

КАРЕЛЬСКИЙ ФИЛИАЛ АКАДЕМИИ НАУК СССР

**ВОПРОСЫ
ЛИТЕРАТУРЫ
И
НАРОДНОГО
ТВОРЧЕСТВА**

35

КАРЕЛЬСКОЕ КНИЖНОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
ПЕТРОЗАВОДСК

1962

ВОПРОСЫ
ЛИТЕРАТУРЫ
И
НАРОДНОГО
ТВОРЧЕСТВА

КАРЕЛЬСКОЕ КНИЖНОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
ПЕТРОЗАВОДСК

1962

М. Ф. ПАХОМОВА

СОВРЕМЕННОСТЬ В КАРЕЛЬСКОЙ ПРОЗЕ (ПРОБЛЕМА КОНФЛИКТА И ГЕРОЯ)

Ответственные редакторы: доктор филологических наук В. Я. Евсеев,
кандидат филологических наук Э. Г. Карху

О новом этапе, в который вступила вместе с жизнью всего народа и наша современная советская литература, в речи, произнесенной на XXI съезде КПСС, выдающийся поэт А. Т. Твардовский сказал: «О... картине нашего сегодня и завтра... хочется сказать чудесными словами Гоголя: «Вдруг стало видно далеко во все концы света». Это действительно так. Горизонт нашего политического и исторического видения неизмеримо расширился. Именно эта глубокая историческая перспективность великого семилетия... позволяет, даже обязывает, говоря о советской литературе, видеть и осознавать ее роль и назначение в жизни нашего общества на нынешнем этапе в более расширенном плане, чем это было возможно ранее»¹.

Современность наших дней характеризуется невиданным в истории прогрессом во всех областях духовной и материальной жизни советского народа. Воздвигаются гигантские технические сооружения, преобразующие природу, подчиняющие ее человеку. Человечество овладевает природой в ее космических размерах. Сближаются географически отдаленные друг от друга народы, рушатся расовые и религиозные предрассудки вопреки тщетным потугам защитников капитализма. Человечество как никогда прежде делает огромный шаг в будущее. И во главе этого великого движения человечества к невиданному прогрессу идет наша страна, страна, первой вступившая на путь сознательного преобразования человеческого общества по гениальному предначертанию Маркса—Энгельса—Ленина. В советской стране растет человек коммунистического будущего, рождается новый тип гармоничного человека, неведомый еще в истории.

Это обязывает советских литераторов к настойчивым и дерзновенным исканиям в эстетическом освоении современной действительности, к борьбе за подлинно высокое искусство, соответствующее духовному миру современного советского человека. Сейчас уже никто не спорит о самом понятии «современность в искусстве».

В ходе дискуссии о трактовке термина «современность» истина оказалась на стороне тех, кто, тесно связанный с жизнью, с партийных позиций увидел разницу между современной темой в искусстве и современным его звучанием, его актуальностью и таким образом помог преодолеть путаницу в этих понятиях, мешающую ясному определению главного в живом процессе нашей литературы. Сторонники или защитники так называемой «теории дистанции времени» по сути дела ограждали себя от активной борьбы за идеалы современности на передовых позициях идеологического фронта. Неубедительно в этой дискуссии прозвучали

¹ «Правда», 1959, 2 февраля.

740479
Центральная научная
библиотека
Академии наук Киргизской ССР

выступления некоторых литераторов о праве художника слова создавать произведения на исторические темы, ибо выдвинутое положение о решительном обращении советской литературы к современности ни в коей мере не означало полного отказа от изображения исторического прошлого. Разнообразие тематики, расширение ее — одна из особенностей литературы социалистического реализма.

Современность величественна своими исторической важности свершениями. Воссоздавать ее в ярких художественных образах и картинах — это не только помогать народу в осуществлении прекраснейших идеалов человечества — коммунистических, в воспитании человека будущего, но и оставить память о нашем поистине героическом времени грядущим поколениям, подтверждая гетевский афоризм: «Время преходяще, искусство долговечно». Минуло немногим более трех лет с тех памятных дней, когда проходили горячие обсуждения тезисов выступлений Н. С. Хрущева «За тесную связь литературы и искусства с жизнью народа», а какой заметный сдвиг произошел в признании современной темы как магистральной темы советского искусства, сколько писателей и поэтов откликнулось на призыв партии создать образ современника! «За далью—даль» А. Твардовского, «Битва в пути» Г. Николаевой, «Сильнее атома» Г. Березко, «Соль земли» Г. Маркова, «Знакомьтесь, Балуев!» В. Кожевникова, «Стряпуха» А. Софронова, «Ледовая книга» Ю. Смуула, «Жемчужное ожерелье» Н. Погодина, «Раздумье» Ф. Панферова, «Суровое поле» А. Калинина, «За бегущим днем» В. Тендрякова и многие, многие другие произведения о современности написаны с высоким сознанием общественного долга.

Живой опыт советской литературы, произведения о современности стали центром, вокруг которого развернулись новые поиски литературоведов и критиков, новые дискуссии. Но эти дискуссии носят иной характер, нежели дискуссия, о которой говорилось выше. Предметом литературно-критических споров стали не абстрактные разговоры о понимании термина «современность», а конкретный анализ новых произведений о современности, постановка и решение на сегодняшнем животрепещущем материале проблем новаторства стиля и формы, положительного героя и т. д. По-новому ставятся сейчас многие вопросы художественного отображения действительности в советском искусстве и литературе по сравнению, скажем, с 20—30-ми годами. Однако это не исключает, а предполагает верность основным принципам творческого метода советской литературы — социалистического реализма, определение которого вошло в Устав Союза советских писателей еще в 1934 году. Это со всей очевидностью раскрывается в ходе творческих обсуждений и дискуссий.

Автор настоящей статьи, не претендуя на широкое освещение избранной темы в литературно-теоретическом ракурсе тех проблемных споров, которые были упомянуты выше, пытается установить, как карельские прозаики отображают новое, характерное для жизни советского общества, в какой степени их творчество отвечает высоким требованиям современности.

Поскольку в критике довольно широко рецензировались и обсуждались произведения карельской литературы на современные темы¹, автор прежде всего останавливается на спорных вопросах и проблемах современной карельской прозы.

¹ Т. К. Трифонова. Литературная Карелия. «Дружба народов», 1959, № 8; ее же. За высокое мастерство. «На рубеже», 1959, № 4; В. Иванов. Цветы и бурия. В сб.: «Карельская литература», Петрозаводск, Госиздат Карельской АССР, 1959; его же. В поисках героя. «На рубеже», 1959, № 2; А. Хайлов. На пути к лучшему (Раз-

Несколько произведений о современности, которые взяты мною из общего потока сегодняшней карельской литературы, с достаточной убедительностью говорят о значительных переменах, происшедших в карельской литературе за последние годы. Наши разные по художественной манере писатели, освободившись от характерных для карельской литературы недавних лет «лобовых» решений конфликта между новатором и консерватором, от сведения содержания произведения к традиционным описаниям лесозаготовительных работ¹, находятся в поисках решения темы современности через отображение многообразия жизненных ситуаций, через углубление в морально-этические проблемы.

Конфликты художественные карельскими писателями все более осмысливаются в тесной связи с общественными, социальными отношениями, в перспективе движения нашего общества к коммунизму. Углубляется понимание жизненной природы конфликта, будь то производственный или семейный конфликт. В этом трудном, большой сложности деле типизирования жизненного конфликта (факта) в художественный, у наших писателей и, в частности, у наших прозаиков, занимающихся современной темой, есть настоящие удачи. «Воз березовых дров» Ф. А. Трофимова, «Родными тропами» А. Н. Тимонена, «Хозяйка леса» В. Ф. Бабич, «Залом» и «Летние ночи» П. А. Пертту войдут в историю карельской литературы как свидетельство идейно-художественного роста нашей прозы.

Страстным партийным разговором о современниках, о советском народе и, прежде всего, о передовом отряде трудящегося советского народа — коммунистах — является книга Ф. А. Трофимова «Воз березовых дров»². Ф. А. Трофимов говорит о главном, о тех чертах и качествах коммуниста, которые цементируют единство рядов ленинской партии. Настоящий коммунист, показывает писатель, всегда впереди, особенно в трудных обстоятельствах, в тяжелое время.

Есть в этой книге на первый взгляд незначительный дорожный разговор, происходящий между шофером Федотовым и газетным работником Мироновым. Но незначителен он только на первый взгляд. Слова Федотова в этом диалоге являются выражением авторских позиций в споре о месте человека в обществе.

- Без энтузиазма, выдать, к нам, — констатировал Федотов.
- По правде говоря, без энтузиазма.
- Отказывались, поди?
- Было такое дело.
- А если бы на войну?

— Видите ли, товарищ Федотов, есть вещи, которые никак не сравниваются. На войну — это на войну, а в район — это в район.

- Проверка там и проверка тут.

мышления над повестью Веры Бабич «Хозяйка леса»). «На рубеже», 1959, № 6; В. Ковалев. В защиту зеленого друга. «Нева», 1958, № 3; Д. Нагишкин. Родными тропами. «Литература и жизнь», 1959, 12 августа; К. Чистов. Спор о Вейikko Ларинене. «На рубеже», 1960, № 3; Л. Аннинский. Мы те, которых не бывало прежде. «Литературная газета», 1959, 20 августа.

¹ Речь идет о произведениях первых послевоенных лет, которые были обстоятельно проанализированы Л. А. Виролайнен и К. В. Чистовым в «Очерках литературы Карело-Финской ССР» (Петрозаводск, Госиздат КФССР, 1954), а также в статьях: А. Каравановой. На широкую дорогу. «На рубеже», 1954, № 5; Е. Вечтомовой. Дорога к народному счастью. «Звезда», 1954, № 6; Н. Асанова. Навстречу ветру. «Дружба народов», 1954, № 3; А. Хайлова. Конфликты, характеры и их анализ. «На рубеже», 1955, № 2 и др.

² Ф. Трофимов. Воз березовых дров. Повесть. Петрозаводск. Госиздат КАСР, 1959.

— Видите ли...

— Проверочка, — перебил Федотов. — Проверочка, товарищ Миронов. Возьмем к примеру, нашего брата, водителя. Так? Ему говорят: «Федотов там или Петров — к черту на рога!» То есть в труднейший рейс. Ну в такой, представьте, что только так и можно сказать: «К черту на рога». Человеку доверие оказано, ему бы руку под козырек: «Есть, дескать, будет сделано». А он давай отказываться. Его всяко уговаривают, он на все манеры ерунду разную про себя наговаривает: «Слабый, больной, руки, ноги дрожат, пуп не в порядке. За справочкой в медпункт... Отбоярился. Ну, а чего он стоит? Да ни хрена! Всем это видно. Стоит на народе голенький, с головы до самых пяток проверенный. И чем? Никакой не войной. Одним рейсником. Вот она проверочка-то...»¹

Интеллигент Миронов поначалу протестует против того, что обком партии переводит его на работу из столицы республики в район. Назначение на должность редактора районной газеты он воспринимает как умаление его способностей.

Потребовалась нелегкая борьба с самим собой, пока, наконец, он понял то, что так ясно простому бывалому шоферу Федотову. Трудно по культуре и образованию равняться Федотову с Мироновым, но партийность его осознание, глубже.

Повесть Ф. А. Трофимова «Воз березовых дров» раскрывает одно из сложнейших противоречий между интересами личности и общественными интересами нашего времени, показывает, как живая действительность изменяет, казалось бы, уже навсегда сформировавшиеся взгляды человека.

Ф. А. Трофимова как писателя характеризует ярко выраженная тенденциозность. Писатель ведет открытый, прямой, от души идущий разговор о человеческой ценности, видит в жизни то ведущее и сильное, что во многом определяет сегодня облик советского человека.

История Платоновой позволяет автору показать коммуниста, переживающего несправедливое исключение из партии. Сложно переплелось все в жизни этой женщины. Любимый муж стал пьяницей и расточителем государственных средств. Стараясь сберечь его от грозящего позора, она внесла деньги за сделанную им растрату. Это тоже было обращено против нее. Евсеевым, приспособленцем, использовавшим партийный билет в карьеристских целях. Но Платонова устояла. В ней автор подчеркивает силу и стойкость коммуниста, верящего в торжество партийной справедливости. Платонова с головой уходит в заботы о колхозной ферме, куда ее перевели с должности счетовода. Всеми силами она стремится поднять разваленное бесхозяйственностью председателя колхозное животноводство. Душевная открытость, прямота, доходящая порой до резкости, и постоянное беспокойство за порученное дело, пусть самое незначительное и будничное, — эти качества отличают Платонову.

Борьба за новые позиции в любой области человеческой жизни всегда сложна, она встречает более или менее осознанный и в зависимости от этого разной степени активности протест людей, живущих по инерции сложившихся традиций и привычек. Эта истина глубоко понята Ф. А. Трофимовым. Сложность жизненных противоречий, трудность, с которой преодолеваются эти противоречия, — одна из постоянных тем писателя. Даже в повести «Наша лесная сторона»², повести когда-то в основном справедливо раскритикованной в республиканской печати

¹ Ф. Трофимов. Воз березовых дров, стр. 31—32.

² Ф. Трофимов. Наша лесная сторона. Повесть. Петрозаводск, Госиздат КФССР, 1950.

за схематизм сюжета, обедненность характеров и языка, Ф. А. Трофимов избрал для раскрытия конфликта между новатором и консерватором коллизия жизненную и своеобразную.

Директор леспромхоза Тихонов оказывается консерватором не в силу своего невежества, упрямства, незнания жизни, а как это ни парадоксально, вследствие хорошего знания производства и честного отношения к работе. Он выступает против молодого инженера Парамонова и поддерживающего его Никифорова не потому, что вообще против нововведений, а потому, что в данном случае нововведение (замена лучковых пил электропилами) неизбежно временно приостановит темпы работ, затормозит производство. Взвесив все, Тихонов убеждается в своей правоте. Его охватывает чувство горечи. «Не понимают люди, — что не трусость, а честное исполнение долга заставляет его — директора быть сдержанным относительно многих — весьма прекрасных, но пока еще будущих дел. Страшнее не идти со всеми, чем бороться против всех! Накопить силы — вот что нужно леспромхозу... Не спешить пока. Вот правильное решение дела!»¹ — размышляет он, оставшись в полном одиночестве в защите старых методов труда.

Он считает своим долгом предостеречь парторга и инженера от поспешных решений. Но, видя, что они осуществляют нововведение вопреки его воле, становится мнительным. Не понимая потребностей времени и носителей нового, не умея взглянуть на дела своего леспромхоза с широких позиций жизни и растущих потребностей общества, Тихонов превращается в узкого делягу-консерватора. Тихонов обвиняет парторга Никифорова в личной неприязни к нему, а молодого инженера Парамонова в желании добиться повышения. Ослепленный негодованием, он говорит Парамонову то, что никак не соответствовало истине: «...вы ставите опыты, а не работаете. Власти вам хочется...»²

В образе Тихонова автор воплотил тип человека, надеющегося не на свои знания и коллектив, а на силу времени. Известный советский писатель М. М. Пришвин о людях, подобных Тихонову, писал: «Когда в жизни своей мы подходим к необходимости решения трудного вопроса, некоторые (большинство) обращаются к книгам или ищут совета. А некоторые поступают так: не решают трудного вопроса, а терпеливо доживают до его решения»³.

Размышления Ф. А. Трофимова над этим вопросом интересны.

«Мы не можем, не имеем права закрывать глаза на то, что среди нас есть люди, которые боятся новых дел потому, что тяготеют к проторенным дорожкам, которые страшатся трудностей нового пути. Они не отрицают нового, так как это слишком глупо, но используют любой предлог, чтобы жить по старинке»⁴, — в этих словах парторга Никифорова заключена главная идея повести «Наша лесная сторона».

Некоторые критики, не поняв замысла автора и не рассмотрев истинной природы конфликта повести «Наша лесная сторона», резко осудили ее за то, что в ней якобы нет жизненных конфликтов.

Конечно, эти критики правы, что повесть не свободна от недостатков, схематичности, в ней немало нехудожественных страниц, но, бесспорно, конфликт и характеры выражают собой реально существующие общественные противоречия. Я не согласна с утверждением, например, Ю. Когина, что в основу повести «Наша лесная сторона» положен

¹ Ф. Трофимов. Наша лесная сторона, стр. 79.

² Там же, стр. 95.

³ М. Пришвин. Глаза земли. М., «Сов. писатель», 1957, стр. 183.

⁴ Ф. Трофимов. Наша лесная сторона, стр. 77.

мелкий конфликт, который мало способствует правдивому изображению живых, человеческих характеров¹. Главным героям повести Трофимова не хватает той полноты жизни, той художественной полнокровности, которая делает героя для читателя реально ощутимым и живым человеком. И в этом прав Ю. Когинов. Одна из причин художественной болезненности героев этой повести Трофимова в излишней прямолинейности решения конфликта.

Но из всего этого вовсе не вытекает то, что приписал повести «Наша лесная сторона» и ее автору Ю. Когинов, по сути дела ополчившийся на авторский выбор конфликта.

Уместно об этом вспомнить, говоря уже о новом периоде карельской литературы, в сравнении с тем периодом, когда писались и повесть «Наша лесная сторона» и статья «Тенденция и характер», не только потому, что статья вторично и совсем недавно увидела свет уже в сборнике «Карельская литература»² и этим как бы узаконила неверный взгляд на природу конфликта в повести Трофимова.

Уместно об этом напомнить еще и потому, что, борясь с конфликтами нежизненными, искусственно созданными, далекими от реальных противоречий, как равно и с прямолинейно изображенными трафаретными коллизиями между новатором и консерватором, критики подчас, подобно Когинову, объявляют вообще нереальным конфликт новатора с консерватором, отбрасывают его, в то время как конфликт этот далеко не изжил себя. Художественное познание и раскрытие природы этого конфликта, проявляющегося в жизни чрезвычайно разнообразно, способствует росту нового, прогрессивного и гибели старого, отжившего.

Нетерпимость к консерватизму, как и строгая любовь к людям, чувство личной ответственности за дело характерны для большинства советских людей, но особенно сильно эта черта проявляется у людей прямых, инициативных, обладающих неукротимой волей.

К таким сильным характерам из галереи героев, созданных карельскими писателями, относятся не только Платонова («Воз березовых дров»), но и героиня повести «Хозяйка леса»³.

Самоцветова — человек большой нравственной чистоты и честности. Не все понимают то упорство, с которым Самоцветова борется со сложившейся практикой работы на лесопунктах, борется, не жалея сил, за лесовозобновление и лесонасаждение. Бывший лесничий видит в этом желание выслужиться перед начальством. Другие просто обвиняют ее в неактивности, грубости, невоспитанности.

Правомерно ли типизировать такие характеры, как Самоцветова? Или может быть, правы те, кто увидел авторский произвол в противопоставлении ее воли и устремлений другим героям, кто считает недостатком повести то, что Самоцветова слишком одинока и слишком возвышается над окружающими?

Если исходить не из предвзятых схем и штампов, а из тех жизненных противоречий и конфликтов, которые естественны при движении нашего общества к высшим формам своего развития через преодоление инерции старого, то очевидно, что такое временное «возвышение над окружающими», такое временное противопоставление носителя нового старому, уже отжившему, но еще привычному для большинства людей, — правомерно. Это не означает, что такое противопоставление обязательно, но оно возможно и в жизни еще встречается.

В условиях социалистического общества, где нет антагонистических классов, конфликты между новым и старым меняют свою природу, имеют другое качество, но они остаются.

В ряде произведений карельских писателей жизненный конфликт между новым и старым поставлен и решен убедительно и интересно, и, естественно, героями таких произведений являются инициаторы, пионеры нового, которые в проведении в практику своих новых предложений порой временно оказываются либо одинокими, либо почти одинокими. Но в этой борьбе с устаревшим, косным, ставшим уже по сути дела вредным в общественно-трудовой жизни, новое, передовое всегда в нашем обществе, рано или поздно, побеждает. Наличие этой перспективности обязательно, ибо это есть отражение объективных закономерностей развития советского общества.

Хозяйка леса не остается одна, она — тот передовой человек, за которым идут массы, которого вынуждены поддерживать косные руководители, если они хотят быть руководителями.

И в «Хозяйке леса» и в романе «Родными тропами»¹ ставятся проблемы морального облика советского человека. Однако если автор «Хозяйки леса» идет в решении этой проблемы через раскрытие остро поставленного производственного конфликта (противоречия, существовавшие между леспромпхозами и лесхозами), то А. Н. Тимонен решает названную проблему в общем плане — в плане столкновения социалистического гуманизма и пережитков старой морали (эгоизма, паразитизма, приспособленчества и пр.).

Вейкко Ларинен — герой романа «Родными тропами» — честно и смело боролся на фронте во время Великой Отечественной войны, защищая свою советскую власть, завоеванную в 1917 году ценой жизни революционеров, в числе которых был и его отец.

Вейкко Ларинен честно и самоотверженно трудился на всех участках народного хозяйства, куда его посылала партия. Так же Вейкко трудился и на строительстве, когда неожиданно в силу сложившихся обстоятельств (неполадки на строительном участке, где он был прорабом) и умышленной клеветы трусливых, использовавших в своих корыстных целях эти обстоятельства людей (инструктора райкома партии Лесоева, начальника стройуправления Нятинена и др.), он был обвинен в преступлении перед коллективом, обществом в хищении государственных средств.

На заседании райкома партии, полный обиды и негодования против несправедливых обвинений, предъявленных Лесоевым, Вейкко не смог защитить себя и оказался отстраненным от работы и исключенным из партии.

После пересмотра дела Вейкко восстанавливают в партии и по его просьбе назначают председателем колхоза в родной деревне Кайтаниemi.

Держа в руках партийный билет, «тот самый, с которым ему пришлось расстаться весной», Вейкко думает: «Все эти месяцы билет пролежал где-то в холодном железном сейфе. Но место партийного билета не в сейфе, а во внутреннем кармане пиджака, на груди, где его согревает сердце... Да, он хорошо помнил, какие муки пережил он весной... А подумали ли сегодня об этом члены бюро... Люди, которым доверено решать судьбы членов партии...»²

¹ Ю. Когинов. Тенденция и характер. «На рубеже», 1954, № 2, стр. 59.

² Ю. Когинов. Тенденция и характер. В сб.: «Карельская литература». Петрозаводск, Госиздат КАСР, 1959, стр. 216—233.

³ В. Бабич. Хозяйка леса. Повесть. Петрозаводск, Госиздат КАСР, 1959.

¹ А. Тимонен. Родными тропами. Роман. Петрозаводск, Госиздат Карельской АССР, 1958.

² А. Тимонен. Родными тропами, стр. 231—232.

История Вейкко позволяет автору раскрыть истинное лицо тех, кто, прикрывшись партийным билетом или создавая видимость честного отношения к труду, наносит ущерб государственному делу и советским людям. Автор разоблачает в образе Лесоева дельца «бумажной честности», за фактами не видящего человека, не верящего ни себе, ни людям. Автор протестует против «честности» председателя Кюнтиева, противопоставившего себя всем другим членам колхоза чудовищным недоверием к людям.

Писатель своим произведением говорит, что такие люди, как Лесоев, Кюнтиев и им подобные не должны быть руководителями, им нельзя доверять руководство учреждениями, предприятиями, колхозами, так как нельзя отдавать в их руки судьбы людей.

«Родными тропами» — произведение о доверии к человеку, о чутком и гуманном отношении к людям. Именно в этой сфере не должно быть равнодушия, не должно быть в нашем советском обществе людей, наносящих непоправимые раны в сердца честных тружеников.

Эта гуманистическая мысль лежит в основе авторских размышлений об отношениях людей друг к другу и в семье, в любви. Автор развенчивает (правда, очень прямолинейно) Роберта как слабовольного, эгоистичного и бездумного фразера, опасного для честных и доверчивых людей. Роберт ранил душу чистой и серьезной Нади, так жестоко пострадавшей от излишней доверчивости, а может быть, просто от еще почти детской наивности, которая характерна для нее. Низость поведения Роберта вызвала в ней недоверие вообще ко всем мужчинам. Видя счастливую пару, плывущую на лодке по реке, сказочно красивой в лучах заходящего солнца, Надя мысленно обращается к девушке: «Не верь им!»

Из-за Роберта страдает Вейкко Ларинен.

Личная драма Вейкко, его неизменная, глубокая любовь к женщине, легкомысленно изменившей ему в трудное для него время, открывают внутренний, нравственный мир героя, цельного, чистого и одновременно сильного, готового всецело оправдать Ирину, взять вину за разрушенную семью на себя. Раскрытие интимной жизни Вейкко приносит в роман особую эмоциональность. Вместе с автором читатель хорошо ощущает душу этого простого человека, скромного и чуткого, умеющего побороть горе, нахлынувшие на него беды. Благодаря раскрытию этой стороны жизни героя обаяние Вейкко, цельность его характера передается автором не навязчиво. Но психологическое раскрытие характера Вейкко, к сожалению, обеднено банальной историей с роковым соблазнителем (Роберт) и его несчастной жертвой (Ирина). Здесь автору явно изменило художественное чутье.

В романе Ирина опозитизирована, несмотря на ее духовное убожество. Всей логикой развития своей героини (а ей посвящено шесть глав) автор, не замечая, очевидно, этого, раскрывает ничтожность ее интересов, эгоистичность желаний. Ее увлекает атмосфера, в которой живет Роберт. Ее интересы не идут дальше ресторана, веселой компании, комфорта. Ей скучно в маленьком городке, она с досадой вспоминает свое увлечение художественной самодеятельностью. Ее манит внешне эффектная жизнь певицы.

Поэтизация Ирины была бы оправдана и убедительна, если бы автор наделил ее действительно сложным внутренним миром, показал душевное богатство, ее высокие запросы и интересы. Однако подобного проникновения в роман нет, а семейный конфликт развивается по давно знакомой литературной схеме, не вызывая у читателя к героине никакого сочувствия.

Концовка романа «Родными тропами» психологически верна. Она напоминает читателю о душевных ранах Вейкко, нанесенных ему совершенно несправедливо. Но здесь опять-таки проявилась художническая нечуткость автора. А. Тимонен вложил слова, полные глубокого смысла: «Смотри, Вейкко, и есть же на свете жестокие люди! Кто-то ударил топором по нашей березке!»¹ — в уста Ирины, которая в сущности и подняла его руку на березку. Разве не находится это в противоречии с ранее убедительно написанными строками о том, как и почему Вейкко нанес удар по дорогой для них березе, и позже о том, как он с болью вспоминает об этой березе со следом глубокой раны. «И если эта береза останется расти, — думает Вейкко, — она запомнится им на всю жизнь!»²

Тема, поднятая автором романа «Родными тропами», — тема большого значения. Раскрывая судьбы своих героев, писатель заставляет читателя задуматься над тем, какие могут быть серьезные последствия для честного человека, если пренебрежены принципы социалистической этики, основанной на вере в человека. Лесоевы, Кюнтиевы еще живут в нашем обществе, и писатель вправе об этом сказать. Но это также требовало от писателя особенной точности, определенности, мотивировки поведения и характеров избранных героев. Автор обязан был не только показать этих отрицательных героев, но и вскрыть, объяснить, откуда же берутся подобные люди в нашем социалистическом обществе, почему они не только существуют, но подчас решают судьбу честного человека. Тимонен не попытался раскрыть этого, более того, в романе не показано, кто активно противостоит носителям всякого рода моральных пережитков.

Поставив в центр внимания Вейкко, — героя с своеобразным характером и жизненным поведением, честным и чистым, и настолько уверенным в своей правоте и победе справедливости над ложью и неправдой, что даже не пытающимся активно, горячо и страстно бороться за эту справедливость против нечестных людей, оклеветавших его и наносящих ущерб советскому обществу, автор не показал в своей книге ни одного такого положительного героя, который бы был не только носителем социалистической справедливости, но и борцом за нее.

Вейкко Ларинен, Кемов, Надя Карпова — все это положительные герои, и все они имеют свои слабости и ни один из них не может подняться в силу этих слабостей до той идейной высоты и коммунистической нравственности, которая возвышает Павла Корчагина, Павла Власова — героев, ведущих вперед, помогающих людям подняться выше, делаться чище. Таких героев, которые бы «силой великой души человека сумели подняться над сетью мелких обид и привычек», какими являются и Алексей Краюхин — герой книги «Соль земли» Г. Маркова и карельский помор-коммунист Сутулов — герой романа-сказки «Осударева дорога» М. Пришвина, в книге «Родными тропами», к сожалению, нет.

Но ведь все дело в том, что в романе «Родными тропами» — книге о доверии и социалистической гуманности — принципиально не место той нотке «жалостливости», которая проскальзывает и в истории с Вейкко, и в истории с Ириной, и в истории с Надей, утверждается некая пассивность героев, так как их несчастья, как явствует из книги, происходят исключительно из-за излишней доверчивости к людям, среди которых встречаются и нечестные.

На мой взгляд, именно недостаточность идейно-психологических мотивировок привела к этой неполноценности книги А. Тимонена, инте-

¹ А. Тимонен. Родными тропами, стр. 252.

² Там же, стр. 175.

ресно задуманной как книги о взаимоотношениях людей в советском обществе.

Поступки и действия героев, их участие в конфликте во многом определяют решение той главной идейно-художественной задачи, ради которой автор пишет произведение.

Однако в раскрытии мировоззренческих позиций автора играет немаловажную роль и то, насколько активно писатель выражает свои позиции в художественном произведении.

В новой книге О. Ф. Берггольц «Дневные звезды» со всей страстностью писателя-коммуниста подчеркнута необходимость создавать книги, в которых бы «коммунистическая пропаганда—проповедь была прежде всего действенной передачей личного душевного и жизненного опыта, приобретенного в общенародной борьбе за создание нового, справедливого общества, настойчивым внушением читателю той большой правды жизни, которую лично постиг писатель»¹ (разрядка моя.—М. П.).

Недостаточная глубина в разработке морально-этических проблем, поставленных в романе, приглушенность авторского голоса в той борьбе, которую ведут герои на страницах романа «Родными тропами», породили прямо противоположные толкования критиками и замысла писателя, и его художественного воплощения. При этом центром споров стал главный герой романа Вейкко Ларинен. Н. Соколова увидела в Вейкко Ларинене «человека сильного, принципиального и зубастого» и поэтому сочла его поведение на заседании партбюро не чем иным, как неестественным для Вейкко «непротивлением», навязанным автором для «усугубления тяжелого положения своего героя»². А. Левитина, напротив, считает, что «Вейкко держится на заседании партбюро района именно в соответствии с индивидуальными особенностями своего характера»³. В. Иванов поставил под сомнение правомерность выбора такого героя, как Вейкко, в качестве положительного героя современного романа ввиду того, что он не проявляет должной активности, «уклоняется от острых схваток, молчаливо взирает на несправедливость, не вступает в бой с людьми, порочащими звание советского человека»⁴, что он не борец, «ему недостает той действенности, которая могла бы сделать его настоящим героем»⁵.

В. Иванов заявил о существенных просчетах в самом замысле автора романа «Родными тропами». К. Чистов, защищая авторский выбор героя в романе «Родными тропами», утверждает, что в борьбе нашей литературы за коммунистического человека очень важен именно тот принцип изображения развития и душевного обогащения героев, который избран А. Тимоненем. Герой «Родных троп», по его мнению, настоящий, «не идеализированный, парящий в облаках положительный герой, и не герой, приземленный за счет «ущербности» или нарочито приписанных ему «недостатков»⁶.

Таким образом, спор о герое романа «Родными тропами», его правдивости, полнокровности, жизненной достоверности, перешел в дискус-

¹ О. Ф. Берггольц. Дневные звезды. «Роман-газета», 1960, № 15 (219), стр. 12.

² Нат. Соколова. Труд есть борьба (Письма старому товарищу об «индустриальном» романе). «Дружба народов», 1958, № 8, стр. 224.

³ А. Левитина. Характер в романе. «На рубеже», 1959, № 4, стр. 149.

⁴ В. Иванов. В поисках героя. Литературные заметки. «На рубеже», 1959, № 2, стр. 163.

⁵ В. Иванов. Цветы и бурьян. Литературные заметки. В сб.: «Карельская литература». Петрозаводск, Госиздат КАССР, 1959, стр. 142.

⁶ К. Чистов. Спор о Вейкко Ларинене. «На рубеже», 1960, № 3, стр. 120—122.

сию о путях и способах изображения героя современности в произведениях литературы социалистического реализма.

Многообразие человеческих судеб, характеров в советском обществе само по себе требует от писателя не ограничиваться выбором какого-то однотипного героя, пусть то будет героическая личность или обыкновенная, «со всяческой требухой», но позволяющая раскрыть определенные черты данной исторической действительности. С этой точки зрения А. Н. Тимонен нисколько не погрешил против принципов метода социалистического реализма, сделав своим героем Вейкко Ларинена, со всеми его слабостями, не позволяющими стать героем настоящим, героическим в полном и глубоком смысле этого понятия. В споре о Вейкко Ларинене, как характере, думается, более правы те, кто увидел в нем живого человека, поступающего всегда не очень напористо, инициативно, отличающегося излишней доверчивостью (не только ради смеха автор вводит анекдотичный случай Вейкко с «портным»!). Да, Вейкко Ларинен в силу своего темперамента мог поступить именно так, как он поступил на заседании партбюро, в его поступке нет ничего противоречащего его психологическому складу. Главный герой «Родных троп» целен художественно, создавая его, автор добился той «физической осязательности», которая характеризует полнокровные реалистические образы.

Но если рассматривать образ Вейкко Ларинена в свете проблемы положительного героя нашего времени, героя, концентрирующего лучшие качества советского человека, коммуниста 50—60-х годов, и вести спор уже не об образе Вейкко, а о выражении в «Родных тропах» идеалов современности, то оказываются более правы критики, увидевшие основной недостаток книги А. Н. Тимонена в снижении высокой нравственной атмосферы нашего сегодня. Вейкко Ларинен еще не дорос до «настоящего героя». Вот почему он и на заседании партбюро держал себя так же неумело, как в жизни. Он не только не может защитить себя, но в ответственный момент теряется перед явной ложью Лесоева и Няттинена.

Автор романа должен был оттенить эту разницу между своим героем (Вейкко) и героями более сильными, целеустремленными, волевыми, которые не поступятся своей идейной убежденностью, а будут страстно и последовательно защищать справедливость в любых обстоятельствах, в малых или больших спорах. Этого А. Тимонен не сделал, и вот поэтому хочется присоединиться к общему выводу В. Иванова, писавшему, что, очевидно, в самом замысле были серьезные просчеты.

Значительность, масштабность настоящего героя нашего времени в художественном произведении любого замысла не должна утрачиваться, не должна заменяться некоей нивелировкой. Мол, все герои, раз это советские люди, хороши и одинаковы. Разве не к этому выводу подводит К. Чистов в своей статье, оспаривая справедливое замечание В. Иванова о пассивной позиции Ларинена. «Он (Вейкко.—М. П.) уверен в своей правоте, не склонен к истерике,— пишет К. Чистов,— потому что он скромный, трудолюбивый, наконец, он имеет дело с советскими людьми, верит им и не имеет оснований не верить. Допустимо ли все это называть презрительным словом «пассивность»? В. Иванов, ссылаясь на роман Вс. Кочетова «Братья Ершовы», забывает о том, что ситуация в романе А. Тимонена совершенно иная. В «Родных тропах» герою противостоят не отпеты и прямые враги, а временные обстоятельства, которыми пытаются воспользоваться карьерист Няттинен и формалист Лесоев»¹. Нет,—возразим мы на это К. Чистову,— партийная этика, а не какие-то другие

¹ К. Чистов. Спор о Вейкко Ларинене, стр. 119.

обстоятельства, отличные от обстоятельств, в которых находится Вейкко Ларинен, заставила как Платона Ершова, так и Алексея Краюхина горой встать за справедливость, за дело, которое могут погубить. А Вейкко Ларинен, проявляя странную «выдержку», ждет, когда все само собой или с помощью других уляжется. В тех обстоятельствах, в каких оказался Ларинен, коммунист не может отмалчиваться и думать только о себе, как это с ним случилось на заседании бюро райкома партии, не может просто ожидать решения вопроса, а должен решительно разоблачать Няттиева, Пянтиева и других, являющихся истинными виновниками неблагоприятного состояния дел на строительном участке. Коммунист не имеет права отмалчиваться, как это случилось с Вейкко.

К действенной критике недостатков, защите справедливости обязывает его партийная этика. Ведь и Алексей Краюхин не сумел себя защитить перед членами бюро райкома (и ему противостоят не «отпетые враги», а советские люди!), но дело он защищал. После заключительного слова первого секретаря райкома партии Алексей Краюхин с полным достоинством и верой в дело, которому он посвятил свою жизнь, говорит: «Я знаю, что своими словами не изменю вашего решения, но тем не менее я выскажусь...» — Артем Матвеевич говорил здесь о государственном плане. И говорил неправильно...

— Вот Артем Матвеевич сказал здесь: «Краюхин забегает вперед, он оторвался от масс». А я думаю так: райком плохо знает настроения людей. Десятилетия люди Улуюлья вынашивают мечту об использовании природных богатств края в интересах всего народа. Не законно ли поставить вопрос: а не отстает ли райком от стремлений народа?

— Ты смотри, как он с нами разговаривает! Так и в обкоме с нами не говорят! Можно подумать, что это он нас поставил к руководству, — возмутился Череванов.

— На ваш пост, товарищ Череванов, не претендую, а говорю прямо и откровенно потому, что считаю себя коммунистом, невзирая на то, что вы этого не признаете»¹.

В выборе героя выражается одно из проявлений меры понимания автором эстетических задач времени. Чтобы создать выдающееся произведение искусства социалистического реализма, необходимо понимание современной жизни советского общества как героического деяния во имя коммунизма.

«Сегодняшний герой, — как правильно сказал Сурков, — это человек, который действует инициативно и напористо, который постоянно проверяет свои решения и действия практикой жизни, которому ненавистны поэтому всякая косность и рутина, так как именно такой герой реально воплощает сегодня ленинизм в действии — «стиль работы и мышления», культивируемый ныне партией и ее ленинским руководством»².

Я не склонна давать автору «Родных троп» какие-то «рецепты» по усилению мотивировок, выражающих его собственные идейно-художественные позиции, его эстетический идеал, как это сделали уже критики. Оговорю только, что это могло проявиться многогранно: и через усиление авторского голоса, и через углубление характеров героев, и, наконец, через художественное сопоставление Вейкко с настоящим героем-борцом нашего времени. Вспомним признание Н. Г. Чернышевского: «Не покажи я фигуру Рахметова, — писал он, — большинство читателей сбилось

бы с толку насчет главных действующих лиц моего рассказа...»¹. Писатель вправе взять любого героя, наиболее соответствующего замыслу, но в то же время в произведении всегда должна содержаться авторская оценка героя с точки зрения его реальной общественной значимости.

Карельская критика справедливо отмечала, что конфликт повестей П. Пертту решается в морально-нравственном, психологическом плане². Конфликт его повестей не лежит на поверхности. Писатель раскрывает его как бы подспудно. За проявлением характера в самых обычных житейских обстоятельствах автор стремится увидеть и показать читателю борьбу между новыми передовыми взглядами и нравственными принципами и старыми, отжившими. Как в своей повести «Залом», так и в повести «Летние ночи»³ П. Пертту заставляет следить за тем, как в процессе трудовой деятельности, в быту, в любви, в отношении к самым различным сторонам общественной и личной жизни, раскрываются люди, их характеры, их взгляды на жизнь. Это и есть развитие конфликта его повестей. Пертту обладает искусством открывать поэзию в будничном. Он пишет об отдаленных от культурных центров карельских деревушках и лесных поселках.

Перед читателем повестей П. Пертту встают очень простые, внешне ничем не примечательные, но по-настоящему хорошие люди — трудолюбивые, отзывчивые, смелые и мужественные. Проникновение в психологию героев, прекрасный народный язык, передающий особенности карельского характера; описание родной природы создают неповторимое очарование.

В повести «Залом» П. Пертту показывает, какими прекрасными качествами обладает буднично простой с виду Юрки, как побеждают в нем черты человека новой морали. Юрки Семенов искусный сплавщик, о нем на рейде с похвалой и гордостью говорили, что он «крепко стоит на бревне», ему выдавали премии, о нем писали в газетах, и он с гордостью оберегал свое право быть первым среди сплавщиков Карикоски. Однако Юрки не только из-за трудовой гордости оберегал свою славу, — «многие парни знали, как велико его самолюбие». Самолюбие Юрки оказалось тем слепым чувством, которое, разрастаясь, заслонило от него и товарищеское отношение окружающих и искреннюю любовь Тани, девушки стеснительной и робкой. Он оказался вне коллектива.

Произошло это очень неожиданно для самого Юрки.

Его, как наиболее опытного и смелого, хотя и молодого сплавщика, назначили на самый опасный участок сплава вахтенным. Но так как обычно в качестве вахтенных ставили менее опытных юношей или стариков, которые уже потеряли ловкость и сноровку, он счел это за личное оскорбление. Чувство обиды, оскорбленного самолюбия заслонили от Юрки истинный смысл этого назначения, он пренебрег им, и чуть не погубил все дело сплава. За это Юрки со всей строгостью был осужден на комсомольском собрании. Самолюбие не позволило ему и здесь признать себя виновным. Тяжело переживая ложное положение, в которое он сам себя поставил, Юрки сближается с Роопе — человеком индивидуалистического склада, видящим смысл жизни в полной свободе от каких-бы то ни было обязанностей по отношению к коллективу.

Оказавшись на лесной реке Лоухипуро наедине с Роопе, Юрки вдруг понял всю пропасть, которая отделяла его от Роопе:

¹ Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. XI. М., Гослитиздат, 1939, стр. 228.

² Т. Сумманен. Повести П. Пертту. «На рубеже», 1957, № 6; А. Хурме-ваара. О национальной специфике литературы. В сб.: «Карельская литература». Петрозаводск, Госиздат КАСР, 1959.

³ P. Perttu. Ruuhka. Kertomuksia. Petroskoi, 1957.

¹ Г. Марков. Соль земли. «Роман-газета», 1960, № 7 (211), стр. 24—25.

² А. Сурков. Задачи советской литературы в коммунистическом строительстве. Доклад на III съезде писателей СССР. Стенографический отчет. М., «Сов. писатель», 1959, стр. 18.

«Неужели, действительно, он сам отпугнул от себя всех? На собраниях винули только его. Хотя Роопе и говорит, что плевать на все, но Юрки не может этого сделать. Тогда пришлось бы жить отшельником, всегда только с самим собой, потому что Роопе не может стать его настоящим товарищем. Он не в состоянии заполнить собой то пустое место, которое образовалось от потери всех друзей. Роопе живет прошлым. Это его мир. А для него, Юрки, именно сегодняшний день с его делами, товарищами — ближе и дороже всего. От этого невозможно отречься...»¹

Любовь Юрки к Тане помогает раскрыть писателю потаенные сдвиги в мыслях и чувствах своего героя. Моральные требования этой хрупкой и беззащитной на вид девушки заставляют Юрки глубже осознать свою неправоту. Его мысли об уважении не только своего, но и чужого достоинства, о чистоте человеческих отношений навеяны именно общением с Татьяной. Его поражала Таня тем, что «не только оберегала свою любовь, но и была способна бороться за нее». В Юрки все более побеждают те нравственные качества, которые привиты советским обществом, советским коллективом и которые уже нельзя изменить никому, никаким Роопе.

Без всякой риторики и ходульности Пертту добивается предельно точного выражения своих авторских мыслей о победе новых черт, которые воспитывает советская действительность в человеке. Чистота нравственного чувства никогда не изменяет писателю. Этим чувством пронизан и эпилог «Залома»:

«Утро было удивительно красиво. Солнце со всей силой сияло над порогом, река блестела в золоте, бегущие вниз пенные шарики казались огненными. Было очень тихо. Ни один лист не шелухнется. Многоголосый гам птиц в прибрежном лесу состязался с шумом порога. Высоко в небе парил ястреб.

Мог ли кто-либо в это утро не петь! И вот уже раздалась над карельским лесом русская песня о калинушке...»²

Образы природы придают авторскому повествованию художественную зримость, подчеркивают безусловную одаренность автора, вскормленного карельской землей, ее народом и народной поэзией. Образы природы помогают глубже выявить отношение героев к жизни, а писателя к героям — рядовым советским людям, нашим современникам. Так же, как бесконечно красивы озера, реки, леса и поля родной писателю карельской земли, так же безмерно красивы простые труженики, живущие на ней. Природа и человек-труженик дороги для Пертту как олицетворение красоты советской Родины.

Далеко в карельских лесах затерялась деревушка Аласярми. Немногочисленно ее население. Война многих похоронила, многих навсегда переселила в города и села огромной нашей страны. Молодежь неохотно возвращается в родную деревню после окончания техникумов, вузов, остается в городах. А в колхозе острый недостаток в людях, в специалистах.

Перед студентом Антти, приехавшим после долгих лет отсутствия в Аласярми к своей матери на каникулы, встает трудный жизненный вопрос: как ты должен поступить в свои двадцать лет — уехать ли навсегда из этой маленькой далекой карельской деревушки или остаться в ней, покинув город, со всеми его удобствами, ставшими привычными?

¹ Р. Perttu. Ruuhka, стр. 36.

² Р. Perttu. Ruuhka, стр. 56.

Этот вопрос вызван не самоанализом и раздумьями Антти — человека весьма поверхностной культуры и образования. Он возник под влиянием той колхозной молодежи, которую еще совсем недавно Антти ставил неизмеримо ниже себя. Пытливый ум, устремленность в будущее, непреклонная воля, физическое и духовное здоровье, жезнерадность характеризуют эту сельскую молодежь. Ее жизнь и идеалы кажутся теперь Антти гораздо более значительными, высокими, нежели то, о чем он мечтал до приезда в Аласярми, до столкновения с реальными радостями и трудностями сельской действительности. Только среди народа, в практической деятельности, именно там, где ты всего нужнее, можно обрести полную радость отдачи своих знаний, своего труда — к такому выводу приходит Антти. В соприкосновении с действительными трудностями, еще не преодоленными в сельской жизни, Антти почувствовал, что знания его, получаемые в сельскохозяйственном вузе, далеко непрочно, оторваны от практики. То, что Антти считал образованием и высокой культурой: умение одеваться и танцевать по последней моде, говорить об искусстве, музыке, политике — оказалось пустым фразерством и позой перед действительно высокой народной культурой сельской молодежи, куда глубже его разбирающейся и в вопросах сельского хозяйства, и в политике, и в музыке, и в искусстве. Антти понимает теперь, уезжая из Аласярми, многое по-иному. Он увозит с собой веточку цветущего вереска, ставшего для него особенно дорогим, напоминавшим родную деревню и любимую девушку. Он увозит с собой образы дорогих ему людей и их заботы, чтобы вернуться сюда после окончания института и остаться здесь навсегда.

Быть верным народу, трудиться и жить вместе с народом, отдавать ему свои знания и силы — в этом подлинное счастье человека, его красота и смысл его жизни.

Так раскрывается идейный замысел повести «Летние ночи», подчеркнутый словами народной пословицы, взятой автором в качестве эпиграфа: «Только тот достоин жить в своей стране, кто живет интересами ее народа».

Нельзя согласиться с выдвинутым Т. Сумманеном положением в его рецензии на книгу повестей П. Пертту. «Пертту видит, — пишет Т. Сумманен, — все сквозь лирическую дымку белой ночи. Он словно забывает, что в реальной жизни есть и трудности...»¹. Это положение надуманное, не соответствует действительности и противоречит рецензии. По сути дела рецензент зачеркивает этими словами своеобразие художественной палитры писателя, которой Сумманен тут же восхищается:

«Читая повести Пертту, вдруг замечаешь, что есть в его манере письма, в его творческом своеобразии что-то похожее на этот северный цветок (вереска. — М.П.). В его палитре нет броских красок, а преобладают полутона, мягкие, прозрачные и приятные»²; или: «Повесть «Летние ночи» как-то удивительно цельна и едина по настроению и композиции. В ней все — и спокойное описание сельских будней и лирические раздумья, и переживания героев, и их взаимоотношения, и блестящие юмора, рассыпанные по всей повести, и картины летних вечеров, — все это звучит, как поэтический сказ о родном карельском крае, о его людях»³.

Если все так художественно цельно в повести П. Пертту, то чем же вызван призыв Т. Сумманена, обращенный к П. Пертту, — «избавиться от ложной поэтизации»?⁴

¹ Т. Сумманен. Повести П. Пертту, стр. 167—168.

² Там же, стр. 167.

³ Там же, стр. 168.

⁴ Там же, стр. 168.

Не сквозь «дымку белых ночей» смотрит Пертту на жизнь. Его повести правдивы и жизненны, они отражают реальные трудности, встречающиеся в жизни. Но Пертту как писатель самобытен. Его манера отлична от художественной манеры многих карельских писателей. Он не относится к числу тех художников слова, которые идеи живой жизни проводят со страстью и прямою борца, «агитатора, горлана, главара», говоря словами В. Маяковского. Его художественное письмо другого плана, в нем нет публицистической заостренности, но нет и «ложной поэтизации», от которой Сумманен, а вслед за ним и другие карельские критики призывают отказаться П. Пертту. Сила Пертту в выразительной психологической характеристике героев, в народности языка, проникновенном изображении природы Карелии и его народа. Художественная манера, избранная Пертту, не противостоит большому, с героическим пафосом, изображению нашей действительности. Она правомерна наряду с другими художественными приемами писателей социалистического реализма. Смысл его повестей, их жизненная правота отнюдь не в идиллическом благодушии перед всем традиционно-национальным, а в поэтизации новых человеческих отношений, рожденных нашим социалистическим строем. За простотой сюжета, обычностью героев Пертту стоит серьезный моральный, общественный смысл. Вместе с тем, в рецензии Сумманена на повести «Залом» и «Летние ночи» чувствуется обеспокоенность тематической ограниченностью творчества П. Пертту. В самом деле, разве история литературы знает примеры, когда бы расширение круга тем, жизненных впечатлений противоречило интересам самого писателя или его художественной манере? Наоборот, оно всегда способствовало росту таланта, полному и всестороннему раскрытию поэтического дарования писателя любого стиля.

Изучение художественного опыта работы карельских писателей Ф. А. Трофимова, А. Н. Тимонена, В. Ф. Бабиц, П. А. Пертту над современной темой показывает, что внимание к внутреннему миру человека, серьезные попытки проникнуть в сложные человеческие отношения и обусловили удачу как в создании своеобразных и одновременно в той или иной степени типических для нашего времени характеров (Федотов, Самоцветов, Вейкко Ларинен, Юрки и др.), так и в решении актуальных морально-этических проблем.

Все более активное и вдумчивое отношение к современной действительности, к традициям русской литературы позволило карельским писателям в последние годы глубже понять главнейшую новаторскую особенность литературы социалистического реализма — поэтизацию жизни людей труда, раскрытие отношений и конфликтов в общественно-трудовой деятельности, тем самым многограннее отобразить духовный облик советского труженика и конфликты, возникающие в живом течении жизни.

Главный недостаток художественных произведений на темы современности в карельской литературе, думается, лежит не в выборе конфликта, внешнего хода событий для сюжета, как утверждают некоторые карельские критики, а в недостаточном «преобразовании» исходного единичного факта в факт художественный, т. е. выражающий собой общие жизненные закономерности.

Очень важно, как совершенно справедливо отмечает Е. Добин в своей книге «Жизненный материал и художественный сюжет», через «сюжетное ядро» раскрыть, развернуть типические человеческие отношения, типические общественные противоречия, типические жизненные

судьбы — все то, что Энгельс в своем знаменитом письме к Маргарите Гаркнесс обнимает словом «типические обстоятельства»¹.

Философской глубины, широты обобщения, той высшей диалектической связи между героями, которая диктуется целостностью и общественной значимостью писательского замысла, в прозе карельских писателей еще нет. На этот существенный недостаток карельской прозы, на «боязнь» карельских писателей «смело вступить на почву, которую Пушкин назвал «далью свободного романа», обращала внимание Т. К. Трифонова².

Осмысление современности в ее глубоком историческом содержании, в крупных масштабах, художественное воплощение характеров героических, овеянных революционной романтикой — важнейшая задача, пока еще не решенная нашей литературой. Карельские писатели в этом отношении должны творчески усвоить передовую традицию русской советской литературы, которая прекрасна прежде всего великой силой примера героя непоколебимой коммунистической убежденности во имя общественных интересов.

Реализация этой традиции на своей национальной почве позволит карельским писателям в полную меру сил осуществить задачу, поставленную Коммунистической партией перед советской литературой на современном этапе, активнее способствовать процессу становления коммунистической морали, росту коммунистической сознательности трудящихся, стремиться к поднятию больших и важных философско-этических проблем, связанных с историческим периодом перехода от социализма к коммунизму. А это значит, надо изучать жизнь советского народа, «надо ее шире обнять, глубже понять! Надо глубже войти в нее»³.

¹ Е. Добин. Жизненный материал и художественный сюжет. М., «Сов. писатель», 1958, стр. 91.

² Т. К. Трифонова. Литературная Карелия. «Дружба народов», 1959, № 8, стр. 216.

³ А. М. Горький. Собр. соч., т. 27, М., 1953, стр. 416.

Э. Г. КАРХУ

«КАРЕЛЬСКАЯ ТЕМА» В ТВОРЧЕСТВЕ НЕКОТОРЫХ ФИНЛЯНДСКИХ И СОВЕТСКИХ ПИСАТЕЛЕЙ

В стихах и прозе, в газетных очерках и устных выступлениях мы часто прибегаем к социально-историческому контрасту, сравнивая прошлое Карелии, «края непуганых птиц», с ее настоящим. Контраст этот разителен по степени убыстренности исторического процесса в последние сорок лет. Огромные изменения произошли не только в сфере политической и социальной, не только в развитии производительных сил края, но и в народной психологии — в области, которая непосредственно занимает художественную литературу.

Карелия в ее прошлом и настоящем имеет свою литературную летопись, хотя сама карельская литература относительно молода. О Карелии со времен Державина писали русские писатели, что более или менее известно нашему читателю по изданным хрестоматиям и отдельным исследованиям, даже если в этом отношении и не все еще сделано.

С другой стороны, Карелия, родина древних рун «Калевалы», уже издавна привлекала к себе внимание писателей Финляндии. С точки зрения более полного восстановления литературной летописи Карелии обращение к творчеству финляндских художников, писавших как на финском, так и на шведском языках, может оказаться небесполезным и не лишенным познавательного интереса. Так или иначе, в зависимости от идейно-эстетических воззрений, эти писатели отразили в своих произведениях отдельные черты карельского быта и народного миропонимания на определенных ступенях исторического развития. Это любопытно уже само по себе, но, кроме того, посредством сравнения прошлой литературной истории с нашим современным литературным движением мы сможем лучше понять и то новое, что внесли карельские советские писатели в изображение жизни своего народа.

В предлагаемой статье речь пойдет о том, как отражались в литературе те изменения, которые произошли в сознании когда-то патриархального карельского крестьянства, — сначала под влиянием медленного процесса зарождения капиталистических отношений в карельской деревне, а затем в силу революционных общественных сдвигов в советский период. Нас интересует, в частности, вопрос о том, как отнеслись некоторые финляндские писатели к ускорившемуся в начале XX века распаду патриархальных связей в Карелии и как понимали они «пробуждение глуши», а с другой стороны, — как эти же явления изображаются в произведениях исторического жанра нашими карельскими писателями. Вместе с тем небезынтересно остановиться на некоторых литературных фактах, отражающих постепенное отмирание рудиментов патриархаль-

но-крестьянского мирозерцания и новое к ним отношение даже со стороны их носителей в условиях советской действительности.

Поскольку исследуемый материал в статье должен быть ограничен какими-то пределами, нами рассматриваются лишь некоторые произведения финляндской литературы, и то довольно бегло, а ссылки на книги карельских авторов, пишущих на финском языке, отнюдь не претендуют на всестороннюю оценку их творчества.

1

Для финляндских писателей романтического направления Карелия при всей ее географической и этнической близости к финнам нередко была своего рода экзотическим краем, где жизнь во многих отношениях отличалась от финляндской. Это была страна древних песен и обычаев, бережно хранимых народом, не утратившим чувства природы и поэзии, что было свойственно лишь «естественным народам». А в Финляндии эта «естественность» уже утрачивалась под влиянием буржуазной цивилизации, и финляндским романтикам хотелось видеть в Карелии некий прообраз «детского периода» в истории собственного народа.

Правда, по сравнению с буржуазной Европой Финляндия в первые десятилетия XIX века еще сама была довольно патриархальной, что позволяло противопоставлять ее передовым капиталистическим странам. Но уже в начале 30-х годов Рунеберг, который, между прочим, описал в поэме «Охотники на лосей» карельских корабейников, с тревогой отмечал в одной из статей, что в некоторых областях Финляндии жизнь весьма близко напоминала европейскую. При этом он особо выделял западное побережье страны с многочисленными портовыми городами и торговыми центрами, противопоставляя этой части глубинные районы, где патриархальные отношения были более прочными.

Однако в последующие десятилетия капитализм в Финляндии делал заметные успехи, и к концу XIX — началу XX века в сознании отдельных писателей истинным приютом патриархального уклада жизни и идеальных человеческих отношений стала уже не Финляндия, а Карелия. Эта тенденция идеализации быта карельской деревни особенно обнаружилась в связи с возникновением в финляндской литературе так называемого неоромантического направления, для представителей которого было характерно неприятие как буржуазных порядков, так и нарастающего социалистического движения. В поисках выхода из противоречий буржуазного общества они неизбежно уходили в область несбыточных иллюзий, одной из которых была их приверженность к патриархально-крестьянскому укладу. Отсталая карельская деревня, столь близкая финнам, что, казалось бы, трудно было расцветивать ее романтическими красками, особенно после того, как финские реалисты 80-х годов уже в значительной мере преодолели идеализацию крестьянства, — эта карельская деревня тем не менее была окружена теперь условно-романтическим ореолом обетованной земли, поэтический образ которой должен был служить финнам напоминанием о счастливых временах, для них самих уже навсегда потерянных.

Для примера сошлемся на Лаури Ханникайнена, писателя второстепенного, но в книгах которого упомянутая тенденция получила наиболее полное и последовательное выражение. В 1917 году вышла книга его путевых очерков, написанных в 1909—1915 годы и объединенных общим заглавием «В краю умирающей песни».¹ Книга начинается рассказом

¹ L. Hannikainen. Kuolevan laulun mailta ynnä Pohjolan saloilta. Helsinki, 1917.

о том, как после долгих исканий автор, наконец, нашел «сказочную страну», о которой давно мечтал. Там нетронутой природой, люди чисты и невинны, их не испортила цивилизация. Страна — «за таежными лесами, за синими холмами» Беломорья. Оказавшись в ней, автор почувствовал, что перенесен в прошлое, «отдаленное тысячей лет». Ему кажется, что он полностью слился с народом этого края, находя забвение в общем труде и в общих радостях. «Иногда, вспомнив о своей прежней родине, он вдруг встрепенется, и в сердце его закрадывается страх при мысли, что все это лишь сон, краткий волшебный миг, который скоро минует. Тогда он с еще большей страстью предаётся прекрасной таежной жизни, чтобы совершенно забыться в ней. Она не может кончиться! Нет! Этому никогда не должно быть конца!» (курсив наш. — Э. К.) Но чувство непрочности этого волшебства не оставляет автора. Уверенности нет и у самих жителей края. Старик-каре́л, собеседник автора, говорит ему: «Да, теперь еще прекрасно. Но один бог знает, надолго ли. Зло проникает уже повсюду. Забывать стали заветы отцов, древнюю мудрость и силу. Многие деревни, где в пору моего детства все было как у нас: и люди братья, и взаимная любовь была, и помогали они друг другу, богов своих почитали, стариков уважали, — теперь настолько изменились, что и узнать нельзя. Все, что было доброго в старину, гибнет и уходит. Везде уже летает птица Туони, птица Смерти! Новые обычаи, чужие и скверные, приходят на место старых и добрых».

Но чем призрачней была устойчивость этого замкнутого патриархального мирка, тем крепче привязывались к нему те, кто, питая отвращение к буржуазным формам жизни, был в то же время не в состоянии принять идею социалистического переустройства общества. В 1918 году, когда разразилась финляндская революция, Лаури Ханникайнен выпустил повесть «Отшельники на берегу таежного озера»,¹ в которой описал странствия двух сирот-батраков, бежавших от злого хозяина в северную Карелию, на берег пустынного озера, где сохранился скит отшельника-старообрядца. Жизнь братьев на лоне лесной свободы изображается автором в самых розовых красках: они сыты и счастливы, а в карельской деревне, которую они время от времени навещают, их встречают как дорогих гостей; они даже сумели разбогатеть от торговли пушниной. Все есть в этой повести, кроме одного: правды. Той большой правды, которая побуждает художника хоть в какой-то мере учитывать реальную перспективу исторического развития вместо того, чтобы нарочито противопоставлять ей искусственно суженный, микроскопический мирок, в прочности которого разуверился уже сам автор, хотя за неимением иных идеалов он и предпочитал воспевать отшельничество.

Но в литературном отношении Лаури Ханникайнен — явление довольно малозначительное, хотя и характерное с точки зрения предельной прямолинейности выраженной тенденции. У писателей более крупных и сложных сама эта тенденция проявлялась в более сложных формах.

О «таежных жителях» и, в частности, о Карелии много писал Илмари Кианто, более всего известный двумя романами — «Красная линия»² и «Йосеппи из нищего озерного края».³ Кианто отличает от Ханникайнена уже то, что ему всегда была чужда идеализация таежной жизни. Стремясь изобразить ее во всей жестокой правдивости, с ее безмерной нуждой и трагическими превращениями, он не мог в такой степени, как Ханникайнен, отрешиться от реальных социальных связей, от классовой

борьбы; хотя поиски положительного идеала неизменно приводили и его в область чистых иллюзий.

В начале XX века под влиянием революционных событий 1905—1906 годов Кианто выступил с рядом произведений незаурядной обличительной силы, пронизанных мятежными настроениями. Его стихи этих лет вошли затем в поэтический сборник «Бунтарь»,¹ вышедший в 1910 году. Вере в «прежних богов», поповской проповеди смирения, ханжеской христианской морали, оправдывающей гнет и социальное неравенство, Кианто противопоставлял «новые искания», которые должны были прозвучать как вызов старому миру. Он заявлял, что не знает ничего более благородного и величественного, чем «боевая уверенность в торжестве человечества». К этому времени относятся и некоторые его стихотворения о Карелии. Для Кианто этот край был не землей обетованной, а родиной страдающего народа. В стихотворении «Pro Karelia» он писал:

Siellä on tuhansia huokailevaisia,
tuhansia huolihen hukkuvaisia,
itkeväisiä — kiroilevaisia,
elämän tuskissa turmeltuvalaisia...
Siellä on köyhyyttä,
selkien köyhyyttä,
siellä on alhaista, ainaista nöyryyttä;
sielujen orjuutta,
ruumiiden raihnautta,
siellä on kaikkea, kaikkea kurjuutta...
Siellä on tuhannen koettelemusta!
Siellä on vapauden aurinko — musta.²

Карелы, по мнению поэта, уповали на помощь «единоплеменной» Финляндии, но она сама была угнетена. В дальнейшем Кианто постепенно стал одним из активных пропагандистов «великофинской» идеи. Этому посвящен его роман «Судьба беломорских карел»,³ в котором описываются деятельность «Союза беломорских карел» и репрессии русского правительства по отношению к его членам, равно как и усилия властей противопоставить финнизаторским устремлениям более активную руссификацию. Автор романа не скрывает того, что профинская культурно-просветительская деятельность среди карел поддерживалась представителями имущих классов Финляндии, совпадая с интересами ее купцов и лесопромышленников. Забегая вперед, заметим, что эти исторические факты отразились и в произведениях Н. Яккола, однако, получили здесь уже совершенно иное освещение.

В упомянутом романе Кианто говорил лишь о «духовном» единении карел и финнов, поскольку политическое объединение, как он полагал, было невозможно. Уже в ту пору «великофинская» идея была достаточно реакционной, а в дальнейшем, после победы Великой Октябрьской социалистической революции, она приняла открыто антисоветский характер.

Справедливость требует, однако, сказать, что в начале века в условиях национального и социального угнетения, когда царская Россия все еще оставалась «тюрьмой народов», сочувствие Кианто к карелам определялось не столько национал-шовинистическими устремлениями, сколько идеями национально-освободительной борьбы всех поработанных

¹ I. Kianto. Kapinoitsija. Kuopio, 1910.

² Там тысячи горестно вздыхают, тысячи гибнут в беде; там стонущие и проклинающие, падшие в муках... Там нужда и покорность, презренное смирение, рабство духа и немощь тела... Там море горя, тысячи испытаний, там потемнело солнце свободы.

³ I. Kianto. Vienen kansan kohtalo. Porvoo, 1917.

¹ L. Hannikainen. Erakkojärveläiset. Helsinki, 1918.

² I. Kianto. Punainen viiva. Helsinki, 1909.

³ I. Kianto. Ryysyrannan Jooseppi. Helsinki, 1924.

народов. Примечательно, что и освобождение финского народа Кianto в ту пору связывал с возможными социальными переменами в России. В одном из своих стихотворений («Susijuttu», 1908) он, имея в виду обстановку после поражения революции 1905 года, писал, что хотя на просторах России слышен «волчий вой» реакции, усиливавшейся и в Финляндии, тем не менее у финнов была еще надежда на «весну», которая наступит, когда в России снова вспыхнет борьба за свободу.

Silloin meilläkin valjeta vois
Yö, joka nyt ei loista,
Karjalan karhukin nousta pois
Vuosisatojen soista...

Тогда и у нас кончится ночь,
В которой нет просвета.
Тогда и карельский медведь
Воспрянет из вековых болот...

Silloin, Suomeni; suläos, oi,
Virittä viimeinen virsi —
Slaavien vapauslaulu kun soi,
Kivotta kirottu kirsillä!

Родина Суоми! Когда
Раздастся славянский гимн о свободе,
Тогда и ты запой последнюю песнь
И разорви проклятые оковы!

Но в этом же стихотворении проявляется и политическое заблуждение Кianto, которое в конечном счете привело к тому, что, когда после победы Октябрьской революции финляндские трудящиеся действительно присоединились к «песне свободы», Кianto оказался в лагере контрреволюции. Заблуждение это выражалось в том, что при всем своем возмущении социальным неравенством, Кianto по-прежнему придерживался концепции «единого национального духа». Он сетовал на то, что внутри финской нации существуют враждебные политические партии, что внутренние распри ослабляют способность финнов к сопротивлению против натиска царизма, однако национальное единство мыслилось им не на пролетарской, а на буржуазной идеологической основе. Но с концепцией такого единства финский рабочий класс уже не мог мириться, и Кianto это чувствовал — отсюда та душевная раздвоенность, которая с наибольшей полнотой и искренностью выражена в стихотворении «Невольникам труда» (1906). Это своего рода политическая исповедь поэта, сочувствующего бедствиям рабочего люда, но не способного ни понять его классовых интересов, ни примкнуть к его борьбе. «Неужели я мог забыть тебя, труженик, — тебя, кто в поте лица возделывает землю отцов, валит сосны-великаны, вздымает валуны, осушает болота?.. Мне ли забыть тебя? Нет! Я не потерял совести, и страдает мое бедное сердце; краска стыда заливает мое лицо, когда думаю о том, какую несправедливость терпели веками мои братья... Я знаю и твою ненависть к господам, и твою ярость, и твои страшные замыслы. Я отношусь к ним с терпимостью и, хотя не могу прийти от них в восторг, но стараюсь понять, да — понять...» Но эта попытка понять ни к чему положительному не привела, и уже в следующей строфе того же стихотворения Кianto заявил, что хотя у рабочих есть причина ненавидеть, но нет основания прибегать к насильственным действиям. И как бы поэт ни уверял, что он сам противник гнета и вообще «всякой власти», тем не менее его не оставляла мысль, что все эти доводы не убеждают рабочих. Кianto даже допускал, что если бы насильственным путем все-таки удалось создать некое идеально равноправное общество «без власти», где бы не было ни господ, ни рабов, а «просто люди», то в этом случае, даже без особой надежды на успех, он готов был бы пойти за «угнетенными борцами» в качестве «рыцаря идеи». Но тут же он сознавал, что есть нечто отчуждающее его от простого труженика. «Ты не хочешь, чтоб я шел рядом с тобой? — Я знаю это. Я, видишь ли, из «господского» племени, сам вырос «господином» и опутан господскими клятвами. С этим не спорю, но все-таки позволь мне следовать за тобой

в сражении, хотя бы в резерве, чтобы толкать орудия в гору, если будет в том нужда, — да, если только будет в том нужда! Но я и на это не пригоден (меня ведь может задеть пуля и заставить трусливо бежать), то позволь мне хоть держаться поодаль как поэту или живописцу, чтобы я увековечил твои походы, прославил твой героизм, поведал о тебе потомкам...» Но и это не оправдалось: вернее, со временем Кianto действительно взял на себя роль летописца, но летописца белой гвардии, о чем свидетельствует его книга «С полей жизни и смерти» (1928).

Не уяснив логики исторического развития и не находя в себе сил примкнуть к рабочему движению, Кianto еще в стихах 10-х годов жаловался на духовное одиночество или же устремлялся мыслью в таежную глушь, где, как ему казалось, можно было забыть и общественные противоречия, и мучивший его разлад с самим собою. Но, касаясь темы «таежной жизни», Кianto и в этом случае не мог отрешиться от злободневных социальных вопросов. В романе «Красная черта» (1909) он описал и ужасающую нищету таежных крестьян, и пробудившиеся у них надежды на лучшую жизнь в связи с социал-демократической агитацией в период предвыборной кампании 1907 года, когда после реформы сейма и принятия нового избирательного закона все политические партии Финляндии боролись за депутатские места в новом, однопалатном парламенте. Крестьянам казалось, что «красная черта» в избирательных бюллетенях будет вместе с тем великой вехой в их жизни, водоразделом, который навсегда отгородит их от моря невзгод, открыв перед всеми бедняками новый мир, где нет ни нужды, ни гнета. Вот почему крестьяне с такой торжественностью и волнением брали в свои натруженные руки красный карандаш, стараясь как можно ярче провести эту «красную черту». И вот, бюллетени были опущены в урны. Социал-демократы получили в парламенте больше мест, чем любая другая партия (восемьдесят из двухсот), но увя! — никакого рая в тайге не наступило. Герои романа, Топи Ромппанен и его жена Рийка, по-прежнему живут в ветхой избушке, толкут в ступе основную кору и ходят в лохмотьях. Изображая их разочарование, эту иронию судьбы, писатель впадает в фатализм. Тайга неумолима, человек бессилен и одинок в ней, как и в обществе, — всюду господствует закон жестокой и бессмысленной борьбы. Словно расплачиваясь за свои легковверные иллюзии, Топи гибнет в единоборстве с медведем: своей могучей лапой голодный царь лесов провел «красную черту» на горле голодного человека — таков финал таежной трагедии.

В романе «Йосеппи из нищего озерного края» (1924) тоже немало картин тяжелой таежной жизни, но здесь напряженные, хотя и безуспешные идейные искания Кianto, характерные для «Красной черты» и многих стихов 10-х годов, уже заметно ослабли. Новый роман был написан после революционной бури 1918 года, а она, несмотря на все восторги писателя по поводу «освободительной войны» белогвардейцев, в сильной степени углубила его скептицизм. Финляндия получила государственную независимость, но ни это событие, ни победа контрреволюции не улучшили положения «таежного жителя». В «Красной черте» речь шла еще о больших социальных надеждах народа, отчасти разделяемых и самим автором, а в новом романе Кianto уже ни на что не надеялся и потому мог дать только один выход социальным страстям и страданиям своих героев — в иронии над самими собою и над неразумностью мироустройства. В романе много выпадов против общества, но ни автор, ни его герои уже не верят ни в какие социальные силы, способные это общество обновить. Йосеппи, по словам автора, «и не буржуй, и не большевик», он просто «бедный человек», не признающий высокопарных

слов о правде, относящийся ко всему с юмором. В этом романе несколько странно звучит бравоирование автора своей аполитичностью и непричастностью к борющимся партиям в сравнении с некоторыми другими его заявлениями. Например, в предисловии к книге «С полей жизни и смерти» в 1928 году автор писал совершенно другое. Приведя слова «образованного социалиста», заявившего, что за все прошлые колебания писателя «социалисты отвернулись от него, а буржуи заморят голодом», Кianto откровенно заметил: «Помилуй бог, к бесцветным принадлежать я не умел»¹. В период революции он весьма решительно избрал белый цвет, и над этим фактом, равно как и над самим признанием писателя, стоило бы призадуматься тем, кто и по сей день отстаивает принцип независимости художника от политики.

Как в «Красной черте», так и во втором крупном романе Кianto финал трагичен. Топи Ромппанена разодрал медведь, Йосеппи был раздавлен свалившимся на него деревом. Смерть его нелепо трагична не потому, что она результат слепого случая, но потому, что и при жизни он не нашел себе места в обществе, ничего не понял, ни к чему не пристал. У него не было никаких общественных устремлений, жизнь его кажется столь же бессмысленной, как и смерть.

Только с позиции социалистического мировоззрения стало возможным показать «пробуждение глуши» в верной исторической перспективе, не впадая ни в идеализацию патриархально-крестьянского быта, ни в пессимизм. Весьма показательна в этом смысле эволюция «карельской темы» в творчестве М. Пришвина. Книга очерков «В краю непуганых птиц» (1907) — это наглядное свидетельство того, что и молодой Пришвин пытался найти в Карелии какие-то особые формы общежития, еще не разрушенные буржуазной цивилизацией. Объясняя мотивы своей поездки в «Выгорецию», автор указывал, что ему хотелось «ответить душе» где-нибудь в глухой стороне, куда не доходило влияние городской культуры. Правда, он уже по опыту знал, что в России больше не оставалось таких углов, «где бы не было урядника», однако в Выгском крае он все-таки надеялся еще встретить людей, которые бы «не отличались от природы» и не имели ничего общего с буржуазным городом.

Север поразил писателя своеобразием местного уклада жизни, здесь еще можно наблюдать «остатки чистой, неиспорченной рабством народной души». Поначалу автору казалось, что «страна непуганых птиц» уже найдена им, что наконец-то удалось встретить в действительной жизни то, что «давно уже разрушено, как иллюзия».

Но это первое впечатление оказалось непрочным. Чтобы сохранить его, говорит Пришвин, нужно было «скользить по жизни», все ехать и ехать, ни на чем не задерживая своего внимания, ни о чем не задумываясь, и тогда путешественник непременно унес бы с собою радостные настроения. Но для таких целей Пришвин, по его словам, избрал неудачную систему наблюдения. Он не стал ездить с места на место, довольствуясь самыми поверхностными впечатлениями, а решил «посредством внимательного разглядывания» изучить один маленький, но характерный уголок этого края. И теперь многое выглядело уже в ином свете: «Задержавшись на месте, приживаешься, свыкаешься и понемногу уходишь в глубину человеческих, мелких скрещенных интересов. Не успеешь оглянуться — исчезла иллюзия, исчезла страна непуганых птиц: живут люди, как люди»².

¹ I. Kianto. *Elämän ja kuoleman kentältä*. Helsinki, 1928, s. 8.

² М. Пришвин. В краю непуганых птиц. Петрозаводск, 1957, стр. 5.

Есть здесь и кабальная зависимость «бурлаков» от лесопромышленников, и имущественное неравенство, и пьяные драки, и дикие расправы за воровство. Правда, богатеи в северной деревне не такие, как в городах, и социальные антагонизмы здесь не столь заметны. Автор даже склонен считать, что причина зажиточности отдельных крестьян заключается главным образом «в хорошей, правильно организованной семье». Он не вполне еще сознает, что и то скромное имущество («лишняя лошадь, корова, лодка и сеть»), которое первоначально было нажито честным трудом или «везением», может со временем стать орудием социального порабощения.

Одно было ясно Пришвину: Выгореция не устояла перед натиском буржуазной цивилизации. Но где спасение от нее, каковы те новые начала, на которых должна быть основана жизнь, — на эти вопросы у Пришвина не было ответа. И понимая, что прошлому нет возврата и что не все в нем было прекрасно, он все-таки не переставал грустить о том былинно-героическом времени, которое, как казалось писателю, не могло идти ни в какое сравнение с настоящим. Автор идеализирует раскольников; общественное устройство Выговской пустыни в пору ее процветания представляется ему «образцом старинного русского самоуправления». Тогда кипела «умственная жизнь», были сильные характеры, преданность религиозной идее. Тогда люди верили в действительность былинных богатырей, а теперь только редкие старики убеждены в этом. Впрочем, как сказал автору один сказитель: «богатыри-то, может быть, и теперь есть, а только не показываются. Жизнь не такая. Разве теперь можно богатырю показаться!»

Но и в раскольниках была непривлекательная для автора черта: аскетизм, стеснявший естественные человеческие желания. Людям предписывалось жить не «как хочется», а «как надо» по религиозным догмам. Земная жизнь объявлялась греховной, человек должен был думать только о «спасении души».

Через несколько десятилетий, в романе «Осударева дорога», посвященном советской действительности, Пришвин вновь вернулся к теме Карелии, но уже без грусти по ее патриархальному прошлому, а с глубоким пониманием исторической перспективы развития этого северного края и его народа. По-новому был поставлен и вопрос «как жить». В споре со староверами герой книги утверждает, что желания человека должны подчиняться «плану», но что этим «планом» является уже не религия, а нормы нового, социалистического общежития. В священном писании «план определен на жизнь небесную... У нас план должен быть один единственный и на земную жизнь»¹.

Социалистическая явь не только сама отражалась в порожденной ею литературе, но позволила по-новому взглянуть и на историческое прошлое Карелии.

2

У карельских литераторов, особенно в последнее десятилетие, наблюдается тяга к созданию крупных по объему художественных произведений на материале истории края с охватом всех существенных сторон национальной жизни, когда-то чрезвычайно замедленной, почти застойной, но затем стремительно вырвавшейся вперед под воздействием могучего взрыва революционной энергии.

¹ М. Пришвин. Собр. соч., т. 6. М., 1957, стр. 123—124. Подробнее о карельской теме в творчестве Пришвина см.: М. Ф. Пахомова. Пришвин и Карелия. Петрозаводск, 1960.

Показать величие этого движения, полного борьбы и порывов, воссоздать не только события, но и сложную эволюцию народной психологии — от идеалов, воплощенных в рунах «Калевалы», до современного сознания строителей коммунизма — вот задача исторического романиста, выполняемая, разумеется, не в одном романе.

Здесь не обойтись лишь одними внешними приметами — ни социальными, ни национальными. Едва ли не каждый карельский писатель пытался украсить свои произведения некоторыми деталями «местного колорита», отчасти составившими уже своего рода ходячий литературный аксессуар. Прибегали и к фольклорным образам, и к карельским именам героев, и к спасительной, но удивительно односложной констатации того факта, что прежде «карел кору ел горькую». Но как бы усердно ни упоминались в стихах и прозе «Калевала» вместе с чудесной мельницей Сампо, сколько бы раз ни повторялась горькая правда о коре, этого еще недостаточно для создания национальных характеров, национального романа, повести, драмы. Персонаж не станет более национальным оттого, что автор назовет его не Михаилом, скажем, а Михкали. Нужно еще кое-что, и это «кое-что» начинает уже появляться, ко всеобщей радости, в некоторых произведениях наших авторов.

Писатели обратились к более детальному описанию народного быта, исторического и современного, их книги носят след более глубоких наблюдений над особенностями народного мышления, с учетом происходящих в нем сдвигов; в ряде героев намечаются уже черты определенного национального типа, более разнообразными становятся изображаемые характеры, обусловленные социально без той лобовой прямолинейности, какая встречалась прежде.

Наша критика уже писала об «этнографизме» в историческом повествовании Н. Яккола «Водораздел». Мнения разделились. Одни одобряли, другие осуждали, или, по меньшей мере, предостерегали автора от чрезмерных увлечений. Но в принципе «этнографизм» не противопоставлен литературе. Вспомним Гоголя, из финской литературы Киви — с каким тщанием изучали они народные обычаи, одежду, поверья, сколько в их произведениях старинных легенд и преданий, картин народного быта, подчас не заключающих в себе, казалось бы, никакой особой идеи, но придающих повествованию аромат действительной жизни. Все дело в соблюдении художественной меры в каждом конкретном случае. Неменьшую роль здесь играет авторский взгляд на вещи. Когда Лаури Ханникайнен описывал карельскую деревню, его прежде всего восхищало то, что там все было как тысячу лет назад, как «во времена Вайнямейнена». Подобный восторг был бы более чем странным у советского писателя, как бы его ни покоряла поэтическая прелесть древних рун. Для Н. Яккола застой национальной жизни не повод для умиления, а предмет горестных раздумий.

Медленно текут годы в Пирттиярви, один похожий на другой. Самые большие события здесь — неурожай, очередная выплата податей, приезд станового из далекого уездного города. А если с редким пришедшим чело- веком и доходят сюда слухи о мировых событиях, то в головах обитателей деревни они нередко принимают очертания полулегенды, в которой действительность соседствует с вымыслом. Люди эти остались где-то в стороне от столбовой дороги мировой истории, а их собственная история вся в преданиях. Есть предание и об основательнице деревни Татьяне, когда-то плененной шведским королем и затем отомстившей ему. Старики рассказывают, что прежде на этих местах жили саами, которые

¹ Н. Яккола. Водораздел. Повествование. Петрозаводск, 1959.

затем переселились на север, но о которых до сих пор напоминают груды заросших мхом камней — так называемые «саамские очаги». И если внимательно приглядеться, то здесь можно обнаружить не только следы внешних передвижений, межплеменных стычек и бывлой русско-шведской вражды на севере, но и признаки каких-то изменений в духовной жизни людей. Нет, и здесь история не стояла на месте, постепенно изменялись условия, изменялись сами люди, только очень медленно. Старое долго уживалось с новым, в сознании обитателей деревни можно без труда заметить идеологические напластования разных эпох.

Когда у крестьянина пропала в лесу корова, старики по языческой традиции говорили: «леший к себе увел». Люди среднего поколения, напротив, видели в этом кару божью, ниспосланную крестьянину за то, что он не соблюдал православных постов. А мальчик Хуоти с детской откровенностью, хотя и не без страха за последствия, твердит, что леших не бывает, а корову просто задрал медведь.

Примечательной фигурой как в повествовании, так и в пьесе, написанной по его мотивам, является бабка Маура. Усердно молясь православным иконам и строго требуя от всех соблюдения правил христианского благочестия, она в то же время и «язычница» — почитает разных духов, приносит им жертвы, помнит заговоры, готовит разные таинственные снадобья, вроде настоя «на щучьем сердце, мужском поте и стружках медной монеты», которым поила роженницу Дарью, свою невестку. Приверженность к старине имеет у Мауры социальный оттенок. Весь прежний уклад жизни мил ее сердцу, и воспоминания о «добром старом времени» звучат в ее устах как горький упрек новому поколению, развращаемому страстью «иметь». Возмущаясь тем, что «ныне всем народом копейка правит», Маура с бесконечной нежностью рассказывает о годах своей молодости, когда карельская деревня жила еще относительно тихой патриархальной жизнью, когда не совсем распались еще родовые связи и большая патриархальная семья с видимой общностью интересов всех ее членов. «Три рода, три больших избы было прежде в нашей деревне. Всем народом пожогни жгли да заморозки с болот гнали. По тридцати пяти душ под одной крышей жило. Было тут едоков! Но и работников хватало! А нынче что? Ссоры да распри одни — сын с отцом грызется, отец с сыном не поладил, ну и делятся, новую избу рубят — стариков и на новоселье не всегда зовут. Здоровущие мужики коробейничать подаются, чтоб деньгу зашибить, не боится и грех на душу принять».¹

Автор показывает, что даже в самых глухих карельских деревнях дает уже о себе знать процесс социального расслоения крестьянства. Богатый Хилиппя опутал бедняков долговой кабалой, заставляет их работать на себя, самовластно пользуется общинными водоемами, за бесценку берет у односельчан разные товары. Когда-то Хилиппя коробейничал наравне с другими, но потом понял, что от коробейничества не разбогатеешь. Его земляк, купец Сергеев, переселившийся в Финляндию, надоумил его заняться более крупным делом — поставлять ему, купцу, дичь, закупая ее у жителей деревни. Таким путем и разбогател Хилиппя, отсюда берут начало и его связи с финляндскими инициаторами «Союза беломорских карел». Финляндские «гости» отнюдь не довольствуются только платоническими восторгами по поводу своеобразной экзотики этого глухого края, где еще сохранились древние песни и остатки старинных обычаев. Они мечтают по-своему разбудить

¹ В приводимом варианте слова Мауры цитируются по пьесе: Т. Ланкинен, Н. Яккола. Глушь пробуждается. Петрозаводск, 1958, стр. 20. В повествовании (стр. 13—14) они даются несколько иначе.

эту глушь, сделав ее доступной для широкого проникновения финляндских капиталов. Русские купцы и лесопромышленники, по мнению финляндских предпринимателей, не умели поставить дело на европейскую ногу, а главное, они были прямыми соперниками, которых нужно было как-то вытеснить, и здесь финляндским идеологам пригодились национальные мотивы: финны были для карел родственным народом, а русские «чужими».

Но именно русская революция создала предпосылки для автономии Карелии, автономии социалистической, а не буржуазной, о которой, в лучшем случае, помышляли карельские националисты и их финляндские союзники. В своем повествовании Н. Яккола показывает, что еще до Октябрьской революции передовые представители русского народа распространяли в Карелии новые веяния, идеи революционной борьбы против социального и национального угнетения. С одним из этих людей столкнулся в тюрьме и Поавила, бедняк из Пирттиярви, самовольно открывший казенный склад с хлебом, чтобы спасти от голодной смерти свою семью и односельчан. Здесь в тюрьме карельский крестьянин впервые услышал от питерского токаря, большевика Михаила Андреевича, о революционной партии русских рабочих, о том, что и царские власти, и русские лесопромышленники, и карельские богатеи — это общие враги, для борьбы с которыми угнетенные всех национальностей должны объединиться.

Октябрьские события 1917 года стали известны и в далекой Пирттиярви. Хотя на первых порах, как замечает автор, жизнь в глуши мало чем изменилась — люди по-прежнему обрабатывали свои поля, охотились и ловили рыбу, но их думы и ожидания все более связывались с исходом великой борьбы в России. Чтобы показать эпизоды этой борьбы и в какой-то мере передать динамизм эпохи, во второй книге своего повествования автор описывает события не только на берегах Пирттиярви, но и «в других местах», что отражено уже в заглавии книги. Это стремление вполне естественно, но оно не получило достаточного художественного воплощения. Критика уже отмечала, что вторая книга слабее первой.

Одна из бед многих карельских писателей-прозаиков и поэтов состоит в том, что они чаще всего спешат изложить результаты сложных процессов, психологических и социальных, вместо того, чтобы художественно воспроизвести их в моменты наивысшей кульминации. Изменение строя чувств и мыслей человека может подготавливаться медленно, словно исподволь, и, в зависимости от конкретного художественного замысла, писатель может описывать этот «подготовительный период» с разной степенью детализации. Но в какой-то момент неизбежно наступает духовный кризис, исход которого может быть различным, но который как раз и привлекателен для художника, если только он хочет раскрыть характер своего героя в наиболее существенных его проявлениях. У каждого бывают эти моменты «борения страстей». Каким бы идеальным ни был герой, жизнь не стоит на месте, она вносит свои коррективы даже в те убеждения, которые еще вчера представлялись безупречными, а отказ от былых верований, если они были по-настоящему глубокими, никогда не проходит без душевной борьбы, без того, чтобы в человеке не раскрылось все благородное, все лучшие его нравственные качества.

Драматизм революционной эпохи не вполне ощутим и в повествовании Н. Якколы. Здесь сталкиваются друг с другом представители разных социальных сил, но в художественном отношении намеченные коллизии не до конца исчерпаны. Во второй книге автор стремится к боль-

шей экспрессивности и лаконизму, чем в первой, но поскольку повествование развивается преимущественно в плане констатации, а характеры разработаны недостаточно, то внимание читателя рассеивается, ему трудно сосредоточиться и удержать в памяти и лица, и общую картину. Той целостности представления, какая создается при чтении первой книги, здесь уже нет.

В пьесе «Глушь пробуждается»¹, написанной Н. Якколой совместно с Т. Ланкинем по мотивам «Водораздела», уже по законам самого жанра потребовалась значительно большая концентрация материала, большая определенность характеров и четкость сюжетных линий, с перегруппировкой некоторых эпизодов и введением новых. По сравнению с повествованием эта пьеса, на мой взгляд, более совершенна. В ней достигнута естественность развития драматического действия, логическая его последовательность. Характеры отличаются своеобразием. Степенного и деловитого Поавила, с его серьезным отношением к жизни, не перепутаешь с балагуром Хуотари, умеющим облегчить себе душу песней и веселой шуткой. Привлекательна также своенравная, неуступчивая Сандра, мечтающая о тихом семейном счастье, полная достоинства и способная отстоять свою любовь. В Хилиппа подчеркнута не только жажда богатства и власти, не только презрение к деревенской голытьбе и лесть сильным мира сего, но и другая сторона его характера: под воздействием любви в нем пробуждается «широкая натура» купца, готового щедро истратиться на желанную для него женщину, чтобы разодеть ее в шелка и затем похвастаться перед финскими богатеями своей «карельской царевной».

Большую идейную нагрузку в пьесе несет образ русского политического ссыльного Ивана. Вопреки наговорам властей, жители деревни видят в нем честного человека, уважающего труд и обычаи тех людей, в чью среду его забросила судьба. Они не верят, что такой человек мог быть преступником и убийцей. Но при всем их уважении к нравственным его качествам, им долго остаются непонятными его политические убеждения. Нужны были жестокие уроки жизни, чтобы карельские бедняки постепенно стали прислушиваться к новым для них идеям непримиримой классовой борьбы и возвысились над патриархальными представлениями о гуманности и справедливости. Используя каждый случай столкновения интересов бедноты и богачей, Иван терпеливо разъясняет сущность господствующих общественных отношений. Правда, некоторые коллизии авторы пьесы решают облегченно. Слишком водевильно выглядит, например, эпизод с переодетым в медвежью шкуру Хуотари. А в сцене ареста Поавила, разуверившегося отчасти в своих упованиях на «законность» и совершившего первый шаг по пути активного сопротивления угнетателям, нет настоящего драматизма, хотя она, по авторскому замыслу, должна быть кульминацией пьесы.

Несколько искусственным, с точки зрения логики развития характера, представляется заключительный монолог Мауры, в котором она призывает своих земляков извлечь урок из былых заблуждений.

Тропку мы теперь сыскали,
Новую нашли дорожку,
Чтоб идти по белу свету,
Да нигде не спотыкаться.
Вам не след ходить сутулясь,
В три погибели сгибаться.

¹ Т. Ланкинен, Н. Яккола. Глушь пробуждается. Петрозаводск, 1958.

Вскиньте головы повыше,
Чтоб под стать могучим елям;
Стройным соснам на пригорке,
Да ступайте тропкой тою
Светлой зореньке навстречу.

Старушка Маура, еще недавно печалившаяся об уходе патриархальных обычаев, никак не подготовлена для изречения этого символического призыва идти смело вперед по «новой тропке» классовой борьбы. Призыв этот скорее принадлежит не ей, а Ведущему, если бы таковой имелся в пьесе и если бы это не переключало ее из реалистического плана в условный.

3

В романе А. Тимонена «Родными тропами» есть беседа двух старых карелок — Яковлихи, матери Вейкко Ларинена, и Теппанихи, ее соседки. Для старушек, весь век свой проводивших в деревне, нынешняя их жизнь в райцентре непривычна, они не могут забыть о былых днях, и вокруг этой темы неотступно вертятся их мысли. Заведомо зная, что все рассказываемое ею неправда, Теппаниха вспоминает о том, как много раньше было «сига да ряпушки», сетей и лодок в доме и как ее жених приехал свататься на паре бойких коней. Собеседница поддакивала ей во всем, хотя, как пишет автор, «Теппаниха и сама понимала, что Яковлиха помнит, как все было, но что она могла поделаться с собою, раз ей так хотелось приукрасить прошлое. Свою ушедшую молодость вспоминали старушки, а не сигов и лошадей, которых у них и в помине не было. Они угрюмо поглядывали на желтоватую песчаную грудь перед окном, и им невольно вспоминался синий простор родного озера Сийкаярви. Яковлиху уже давно угнетал полумрак в доме, и она сердито сказала:

— Вовсе заслонили божий день!»¹

При чтении этой сцены невольно вспоминаешь о старушках, с которыми мне довелось рыбачить на пустынных северных озерах. Им обеим уже под семьдесят, но это на удивление крепкие еще люди — так сохраняются только крестьянки. Ничем не выдавая своей усталости, они способны часами сидеть на веслах или тащить тяжелые кошель с грибами, и если вы несете с ними равную ношу, только чувство неловкости побуждает вас не отставать и не просить передышки. Женщины эти с детства росли вместе, и одна из них до сих пор зовет свою подругу как в детстве: Дуня. А в Дуне и впрямь сохранилось что-то девичье — в ее звонком напевном голосе, в ее непосредственном восприятии жизни и умении рассказывать о ней так, что даже самые обыкновенные события приобретают какую-то значительность, окружаются элементами сказочности, оставаясь в то же время правдой, но это уже не правда простого факта, а образное повествование о нем.

Вот и эти старушки не находят себе покоя и, чтобы занять себя, с ранней весны до поздней осени совершают рыболовецкие странствия по окрестным озерам. Берут снасти, запас еды, одежду по сезону и добиваются до одной из рыбацких избышек, которых немало построено по разным местам. Сначала я долго не мог понять, что их больше всего привлекает в этих странствиях. Рыбы они не продают и, хотя клянутся, что сами без нее и недели прожить не могут, едят ее мало, больше дарят близким да соседям. В то же время рыбная ловля для них как будто

¹ А. Тимонен. Родными тропами. Петрозаводск, 1958, стр. 86.

первобытных групповых «коммунальных» хороводных песен, а припев шотландских баллад — остатком хорового припева этих песен. В дальнейшем они насыщались эпическим содержанием, удлинялись, вследствие чего возникли «длинные» баллады без припева. С этим сходен взгляд А. Н. Веселовского, считавшего, что баллада выделилась из весенних хоровых плясовых песен в пору разложения первобытного синкретического искусства и со временем приобрела эпический или лиро-эпический характер.¹

Однако баллады, дошедшие до нас, имеют эпический характер, а припев, как установлено, при самом возникновении был свойственен только части баллад (шотландской балладе), да и он принципиально отличается от припевов хороводных песен, так как связан не с ритмом, а с настроением и содержанием баллады. Вопрос не решен до конца, но большинство ученых склоняется ныне к той мысли, что баллады появлялись уже как эпические (повествовательные) песни, вне связи с обрядом.² Подтверждается это и тем, что имеется много баллад исторического характера, баллад на эпические сюжеты, баллад — переделок рыцарских романов, которые уже в момент возникновения никак не могли восходить к хоровым обрядовым песням. В соответствии с этим народная баллада считается изначально эпическим, повествовательным жанром, и разговор идет лишь о степени лирико-драматической окраски баллад.

Выясняется также, что баллада — явление стадийно позднее по отношению к эпосу. На это указывает и характер эпических сюжетов, использованных в балладах, которые оказываются позднейшими переделками эпоса или стихотворных вставок в прозаические саги.³

В связи с этим достигнуто согласие относительно времени возникновения баллад, которое устанавливается даже по самим сюжетам. Так, английские баллады, наполовину состоящие из исторических, не знают завоевания Англии в 1066 году; история, известная балладам, начинается на два-три века позже. Исследователи самых разных направлений датируют появление баллады XIII—XIV веками. В. М. Жирмунский в докладе на съезде славистов осенью 1958 года, обобщая итоги исследований по сравнительному изучению эпоса, говорил: «Рядом с рыцарским романом на смену героическому эпосу на Западе приходит одновременно с XIII—XIV века народная баллада».⁴

Наоборот, по вопросу о том, в какой социальной среде возникла баллада, разгорелись жаркие споры. Баллада объявлялась профессиональным творчеством бардов и менестрелей, аристократическим искусством, спустившимся в народную среду, осколком рыцарского романа, приспособленным к вульгарным вкусам толпы и т. д. На таких позициях стоят, например, У. Кортхоуп, заимствовавший эту теорию от Наумана, американская исследовательница Л. Паунд и др.⁵

¹ А. Н. Веселовский. Историческая поэтика. Л., 1940, стр. 200 и след.
² В. М. Жирмунский. Английская народная баллада. «Северные записки», 1916, октябрь, стр. 98.

Хотя в балладе и есть черты, которые можно возвести к первобытной синкретической песне-пляске, «но к балладам реальным, дошедшим до нас, эта теория не относится. В своей конкретной форме они не претендуют на такую древность».

³ Ирландские саги. Ред. А. А. Смирнова. М., Academia, 1929, стр. 6, 17 и след.; см. также: «Сага о волсунгах». Перевод, предисл. и примеч. Б. И. Ярхо. М., Academia, 1934, стр. 82 и след.

⁴ В. М. Жирмунский. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса. М., 1958, стр. 125.

⁵ В. Ярцева. Проблема баллады в англо-американской фольклористике.

Однако эти заявления, хотя и имеют вид внешнего правдоподобия (герои баллад весьма часто — рыцари и леди), разбиваются при непосредственном изучении материала, так как баллады обнаруживают чисто народные взгляды, вкусы, привычки. Народный характер баллад доказан трудами большинства исследователей.

Народный характер баллад подтверждается отсутствием в них личного авторского начала, особой народной объективностью повествования и наличием в них народных поверий, обычаев, пережитков, языческих воззрений. Вопрос этот освещался Л. Уимберли и другими учеными¹. Наличие в балладах старинных народных верований современные болгарские фольклористы считают одним из коренных жанровых свойств².

То, что в балладах в качестве действующих лиц выступают многочисленные представители правящего класса, еще не говорит о классовой принадлежности данного жанра, ведь и в народных сказках, например, Иван-царевич в качестве главного героя — весьма частое явление. Такое выведение героев из среды правящих кругов является общей чертой народного искусства средневековья.

В вопросе о времени угасания балладного творчества все исследователи «классической» баллады сходятся на том, что это — XVII век.

Общие свойства жанра англо-шотландской баллады раскрыл и обобщил В. М. Жирмунский еще в 1916 году. В балладах, — пишет он, — «передаются не рассуждения по поводу событий, а самые события и страсти, в непосредственной красочной и художественной форме. В событиях проявляется индивидуальность действующих лиц, первобытная, несдержанная в любви и в ненависти, творчески импульсивная и непосредственная»³.

Он делит английские баллады на три группы: баллады о пограничных англо-шотландских войнах, цикл баллад о Робин-Гуде и баллады романтические, во многих из которых содержатся элементы чудесного и сказочного: эльфы, королева фей, оживающие мертвецы и проч. Сюжеты английских баллад вообще разнообразного происхождения: есть бродячие сюжеты, сюжеты из классических авторов, средневековых поэм, христианских легенд. «Но не сюжеты, — продолжает В. М. Жирмунский, — представляют характерное отличие баллады как поэтического рода, а своеобразная художественная форма». Баллада — «произведение эпическое с сильной лирической и драматической окраской». Повествование «развертывается в каждый отдельный момент времени как лирическое настроение, как драматический диалог»⁴.

«Рядом с этим, для балладного повествования характерна отрывочная, фрагментарная форма, начинающаяся без вступления, с самого действия, не вводящая и часто даже не называющая действующих лиц и место действия, перескакивающая от одного момента действия к другому, от подъема к подъему, без постепенного перехода, без обозначения промежуточных ступеней развития. Эта особенность, объясняющаяся происхождением баллады из устного творчества, дает простор фантазии слушателя, лирически неопределенному вчувствованию в незаконченные факты повествования и в этом смысле была усвоена поэтикой романтической школы»⁵.

¹ В. Ярцева. Проблема баллады в англо-американской фольклористике.

² Българско народно поетично творчество. Съст. доц. Цветана Романска-Вранска. София, 1958, стр. 59; см. также: Слънки из невиделица. Съст. Божанъ Ангеловъ и Кристо Вакарелски. София, 1936.

³ В. М. Жирмунский. Английская народная баллада, стр. 91 и след.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

Баллада, указывает В. М. Жирмунский, любит постоянные эпитеты, пользуется приемом эпических повторений (например, посол повторяет слова госпожи). «Но есть в балладе повторения и другого рода: сопровождаемые каждый раз соответствующей вариацией, они как бы передвигают повествование со ступени на ступень»¹. Пример: девушка просит палача задержать казнь, так как она видит отца, мать, брата и каждый раз надеется, что те спасут ее, и каждый раз обманывается в надеждах, пока не приходит жених-спаситель. Просьбы девушки, ее вопросы к родным, их ответы почти дословно повторяются, но действие идет и напряжение усиливается. Жирмунский указывает, что такое же назначение (усиливать настроение, драматизм баллады) имеет и рефрен, иногда бессмысленный, а иногда «осмысленно подчеркивающий, суммирующий общее настроение баллады, полный лирического настроения, меняющийся сообразно содержанию соответствующей строфы»².

Относительно классовой принадлежности англо-шотландских баллад Жирмунский замечает: «Несомненно одно — баллады не отражают настроения индивидуального автора; они передают отношение к жизни и духовные интересы всего народа». «Баллады — произведения устного творчества»³.

Особенности народной баллады как общеевропейского жанра пытается наметить современный американский ученый Джерулд, опираясь на данные не только англо-шотландских, но и скандинавских, немецких баллад, испанских романсов и баллад других европейских народов, в том числе славянских. Он определяет балладу как повествовательную народную песню, выделяя три основных жанровых признака.

Первый признак — внимание творцов обращено на сюжет больше, чем на описание характеров. Действие сосредоточено в одном эпизоде, предыдущие причины события опускаются, прошлого нет, рассказ начинается сразу с действия, с факта, ведется с минимумом объяснений или дополнений, что отличает стиль балладного повествования от более обстоятельного стиля эпоса.

Второй признак — драматичность баллад. Обязателен кульминационный пункт действия, события передаются в самых напряженных, самых действенных моментах, все, что не относится к действию, убрано. Диалог в балладах посвящен непосредственно действиям, передает и отражает их, увеличивая драматизм. Баллады драматичны, потому что они представляют действия, события, частью которых являются диалоги героев.

Третий признак — объективность повествования, «неперсональность», отсутствие авторского вмешательства. Чувства выражают герои, но не авторы баллад. Когда баллада начинается рассказом от первого лица, это также не есть авторское вмешательство. Первое лицо — герой баллады, а не автор, рассказ часто переходит затем к объективному изложению, а если эта объективность и нарушается, то, видимо, как предполагает Джерулд, это происходит под влиянием лирики.

Наряду с выяснением сущности «классической» баллады, в исследованиях ученых Запада наблюдается тенденция к стиранию границ балладного жанра. Представительница реакционного крыла фольклористов Л. Паунд считает, например, балладой любое краткое стихотворение, распеваемое в виде песни, автор которого забыт или неизвестен. Такое утверждение позволяет называть балладами все современные песни с каким-либо повествовательным содержанием и приводит

¹ В. М. Жирмунский. Английская народная баллада, стр. 91 и след.

² Там же.

³ Там же.

к стиранию границ жанра и потере всякой жанровой специфики баллады. Подобное определение, конечно, не может быть принято в качестве даже приблизительного обозначения балладного жанра.

Работы исследователей «классической» баллады позволяют говорить о наличии определенного общеевропейского жанра народной баллады.

Как же рассматривался вопрос о русской народной балладе нашей дореволюционной фольклористикой? Попытки выделить русские песни-баллады в особую группу начались вслед за выделением группы эпических песен-былин. Термин «баллада» уже употреблялся П. В. Киреевским, однако точного ограничения круга песен, относимых к этому жанру, в XIX веке не было. Показательно высказывание П. И. Якушкина, который помещает баллады в один раздел с лирическими песнями и прибавляет, что некоторые из песен «по своему содержанию, несколько эпическому, принадлежат к области баллад, другие к роду элегий. Впрочем, баллада так легко переходит в элегию и, наоборот, элегия в балладу, что строго разграничить их невозможно, по крайней мере, до времени»¹. Заметно, что Якушкин пользуется литературными терминами. Под «элегией» здесь надо понимать, разумеется, лирическую протяжную песню, и указание на трудность отделить ее от баллады знаменательно.

Термин «баллада» в русской фольклористике укрепился далеко не сразу. Для группы старинных эпических песен, где главные действующие лица именуются князьями, П. А. Бессонов предложил название «княжеские песни». Оно было бы верно лишь в том случае, если бы в фольклоре действительно существовал жанр специальных песен про князей; его, однако, не было.

В конце XIX — начале XX века применительно к балладам укрепилось другое название: «низшие эпические песни». Низшими эпическими песнями называет баллады и А. И. Соболевский, помещая их в первом томе своего свода. Это название отражало сложившееся мнение, что древняя баллада следует после эпоса и является позднейшей переделкой былины и старших исторических песен; оно не вполне удачно по ряду причин, в том числе и по причине заключенного в нем для нас пренебрежительного эстетического отношения к жанру баллады, как бы худшему, чем жанр былины, хотя слово «низший» здесь было употреблено не в его современном значении, а в значении временной последовательности. Расплывчато и название, предложенное для баллад В. В. Сиповским, — «бытовые песни» (т. е. песни, отражающие быт) — ошибочное уже потому, что нельзя обозначать жанр только по тематическому принципу.

Вопрос о балладе в дореволюционных авторитетных курсах русской словесности рассматривался так: жанры постепенно переходят друг в друга, былина «опускается» в народ, и баллада есть связующее звено между эпосом и позднейшей песней, знаменующее путь фольклора к реализму.

Вот как определяется баллада в курсе М. Н. Сперанского. Указав, что историческая песня падает, опускается до солдатской, он продолжает: «В другой же своей части, составляющей удел широких народных масс, эта песня вместе со старой былиной постепенно превращается в так называемую условно «низшую эпическую» песню. Под этим названием подразумеваем песню повествовательного характера, в отличие от песни лирической, как выражающей преимущественно настроение. Эта

¹ П. И. Якушкин. Сочинения. СПб., 1884, стр. 459.

низшая эпическая песня — прежде всего бытовая: она представляет отражение быта — чаще всего семейного, реже общественного, чаще домашнего, реже государственного; источники этой песни чрезвычайно разнообразны, но, прежде всего, это попытка в художественном обобщении дать пережитое, реальное, иногда изложить поразивший внимание, выходящий из ряда вон случай, иначе сказать: и низшая эпическая песня, подобно казачьей и разбойничьей, реалистична по своему настроению и источникам. С этой-то песней сливается постепенно старшая эпическая песня-былина и историческая песня, или уступая ей сюжеты, или же сама обобщаясь и обезличиваясь под ее влиянием»¹.

Подобное мнение еще раньше высказывал В. В. Сиповский. Бытовые песни, пишет он, «принято называть низшими эпическими в отличие от высших эпических — былины и исторических песен. Содержанием этих песен служит обыкновенно какой-нибудь эпизод из частной жизни... Все подобные произведения очень важны в историко-литературном отношении. Это народные баллады, поэмы, повести в стихах — первые проблески народного романа. В них много драматизма, много движения и страсти; действующие в них лица... люди простые, обыкновенные — «добрые молодцы» да «красные девушки», «старые мужья» да «молодые жены», «злые свекровки» и «несчастные невестки». Между тем, сколько страданий и радостей вокруг этих обыкновенных людей! Распространение этих песен по всей России — там, где давно замолкла старая былина, ясно указывает нам тот путь, по которому идет поэтическое развитие народа: от образов религиозных, сказочных, фантастических надземных — к земным героям и, наконец, к людям обыкновенным. Это — путь к реализму, путь, пройденный и изящной литературой и живописью»².

Это во многом верная и добросовестная констатация фактов. Но сама мысль о постепенности изменения художественных форм затрудняет возможность наметить границы того или иного жанра. Кроме того, такое представление о развитии спорно по самому существу, так как не всегда развитие происходит эволюционным путем. Затем, ошибочно представлять развитие искусства как постепенный ход к реализму. Разумеется, каждый предшествующий этап развития подготавливает последующий, однако, можно легко доказать, что движение к реализму отнюдь не прямолинейно и что подчас художественные явления, ближе стоящие к нашей эпохе, менее реалистичны, чем предыдущие (Шекспир и классицизм).

Кроме того, вопрос, поставленный Якушкиным, оказался неразрешенным и здесь. Сиповский, например, прямо оговаривается, что он в своем изложении от баллады незаметно переходит к лирике; баллада так и не была отделена от лирической песни.

Несколько раньше И. Н. Жданов³ к анализу трех старинных баллад: «Мать князя Михайлы губит его жену», «Князь Роман жену терял» и «Князь Роман и Марья Юрьевна» пытался применить методику исторической школы. Применительно к балладам эта методика выказала свою полную несостоятельность особенно ярко. Жданов, сопоставив героев названных баллад с одноименными русскими князьями, в конце концов пришел к выводу, что никаких реальных исторических воспоминаний в названных балладах не сохранилось, и единственное, что связы-

¹ М. Н. Сперанский. Русская устная словесность. М., 1917, стр. 355.

² В. В. Сиповский. История русской словесности. Изд. 4. Ч. 1, вып. 1. 1909, стр. 104—105.

³ И. Н. Жданов. Русский былевой эпос. СПб., 1895.

вает их с историческими фактами — это имена героев. Добавим, что имена Михайлы и Романа встречаются в целом ряде самых различных песен.

Итак, в разработке теории русской народной баллады до революции не было сделано, по сути, ничего. Не было дано определение жанра, не исследованы ни форма, ни происхождение баллад, даже не выяснен круг песен, которые можно называть балладами.

Несколько больше было сделано собирателями и издателями. Вместе с другими песенными жанрами баллады собирались и публиковались то в эпических сборниках, то среди лирических, «семейных», «беседных» и прочих песен. Однако и здесь сказывалось отсутствие ясного представления о жанре. Так, П. Н. Рыбников и А. Ф. Гильфердинг балладам уделяли сравнительно мало внимания. Первым большое количество старинных баллад собрал А. Д. Григорьев, да и то благодаря принятой им системе сплошной записи эпических песен. Сам он не считал эти песни балладами. В семитомном своде песен Соболевского баллады, как уже сказано, занимают первый том. Н. П. Андреев справедливо критиковал разноречивость в определении жанров Соболевским: тут и тематический принцип, и выделение по художественным особенностям, и по тону повествования, благодаря чему балладные сюжеты могли оказаться в разных отделах¹. Однако большой художественный вкус и чувство стиля дали возможность Соболевскому выделить в первый том именно балладный материал, хотя и с некоторыми вкраплениями песен других жанров.

Так обстояло дело с изучением и изданием русских народных баллад до 1917 года.

В первые годы после Великой Октябрьской революции изучение баллад прекратилось и возобновилось много позже, уже в тридцатые годы, когда появился до сих пор единственный, посвященный балладам, сборник В. И. Чернышева со вступительной статьей Н. П. Андреева — «Русская баллада».

В теории литературы к тому времени существовало только определение литературной баллады как «фабулярного стихотворения», данное Б. В. Томашевским². Это определение крайне расплывчатое, так как Томашевский пытался отыскать термин, подходящий ко всем жанрам баллад, народных и литературных. Фабулярность, повествовательность, действительно характерна для баллады, но она характерна и для всех жанров эпических песен без исключения и не может быть поэтому названа основным признаком баллады. Кроме того, Томашевский давал свое определение применительно к литературе и на материале литературы.

Теоретические предпосылки составителей и практическое «наполнение» сборника «Русская баллада» необходимо разобрать специально, так как до настоящего времени это единственное специальное и потому авторитетное издание.

Придется забежать вперед и дать конспективную характеристику жанра русской баллады и его отличий от эпоса, генетически предшествовавшего балладному жанру, и от лирики, следующей после баллады. Трудно давать определение прежде детального анализа материала³, но

¹ Русская баллада, стр. XIV—XV.

² Б. В. Томашевский. Теория литературы. Поэтика. М.—Л., 1927, стр. 190 и след.

³ Известная работа в этом отношении нами проделана применительно к несколькими популярными сюжетами. См. статью в настоящем сборнике (стр. 92), а также исследование баллады «Дмитрий и Домна» в кн.: «Русский фольклор». Материалы и исследования. IV. М.—Л., 1959, стр. 80—99.

для обоснования последующей полемической части статьи это необходимо.

Баллада — повествовательная, эпическая песня, причем ее повествовательность, «сюжетность», подчеркиваются отсутствием описания внешности и переживаний героев, предыстории конфликта, авторского отношения к происходящему — пояснений, морализации. Рассказ строго объективен. Действие баллады сосредоточено на одном эпизоде, одном конфликте. Баллада, вместе с тем, всегда драматична. Конфликты в ней разрешаются в резких столкновениях, передаются самые динамичные узлы событий, развит диалог, динамика действия усилена композиционным приемом повторения с нарастанием. В балладах использованы: средневековая символика, аллегория, народные поверья, также усиливающие драматизм действия.

Главное отличие баллады от эпоса заключается в принципе типизации и в способах изображения человека. Эпос создает образы чрезвычайно масштабные, преувеличенные; образы эти, получая самостоятельное значение, кочуют из быliny в быlinу. Эпос «общенароден» и оптимистичен. Баллада же решительно отказывается от эпического преувеличения, обращается к индивидуальной, частной судьбе, к трагическому в жизни. Способом типизации в балладе является сюжетная коллизия, а не образ. Герой баллады не может быть «оторван» от сюжета. Баллада сделала достоянием искусства новые трагические противоречия общественной жизни, неизвестные эпосу.

Лирическая песня приносит с собою эмоциональный характер изображения действительности, авторское переживание, оценку события действующим лицом — героем песни. В балладе этого нет. В песне соответственно меняется композиция, описание начинает преобладать над действием. Сюжет заменяется картиной. Все это позволяет сравнительно легко отличить лирическую песню от баллады.

Как уже говорилось, авторы сборника «Русская баллада» столкнулись с полной неизученностью вопроса на русской почве. Сверх того, над ними тяготело непреодоленное еще в 30-х годах наследие вульгарного социологизма в фольклористике и литературоведении.

Настораживает уже общее определение баллады, данное авторами сборника: «Мы можем ориентировочно определить песни-баллады как песни с четко выраженным повествовательным содержанием (то-есть эпические — в этом смысле слова), отличающиеся от былин, исторических песен и духовных стихов отсутствием характерных для этих видов специфических особенностей»¹. Не говоря уже о том, что и названные жанры не совсем ясны в своих границах, такое определение жанра баллады явно недостаточно. На его основе нельзя ничего решить, так как невозможно определить границы балладного материала.

Характерно замечание В. И. Чернышева в предисловии: «Мы не можем установить в фольклорных памятниках данного рода такой творческой деятельности, которая была бы определено направлена на создание произведений, литературные свойства которых определялись бы известным содержанием и формой и были бы такими же «балладами», которые возникли в искусственной художественной литературе».

Но почему в наших народных балладах надо отыскивать литературную, заимствованную с Запада, форму?!. Понимая под названием «русская баллада», — продолжает автор, — ...группу повествовательных песен, мы не даем дальнейшего их определения как особого литератур-

¹ Русская баллада, стр. XVII.

ного рода, а просто выделяем из всего огромного русского песенного репертуара подходящий к данному понятию материал»¹.

Что же это за материал? «...С одной стороны, это эпические песни, вошедшие в сборники былины, — замечает автор, — с другой — немалая часть повествовательных песен вошла в песни обрядовые, больше-всего хороводные»².

Вот тут уже и сказалась расплывчатость термина «повествовательная песня». Следовательно, перед нами две группы песен: эпических, — с одной стороны, хороводных (обрядовых), — с другой.

Можно ли относить хороводные песни к балладам? Вряд ли. У хороводных песен своя поэтика, приспособленная к движению, к пляске. Композиция и сюжет такой песни, будь она даже «повествовательной», будь она даже когда-то в прошлом балладой (могут быть и такие переходы одного жанра в другой), всегда примут специфический «облегченный характер»; драматическое напряжение, кульминация исчезнет, рассказ приобретет картинность. Повествование в хороводной песне распадается на ряд отдельных картин, как бы нанизываемых на общую нить и подчиненных движению хоровода. Между тем общим у всех исследователей баллад является указание на драматизм, напряженность, сжатость и стремительность повествования этого жанра. То же замечает и Н. П. Андреев во вступительной статье к сборнику.

С точки зрения В. И. Чернышева песни № 6 («У Ивля Ивлевича было семь дочерей») и № 76 («Милая предлагает другу заложить ее») — испорченные баллады, получившиеся в результате переделки в хороводные «совершенно неуместные вставки»³. Не вернее ли, однако, эти песни считать тем, чем они являются, т. е. хороводными песнями?

Припевы, обязательные в хороводных песнях (обычно «люли — люли»), совсем не характерны для эпических баллад, если только специально не отыскивать в русском фольклоре форму шотландской баллады. Но даже и в этом случае мы увидим разительное отличие баллад от хороводных песен. Припев в шотландской балладе всегда окрашен эмоционально и служит для усиления драматизма баллады, будь он даже чисто звуковой⁴ и тем более тогда, когда припев сохраняет смысловое значение⁵. Далее Чернышев говорит, что сама по себе «эпическая» песня-баллада — «голосовая, протяжная или скорая песня», распевавшаяся вне обряда, на «беседах». Поэтому в жанр баллады можно

¹ Русская баллада, стр. V—VI.

² Там же, стр. VI.

³ Русская баллада, № 6: «Держите, ловите, хватайте ее!» и № 76: «Моему дружку было давно сказано, давно сказано — ему наперед идтить, наперед идтить, ему хоровод водить, хоровод водить, ему песни запевать, песни запевать, ему девок выбирать» и проч.

⁴ There were three rauens sat on a tree,
Downe a downe, hay dawne hay dawne
There were three rauens sat on a tree
With a downe,
There were three rauens sat on a tree
They were as black, as they might be
With a downe derrie, derrie, derrie, downe, downe.
Child, I, 26.

Припев как нельзя лучше подчеркивает мрачный, зловещий колорит баллады.

⁵ Багряты пеней звенья удил,

На заре, на заре.

— Ко мне ли, мой жених, так спешил?

Сквозь гром и дождь.

— К сестре твоей невеста моя,

К малютке Ненси я спешил.

Злая судьба, минуй меня!

А. Глоба. Запад. М., 1936 («Сестры — соперницы»); см. также: Child, I, 10.

включить и те лирические протяжные песни, в которых имеется повествовательный элемент.

Так и получилось. В сборник попали настоящие лирические песни, например: «Вниз по матушке по Волге», «Ты, взойди, взойди, солнце красное» и другие. Говоря о принципах отбора материала, Чернышев указывал, что в сборник включались песни: а) с развитым повествованием и сюжетной значимостью; б) ясные и полные по тексту; в) художественные. При этом соблюдение первого принципа встречало затруднения, как пишет автор, так как первые два качества не всегда присущи русской песне. «В ней картина часто преобладает над рассказом, в ней во многих случаях выступает скорее живописец, чем повествователь, в ней нередко мало эпического движения. В этом отношении наша песня во многом уступает нашей сказке... Как на недостаточные по сюжетному развитию, укажу на самые известные русские песни (названы выше. — Д. Б.)... в них во всяком случае нет полного эпического повествования с завязкой, содержанием и развязкой. Они дают воображению почти что одну картину, не смещающую и не заменяемую другими. Однако все это наш жанр, не лирика, все это имеет право на внесение в сборник баллад»¹.

Перед нами довольно ясное определение именно лирической песни, и вдруг неожиданный вывод — это не лирика.

Надо сказать, что сборник составлен без всякого внимания к музыкальной стороне песен. Если же привлечь музыку, «душу» песни, разницей в подборе текстов поразит еще более. Стилистическая разница текстов, впрочем, и так очень велика. Деление по тематическим разделам перемешивает песни разных эпох.

Н. П. Андреев во вступительной статье к сборнику подвергает подробному анализу его материал, для чего располагает песни по времени их возможного исторического возникновения. Однако этот анализ исходит из принятого при составлении книги расплывчатого определения баллады, и вот появляются группы баллад, относящихся: а) к дофеодальной эпохе; б) к феодальному и крепостническому периоду; в) к эпохе капитализма.

Наиболее серьезные возражения встречает здесь самый первый раздел (см. в сборнике раздел IX). К нему, например, отнесена песня № 246 «Змей Горыныч и княгиня». Но разве нельзя доказать, что это поздний осколок древней былины? В песне № 246, 247, в мотиве обращения в деревню, автор видит сохранившиеся следы первобытной мифологии. Однако где же здесь мифология? Скорее перед нами — вера в колдовство, характерная для всего периода феодализма, и средневековая аллегория. Такой же средневековой аллегорией веет от образов Горя и реки Смородины (№ 246—268); автор и их относит к дофеодальным образам. Если некоторые мотивы и образы и можно возводить к мифологическому сознанию (например, образ Горя), то они настолько переосмыслены, что относить песни, их включающие, к песням «арханчным по содержанию и образам» и помещать их в особый раздел нет никакого основания.² Мифологический мотив как будто бы содержится в песне, где девушка называет себя дочерью солнца и месяца (№ 254). Но не проще ли считать, что перед нами развитый до предела художественный образ-уподобление? Песня о жестокой мести девушки рассердившему ее молодцу

¹ Русская баллада, стр. VIII—IX. Разрядка В. И. Чернышева.

² Русское народное поэтическое творчество. Т. I. М.—Л., 1953, стр. 459—462; Б. Н. Путилов. Песня «Добрый молодец и река Смородина» и «Повесть о Горе-Злочастии». «Тр. Отдела древнерусской лит-ры Ин-та русск. лит-ры АН СССР», XII, М.—Л., 1956.

(из косточек делает терем и кровать, из головы — ендову, из суставчиков — стаканчики, из крови — вино, и т. п., пригласит гостей и загадает им загадку: «Во милом сижу, из милого пью» и т. д., № 255) связана, якобы, по мнению Н. П. Андреева, с первобытным укладом жизни. Однако перед нами картина, далекая от всякой реальности, в том числе и доисторической, образец крайнего развития поэтических «загадочных» уподоблений-угроз. Ни о какой первобытной эпохе она не говорит. Кстати, «кровожадность» первобытного человека — в значительной мере плод европейской фантазии. Можно ли также считать песни о кровосмешении наследием дофеодальной эпохи? Моногамная семья, действительно, устанавливалась раньше феодализма, но художественное сознание масс в древности отставало от действительности. Трагического, неисходного звучания кровосмесительной темы зачатую нет в эпосе, где мы как раз могли бы его ожидать, и даже наоборот — эпос еще допускает кровосмешение, когда требуется сохранить мужское потомство рода. Характерный пример мы найдем в саге о Волсунгах¹.

Решаемся утверждать, что напряженный трагизм темы кровосмешения (неизбежные позор и смерть согрешивших) не был свойственен, как правило, искусству дофеодальной эпохи, и резко обозначился уже в искусстве эпохи феодализма, так как огромное число европейских баллад на эту тему подается всегда в очень ясном средневековом оформлении². Что касается мотива сплетающихся деревьев, которые вырастают на могилах погибших влюбленных, то подробный анализ всего относящегося сюда европейского материала привел нас к выводу, что сюжеты, в которых описывается, как двое влюбленных гибнут, убитые или насильно разлученные, после чего на их могилах вырастают деревья, сплетающиеся ветвями, появляются уже на закате героического эпоса, собственно после эпоса, и характерны именно для жанра баллады, а по времени соответствуют эпохе феодализма. Таким образом, неубедительно само наличие раздела баллад с чертами дофеодального сознания и быта.

В статье содержится много ценных мыслей, вместе с тем она вызывает много возражений. Так, Н. П. Андреев замечает, что именно «оформление» дает возможность определить признаки жанра, но анализирует материал исключительно по его содержанию.

Анализ других балладных разделов, названных Андреевым, также является спорным. Исследователь приходит к выводу, что материал разнообразен по происхождению и по стилю. Но можно ли совместить стилистически разные произведения в пределах одного жанра, понимая под стилем совокупность коренных художественных признаков группы произведений? Нельзя принять и заключительного вывода статьи о том, что основная часть баллад создавалась в XVII и XVIII веках, т. е. тогда, когда классическая баллада на Западе уже умирала. Сходные художественные явления возникают на сходных ступенях развития. Россия XVIII столетия мало отличалась от большинства европейских стран, и наша народная культура в это время претерпевала почти те же изменения, если не считать окраинных областей, сохраняющих более древние формы быта и культуры. Во всяком случае, именно к XVII—XVIII векам относится развитие протяжной лирической песни, стадийно сменяющей древнюю балладу.

Что же выясняется в результате всех этих противоречий и неясностей? Обратимся к сборнику.

¹ Сага о Волсунгах. Перевод, предисл. и примеч. Б. И. Ярхо. Academia, 1934, стр. 109—113.

² См., например Child, I, 14, 16; II, 50, 51, 52; III, 57.

Первый раздел — «Песни, примыкающие к сказкам и анекдотам бытового содержания», — состоит из самых различных песен по жанру и времени возникновения. Здесь есть типичные хороводные, плясовые и игровые песни, тексты которых отвечают особенностям поэтики тех жанров, к которым они относятся. Сюда надо отнести № 2 («Ржевские прикащички злы лукавы»); 7 («У Ивля Ивлевича было семь дочерей»); 8 («Ах по мосту, по помосту»); 22 («Ой ты, сад, мой сад, сад зеленый виноград»); 23 («Уж мне надобно сходить до зелена луга»); 26 («У ворот сосна раскачалась»). Никак нельзя назвать балладой шуточную песню № 20 («На речке на Дунае») с припевом: «Матушки!» В этот раздел помещены баллады допетровской Руси: № 11 («Молодец и королева»); 17 («Дмитрий и Домна»); 31 («Братья разбойники и сестра»), подчас переделанные в протяжную лирическую песню — № 5 («Сестра двух братьев»). Имеются здесь также и баллады юго-западного происхождения (например, № 2 — «Казак и шинкарка») и, наконец, песни, созданные в XVIII—XIX веках: № 23 («Молодец в гостях у барышни»); 24 («Холоп и дочь барыни»); 36 («Любила княгиня камер-лакея»); поздние варианты «Ванюши-ключника» и многие другие. Эти песни так сильно отличаются от баллад древней Руси, что никак не могут быть поставлены с ними в один ряд.

Второй — «Песни, относящиеся к войне, бой, дележ добычи, плен и т. п.» — состоит из старинных баллад, песен XVIII века и целого ряда лирических казачьих песен («Завещание раненого», «Казак и конь» и др.), составляющих особую группу песен, из которых только некоторые можно назвать балладами (№ 72—75, «Бегство невольников», «Бегство девушки из плена»), причем возникает вопрос об особой жанровой специфике этих баллад.

Третий — «Песни, относящиеся к старой военной службе», — включает ряд рекрутских лирических и солдатских песен XVIII—XIX веков. Среди них — скоморошья баллада, видимо, XVII столетия (№ 98, «Стрельцы и крестьянин»).

Четвертый — «Песни разбойничьи» — включает целый ряд протяжных лирических песен и разбойничьи баллады (например, № 108—109, «Усы»).

Пятый — «Песни, изображающие бродяжество, дорогу, жизнь и смерть в поле», — почти полностью состоит из протяжных лирических песен, где нет действия, а лишь одна развернутая картина, передающая раздумье лирического героя (например, № 137, «Молодец просит ночлега у кусточка» и др.).

Шестой — «Песни о любви и взаимных отношениях девушки и молодца» — состоит из песен XVIII и, главным образом, XIX столетия. Много «утушных» хороводных песен, а также протяжных лирических (№ 179, «Вниз по матушке по Волге»; 181, «Вечор поздно вечером беседушка шла» и др.). Весь раздел в основном из них и составлен.

Седьмой — «Песни, изображающие семейный быт», — состоит из лирических песен (№ 189, «Калинку с малиною вода поняла»); древних баллад (№ 222, «Князь Роман жену терял»; 223, «Князь Михайло»; 226, «Муж убивает жену по клевете матери»; 227, «Князь убивает жену по клевете старца»), а также более новых баллад (№ 224, «Донской казак убивает жену»).

Восьмой — «Песни, изображающие монашеский быт», — состоит из баллад и из скоморошин.

Девятый — «Песни архаичные по содержанию и образам», — кажется, единственный, который почти полностью состоит из старинных баллад.

Десятый — «Песни, примыкающие к животному эпосу», — состоит из лирических песен, лирических баллад и отрывков былин (зачины), приобретших самостоятельное значение как аллегорические баллады.

Одиннадцатый — «Песни юмористические», — очевидно, должен быть отнесен к лирике. Единство впечатления и тут разрушено смешением скоморошин с более поздними шуточными песнями.

Двенадцатый — «Образцы новейшей баллады» — также не представляет полного единства, да и слишком рознится от прочих, в основном крестьянских, песен сборника. Это песни, главным образом, городские и мещанские, и нельзя объединять их в один жанр с предыдущими.

Большой материал, собранный авторами сборника, вызывает следующие соображения. Ясно, что творчество юга России и казачьей среды сильно отличается от творчества северных крестьян, и разницу эту необходимо учитывать при составлении сборников¹. Древнерусская баллада отличается от баллады XVIII—XIX столетий настолько, что последняя должна быть отделена от нее. Жестокий романс, подражания переводным литературным балладам и новейшее творчество в этом роде должны быть выделены в какую-то свою, совершенно особую жанровую группу. Наконец, лирику и обрядовую песню необходимо решительно отделять от баллады.

Древнейшая из названных ориентировочно групп песен, которую можно с достаточным правом считать балладой, — это группа эпических (близких по метрике к былинам) песен-баллад эпохи допетровской Руси, сохранившихся ко времени развития собирательской работы главным образом на Севере.

Следует учесть, что классическая баллада на Западе прекратила свое развитие в XVII столетии, и, следовательно, названная группа баллад создавалась в России в ту же эпоху, когда на Западе развивалась классическая баллада.

Северные эпические песни-баллады частично исследовались А. М. Астаховой в предисловии и комментариях к ее двухтомному собранию былин Севера².

Помимо большого числа конкретных наблюдений над характером бытования эпических баллад, причинами их популярности на Севере и других вопросов, в «Былинах Севера» установлены следующие закономерности:

Во-первых, былины-баллады (отличающиеся «сжатостью и напряженностью» изложения и драматичностью сюжетов), хотя и не имеют в народе специального названия, однако, самими певцами воспринимаются как особый тип эпических песен. «Баллады почти всюду на Севере называют стихами, поют их на напевы, близкие к стихам, и отличают их как жанр от собственно былины»³. Это дает нам возможность говорить о жанре эпической баллады как об особом жанре, по мнению самого народа.

Во-вторых, материал наблюдений за изменениями репертуара по всему Северу показывает, что баллада особенно распространена там, где эпическая традиция угасает. Это подтверждает мысль о том, что

¹ Это отличие не раз отмечалось исследователями. Б. Н. Путилов, например, писал: «В разработке трех важнейших жанров русского фольклора Север и Юг пошли по разным путям: если на Севере былины, исторические песни и древняя баллада оказались объединенными под знаком эпичности, то в основу единства этих же жанров на Юге было положено лиро-эпическое начало». — Б. Н. Путилов. Песни гребенских казаков. Грозный, 1946, стр. 15.

² А. М. Астахова. Былины Севера. Т. 1. М.—Л., 1938, стр. 34, 37, 40, 45, 49—57, 61, 63, 70; то же: Т. II, М.—Л., 1951, стр. 6. Кроме того, см. комментарии к отдельным сюжетам.

³ Астахова, т. I, стр. 54.

эпическая баллада при всей своей схожести с былиной¹ соответствует иной, стадильно более поздней ступени общественного сознания.

В-третьих, в сборнике сделан ряд наблюдений относительно взаимодействия баллады и эпоса, как раз на материале тех сюжетов, которые перекликаются с эпосом («Алеша Попович и сестра двух братьев»). Обнаружено, что приближение баллад к эпосу (былинная обработка баллад) происходило довольно поздно, на основе воздействия былин на безыменные балладные песни. Это наблюдение чрезвычайно важно для разрешения до сих пор неясного вопроса о том, в какой степени старшая баллада действительно связана с эпосом и происходит от него.

Для позднего периода в жизни старой баллады Астахова отмечает смягчение трагических конфликтов, появление благополучных исходов в ряде баллад, ранее оканчивавшихся трагически («Князь, княгиня и старицы»).

Совсем недавно северные эпические баллады были выделены в особый раздел с кратким теоретическим предисловием в двухтомном издании былин под редакцией В. Я. Проппа и Б. Н. Путилова². Авторы отделяют эпические баллады от былин по признаку отсутствия в них героического содержания, — критерий не вполне точный, почему баллады оказались в двухтомнике в одном разделе с новеллистическими былинами. Однако они указали, в отличие от Чернышева и Андреева, на специфические жанровые признаки эпической баллады. «Сфера ее — преимущественно семейная, частная жизнь людей. Это не значит, что балладе чуждо общественное содержание. Но характерная особенность жанра состоит в том, что большие социальные проблемы, общественные конфликты преломляются в балладах сквозь призму частых личных отношений и судеб»³. Авторы отмечают также драматизм сюжетов баллад, остроту и частое трагическое разрешение конфликтов. По содержанию баллады делятся ими на три группы: баллады времени татарского ига и позднейших татарских набегов; баллады XVII столетия, воспроизводящие социально-бытовые конфликты эпохи (борьба молодца против старого уклада, с частым трагическим исходом — «Горе», «Молодец и королева», «Молодец и река Смородина»); наконец — баллады семейно-бытового содержания, подающие события в заостренной, сгущенной форме, с элементами фантастики. «Можно было бы сказать, — заключают авторы, — что баллады в своей совокупности раскрывают некоторые трагические стороны феодального быта, показывают, какие большие жизненные драмы совершались в жизни людей под влиянием гнетущих норм феодально-церковной морали и феодального быта»⁴. При этом они указывают на своеобразный «оптимизм» трагических исходов баллад, подчеркивающих невозможность сохранения порядков, «враждебных всему подлинно человеческому». Сюжетную немотивированность поступков героев баллад, как злых так и добрых, (отсутствие «пояснительных» вступлений и объяснений причин происходящего) авторы истолковывают как художественное отражение условий

¹ Эпическая баллада целиком сохраняет эпичность былины, повествовательность и «объективность» мерной песни-рассказа, сосредоточивающей внимание на сюжете, лишенной авторского вмешательства в действие. Эпическая баллада перенимает, с некоторыми изменениями, былинный стих, манеру свободного, тонического, нерифмованного и некуплетного эпического повествования. Она, как и эпос, является серьезным эпическим жанром не столько развлекательным, сколько учительным. Поэтому прежде собиратели и исследователи (И. Н. Жданов) затруднялись отделить эпические баллады от новеллистических былин.

² Былины в двух томах. Подготовка текста, вступит. статья и коммент. В. Я. Проппа и Б. Н. Путилова. М., 1958.

³ Там же, I, стр. XVII.

⁴ «Былины в двух томах», II, стр. 169.

феодалного быта с бесправием одних и «немотивированным», бесконтрольным самоуправством других¹.

Характерно, что многие из этих замечаний, сделанных на конкретном материале эпических баллад без ссылок на западные материалы, перекликаются с выводами ученых, изучавших «классическую» западную балладу, что лишний раз подтверждает принципиальное родство нашей древней баллады и «классической» баллады Запада.

Вместе с тем определение жанра баллады в названном исследовании имеет лишь общий характер и нуждается в серьезных дополнениях, которые могут быть сделаны лишь после детального анализа отдельных сюжетов. Не вполне найдена и та грань, которая могла бы отделить эпическую балладу от эпоса, — баллады, как отмечалось, оставлены в одной группе с новеллистическими былинами. Грань эта, по нашему мнению, может быть обнаружена при раскрытии и сопоставлении художественной специфики того и другого жанра.

Поэтому первый вопрос, который необходимо разрешить при конкретном анализе материала, это — в чем основное отличие эпической баллады от былинного эпоса по содержанию и по особенностям художественной системы, для чего необходимо коснуться специфики художественной системы эпоса.

Одна тематика, как правило, еще не определяет жанровой специфики. Разные жанры и направления, даже виды искусства, могут отражать сходные явления жизни. Более важен угол зрения, характер отношения к жизненным явлениям, меняющийся в соответствии с жанром. Разумеется, «характер отношения» определяет и преимущественный выбор для каждого данного жанра тех или иных сюжетов (для эпоса главным образом героических, для баллады — лично-семейных). Но все же основу жанровой специфики составляют не столько особые темы, сколько особое миропонимание, закрепленное в художественных особенностях жанра.

Для каждой художественной системы основным является то, как, какими средствами в ней изображается человек; шире — каков в ней способ типизации жизненных явлений. Изображение человека и вообще жизненных явлений в эпосе отличается характерным преувеличением, крупностью. Необходимо выяснить особенности этого эпического преувеличения, привести его в связь с эпической обрядностью и замедленностью действия, а затем сопоставить былинную художественную систему с балладной. Поскольку баллада лишена эпических преувеличений, а развитие действия в ней стремительно и драматично — то уже одно это покажет нам некоторую принципиальную разницу того и другого жанра. Отличие баллады от лирической песни также правильнее всего искать в разнице способов отражения действительности и изображения человека тем и другим жанром.

Необходимо также выяснить время и место появления наших эпических баллад. На Западе, как мы знаем, баллада появляется в XIII—XIV веках; в русской культуре в этот период также происходят существенные изменения, решительно повлиявшие на искусство.

Споры о народности или ненародности жанра баллады проще всего могут быть разрешены не путем наблюдений над тем, кто изображен в балладах, а путем изучения того, о чем и как говорится в них. Для многочисленной группы баллад, посвященных любовным и семейным конфликтам, необходимо прежде всего установить: как относились

¹ Определение баллады как повествовательной драматической песни см. также в кн.: Б. Н. Путилов: «Русский историко-песенный фольклор XIII—XVI веков». М.—Л., Изд-во АН СССР, 1960, стр. 13—14.

безвестные авторы этих баллад к признанным нормам официальной средневековой морали. Для сопоставлений здесь открывается богатый материал в литературных памятниках средневековья, излагающих нормы морали и быта, официально «утвержденные» церковью и государством, например, в «Домострое». Необходимо выяснить также все прочие особенности «балладного» сознания: любовь к символике, веру в приметы, предчувствия, отражающие в целом народное сознание эпохи средневековья.

Вслед за этим может быть выяснена художественная система баллады. Необходимо заметить еще раз, что наши эпические баллады резко отличны от классической западной баллады именно по своим внешним формальным свойствам (в них нет строфичности, рифм, припева). Интересно также выяснить, как эволюционировал жанр баллады, какими были его взаимоотношения с последующими художественными явлениями; в частности — с поздней лирикой.

После этого можно начать конкретное изучение тех явлений в песенном фольклоре XVIII—XIX веков, которые в собрании Чернышева отнесены к жанру баллады. Здесь возникают вопросы, во-первых, о наличии жанровой группы лирических баллад и их стилистическом определении; во-вторых, об истоках и особенностях мещанского романа; в-третьих, о том, какое место занимают в фольклоре поздние литературные заимствования (переводные баллады и баллады наших поэтов).

Все названные проблемы естественно должны и могут быть решены только на материале конкретного анализа сюжетов, с привлечением всех известных вариантов каждой из баллад.

В. Я. ЕВСЕЕВ

КАРЕЛЬСКАЯ БАЛЛАДА О ГИБЕЛИ ВЛЮБЛЕННЫХ

При изучении эстонских, финских, карельских и русских баллад в них выявляются некоторые общие черты и создается возможность ориентировочно наметить вехи в их развитии. Если эстонско-финская баллада «Мать губит своих дочерей» обнаруживает внешнее сходство с той частью русской баллады «Василий и Софья», в которой изображается мать-отравительница, то карельская баллада «Гаврила, попович Ховатица и Огой» имеет сюжетную общность с заключительными эпизодами русской баллады: смертью влюбленных и чудесными происшествиями на их могилах.

В вариантах карельской баллады мать активно не выступает. Правда, в двух записях после упоминания о том, как девушка Огой была посажена за девять замков, между матерью и ее сыном Гаврилой происходит диалог, согласно которому могила Огой давно якобы заросла травой (KVR¹, VII, 1308, 1309), затем выясняется, что девушка еще жива. Однако в заключительных стихах другого варианта карельской баллады мать заявляет Гавриле о захоронении Огой (KVR, VII, 1311). Во всяком случае, ни в одной записи карельской баллады мать не показана как отравительница. Девушка Огой, попович Ховатица, а иногда и Гаврила кончают самоубийством.

В финско-ижорской и эстонской балладе «Мать губит дочерей» мать также не выступает отравительницей — она топит своих дочерей. Этой балладе посвящено обстоятельное исследование А. В. Рантасало². Отдельные замечания по поводу этой баллады имеются в трудах К. Крона³.

В настоящей статье затрагивается лишь вопрос об интересном совпадении одного мотива финско-ижорской баллады с аналогичным мотивом единичного варианта русской баллады «Василий и Софья». Согласно кижскому варианту Софьюшка своему брату Васильюшке.

Одежу-то ему всю шила да мыла
И в церковь вместе всё ходили.

Астахова,⁴ Былины Севера, II, № 127.

¹ Suomen kansan vanhat runot. I—XIII. Helsinki, 1908—1948 (далее: KVR).

² A. V. Rantasaalo. Inkeriläinen kertova runo Tytärten surmaaja. Suomi, V, 9, Tampere, 1929.

³ K. Krohn. Kalevalan runojen historia. Helsinki, 1903—1909, стр. 325, 545, 605.

⁴ Былины Севера. Т. 2. Прионежье. Пинега. Поморье. Подготовка текста и коммент. А. М. Астаховой. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1951 (далее: Астахова, II).

Koreikka koko sanalta,
Puoli puolelta sanaa;
Laki laulajan kuluu.

Копейка за каждое слово,
Полкопейки — за полслова;
Небо во рту у певца стирается.

Архив. КФАН, колл. 12.

Впрочем, в карельских байках этот мотив явно наносный и случайный и не дает оснований для каких-либо серьезных выводов.

В приладожско-карельском варианте колыбельной песни появляется мотив требования натуральной платы за то, что девушка-крестьянка нянчит ребенка:

Ei se kulkku kuitta juokse,
Mieli mustitta vesittä,
Lagi Lallin kakkaroitta,
Kieli keitin piiraitta.

Насухо из горла не выбегают
Мысли без черной водицы,
Без калачей Лалли,
Без пирогов язык не поворачивается.

KVR, VII, 3513.

Приводя этот отрывок колыбельной песни, А. Рейма совершенно не касается того, почему в ней встречается образ Lallin kakkarat (калачи Лалли). Известно, что финская историческая песня об убийстве епископа Генриха «худородным» Лалли за то, что епископ во время поста своей челяди разорил хозяйство Лалли, отразила крестьянские волнения в 1156 году в Финляндии. Имя Лалли, т. е. калачи Лалли, как метонимическое выражение хозяйства этого «худородного» крестьянина перешло и в произведениях других жанров финского фольклора. Видимо, только такой глухой отголосок периода раннего феодализма в Финляндии и мог сохраниться благодаря переносу в карельскую среду в одиноком стихе карельской колыбельной песни. Отражение событий 1156 года в финской исторической песне сохранилось только благодаря явно поздней бездарной клерикальной антикрестьянской переработке песни¹.

Если «католическая церковь принесла в колыбельные песни имена святых»² часто без раскрытия образов этих персонажей христианской религии, то нет ничего удивительного в том, что колыбельная песня сохранила лишь имя «худородного» крестьянина-бунтаря Лалли, преданное церковью анафеме, но не дает описания действий, которые приписываются ему в финской исторической песне об убийстве епископа Генриха. Имя Лалли в вариантах колыбельных песен, записанных в местностях, охваченных в 1156 году крестьянскими волнениями, не сохранилось. Можно предполагать, что наиболее активные участники волнений после их подавления бежали на восток в северное Приладожье, чем, видимо, и объясняется сохранение имени Лалли в северно-приладожском карельском тексте колыбельной песни.

Интересные взаимосвязи в развитии карельских баек и колыбельных песен других прибалтийско-финских народов, отражающих крестьянский быт эпохи феодализма, выявляются в той группе произведений этого жанра, которая характеризуется обращением женщины, укачивающей ребенка, не к себе и не к другим взрослым, а к ребенку.

Иногда через колыбельную песню мать сообщала ребенку, где находится его отец. Например, в финско-ижорской байке говорится:

Isä meni Riigaan

Твой отец поехал в Ригу.

KVR, V, 1783.

¹ В. Я. Евсеев. Исторические основы карело-финского эпоса. I. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1957, стр. 256—258.

² A. Reima. Karjalaisista kehtolauluista, стр. 152.

В северноприладожском варианте колыбельной песни от имени своего дитяти мать обращается с просьбой к мужу:

Tule isä Inkeristä,
Viännä verkakaupungista,
Tuo ihelles ilveshattu,
Pojalles puotihattu.

Приезжай, отец, из ижорского края,
Возвращайся с сукном из города,
Привези себе рысиную шапку,
Своему сыночку шапку, купленную
в лавке.

KVR, VII, 3655.

В колыбельной песне, записанной на одном из островов финского залива, мать, убаюкивая ребенка, успокаивает его не только вестью о предстоящем возвращении отца, но и сообщением о приезде других родственников из разных мест:

Taatto tule Tallinasta,
Nanna Narvan kaupungista,
Vello tullee Viipurista,
Siso tullee Soikkolasta,
Setä tullee Suomen maalta,
Eno tullee Englannista.

Отец приедет из Таллина,
Нанна из города Нарвы,
Брат приедет из Выборга,
Сестра приедет из Сойкколы,
Дядя приедет из Финляндии,
Дядя по матери приедет из Англии.

KVR, XIII, 5460.

В варианте, записанном на другом острове (KVR, XIII, 6400), также сообщается о том, что отец приедет из Таллина и Нарвы и привезет своему ребенку чаю, пряников и калачей. В тексте, записанном от известной финской певицы рун Ларин Параске, встречаем названия городов — Дудергофа и Выборга, откуда отец должен привезти сыну польскую шляпу (KVR, V, 1019).

Такая же географическая локализация характерна для колыбельных песен, записанных в юго-западной Финляндии. В одном из вариантов мать обращается к своему дитяти:

Heijali lullaa Helsinkiin,
Ja tussali lullaa Turkuun,
Pappa menee Helsinkiin
Ja tua sieltä korpun.

Хейяли лулла в Хельсинки,
И туссали приезжает в Турку,
Отец едет в Хельсинки
И привезет оттуда сухарь.

KVR, XIV 496.

Но не у всех прибалтийско-финских народов колыбельная песня, в которой мать сообщает своему ребенку о предстоящем возвращении отца, содержит такую географическую локализацию. Например, в саамской байке, относящейся к этому типу песен, мать убаюкивает дитя следующими стихами:

Teñna munna vñātum,
PārnaDžamma vñatun,
Mañte tiBBī nohhaD;
Ele tunna tñiāru,
Kale etñi pñata,
LuDDiiD vala pñahña,
Uttsam pñesā purrav,
LóDē piārGu purrav,
Kñuē ē tñolmiiD purrav.

Так я убаюкиваю,
Дитя свое убаюкиваю,
Чтобы оно заснуло;
Ты не плачь,
Конечно, отец приедет,
Еще и птиц принесет,
Чтобы малютка мог есть,
Птичье мясо есть,
Рыбы глаза есть.

Suomalais-ugrilaisen seuran toimituksia, XL, Helsinki, 1918, стр. 246.

Карельские варианты колыбельной песни, сообщаящей ребенку о приезде отца, также не дают развитой географической локализации, но в них отражен крестьянский быт и «чаяния народные» эпохи феодализма.

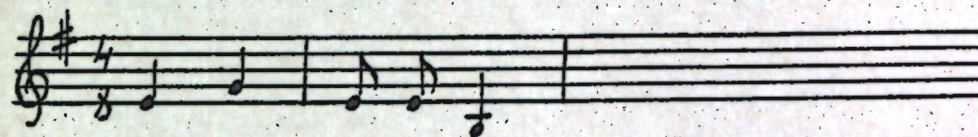
В этом отношении особый интерес представляют те колыбельные песни прибалтийско-финских народов, в которых соответственно общественным взглядам средневекового крестьянства выражалось желание матери-крестьянки в будущем видеть в своем ребенке пахаря или вообще кормильца. Поэтому рождению сына радовались больше, чем дочери. При убаюкивании дочери в одной из восточнофинских колыбельных песен пелось:

Tuuti, tuuti, tyttölasta,
Kunne poika suatanoo,
Suatanoo on leivän suaja,
Kyntäjä kyhättännöö.

Туути, туути, девочку,
Где сын родится,
Там будет кормилец,
Пахарь появится.

KVR, VII, 3554.

Надежды матери на то, что убаюкиваемый ею сын станет пахарем, выражены и в следующем отрывке эстонской колыбельной песни:



Tsuu, tsuu, suurõmbast...
Kündijäst ja külvijäst,
Musta mulla põrijäst,
Siimne sisse sekajäst!

Тсуу, тсуу, вырастай большим...
Пахарем и сеятелем,
Чернозем разрыхляющим,
Семена в землю бросающим.

Tampere. Eesti rahvalaule viisidega, III, стр. 179.

Это желание высказано и в водской колыбельной песне:

Mened adral tšüntämeä,
Atšiell äessämeä,
Peltua lahkeas tetšemeä.

Пойдешь сохой пахать,
Бороной боронить,
Поле разрыхлять.

Ariste. Vadjalaste laule, стр. 17.

С вариантами этой колыбельной песни разных прибалтийско-финских народов перекликается севернорусская байка, записанная в Лодейном поле, в местности, прилегающей к местам расселения южных карел, вепсов, ижор. В этой песне мать называет сына пахарьком, а дочурку — жнеюшкой:

Баю, баю паренька,
На полянке пахарька,
На гулянке форсунка,
На беседе плясунка...
Баю, баю девушку,
На полянке жнеюшку.

О. И. Капица. Детский быт и фольклор. Л., 1930, стр. 61.

В колыбельных песнях прибалтийско-финских народов выражается желание видеть ребенка в будущем не только пахарем, но и пастухом. Одна из записей западнофинской байки содержит стихи:

Laulan lasta lamburiksi,
Kasva karjan paimeneksi,
Kylväjäksi, kyntäjäksi,
Siämenten sekottajaksi.

Пою, чтоб дитя пасло овец,
Выросло пастухом стада,
Сеятелем и пахарем,
Семена в землю бросающим.

KVR, XIV, 546.

Желание матери видеть своего ребенка пастухом появляется также в колыбельных песнях, записанных в юго-восточной Финляндии (KVR, VI, 1230; XIII, 5583).

В эстонской колыбельной песне мать советует сыну:



Tsuu, lasta, suurõmbast, Тсуу, дитя, вырастай большим,
Kasu, lasta, karussõst. Вырастай, дитя, пастухом.
Tampere. Eesti rahvalaule viisidega, III стр. 184.

В приладожско-карельской байке ребенку тоже предсказывается будущее пастуха.

Aa, tuutama lulla, Аа, тутама, лулла,
Piäset lampaan paimeneksil Будешь ты пасти овец.
KVR, VII, 3351.

Выражая надежды на счастливое будущее своего ребенка, мать вместе с тем в колыбельной песне высказывает свои опасения и боязнь, что на долю сына выпадет жребий на долгие годы идти в солдаты. В водской песне поется:

A ko hüppeäb arba soldatissi, Если падет жребий идти в солдаты,
Siz jätäd adräd ätsieD, Тогда оставишь соху с бороной,
Vana izeä, emeä, Старого отца и мать.
Menet setitilelië, Пойдешь по военной дороге,
Setipüsika mäntsemeä, Военное оружие нести,
Kerkeilt vieroilt vieremeä. По высоким местам ходить.

Ariste. Vadjalaste laule, стр. 17.

Аналогичные мотивы имеются и в колыбельных песнях других прибалтийско-финских народов.

Мать понимает, что если рекрутчина обойдет ее сына, ему не избежать не менее тяжелой доли безземельного крестьянина и работы на дворянской усадьбе, где в изнурительном труде уже чахнет его мать. Эта горькая правда высказана в отрывке колыбельной песни, записанной на Карельском перешейке. Мать предвидит, что ее ребенок

Rikkahall tullee riihen puija, Богатому будет работник на гумне,
Rahakkaalle roaateliija. Имеющему деньги — работник.
KVR, XIII, 5650.

На дворянских усадьбах юго-восточной Финляндии помещичий гнет в условиях кризиса феодализма был настолько тяжелым, что в одной из финских колыбельных песен рабский труд на богатого дворянина сопоставлен со смертью:

Tätä lasta liekuttelen, Этого ребенка укачиваю,
Surmalle suupalaksi, — Смерти на закуску —
Orjaksi osalliselle, В рабы счастливцу,
Rahakkalle raatajaksi. Имеющему деньги в работники.
KVR, VII, 3583.

Неудивительно, что доведенная до отчаяния крестьянка-мать в колыбельной песне нередко желала смерти своему ребенку¹. Во многих сотнях вариантов колыбельных песен прибалтийско-финских народов упорно повторяется мотив Tuuti, tuuti Tuonelaan (Туути, туути в Туонелу, т. е. в край смерти, — KVR, VII, 3725).

Выражение надежды на смерть ребенка характерно не только для финских, но и для карельских песен, где страна смерти названа то Туонелой, то Туони (KVR, I, 1857—1859). Интересно отметить, что и в русских колыбельных песнях встречаются аналогичные пожелания смерти ребенку: «Бай, бай, да люли, хоть сегодня умри»².

Если ребенка нянчила его сестра, то, сознавая безысходность бедственного положения в своей семье, она призывала смерть не только к ребенку, но и к себе:

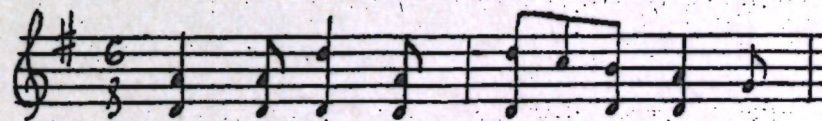
Tuuti, tuuti lasta, Туути, туути, дитятко,
Tule surma vastaa, Приходи навстречу, смерть,
Lyö kurikalla kummastakkii, Ударь дубиной нас обоих —
Likkaa sekä lastal Няньку и ребенка!
KVR, XIII, 5403.

Страстное желание крестьян жить так же обеспеченно, как духовенство и бояре, приводило к тому, что при убаюкивании ребенка мать-крестьянка выражала надежду увидеть свое дитя в будущем таким же обеспеченным человеком, как и эти представители господствующих сословий. Сознавая несбыточность такой надежды, как видно из варианта, записанного в приладожской Карелии, она предсказывала, что ее ребенок будет пономарем или боярином (KVR, VII, 3689). Совершенно ясно, что эти термины могли прийти в текст колыбельной песни уже в средние века. В карельской колыбельной песне, записанной на территории б. Олонецкой губ., выражено пожелание матери видеть в ребенке не только будущего боярина, но и судью, чинившего правед:

Tuuti lasta tuomariksi, Туути, ребенка — в судьи,
Baiju lasta bajaraniksi. Баю, ребенка — в бояре.
KVR, II, 583.

В других вариантах этой колыбельной песни появляется лишь упоминание судьи (KVR, VII, 3688). В одном случае колыбельная песня, содержащая пожелание матери видеть сына судьей, исполнялась под аккомпанемент кантеле:

♩ = 54



Tuudi lasta tuomarikse, Тууди, ребенка судьей,
Suudijikse, riädijikse, Судить, рядить,
Muakunnan kurittajakse, По всему краю правед чинить,
Kiiku kirjan kandaajakse, Вырастай грамоты носить,
Muakunnan kurittajakse. По всему краю правед чинить.

A. O. Väisänen. Kantele ja jouhikko sävelmiä. Helsinki, 1929, № 30.

¹ *Tampere. Eesti rahvalaule viisidega, III, стр. 152—153.*

² *Русские народные песни, собранные П. В. Шейном. Ч. I. М., 1870, стр. 9.*

Однако карелка-крестьянка сознавала несбыточность подобных желаний и хотя сдержанно, но все же выражала неприязнь к боярам, судьям, духовенству.

Tuuti lasta tuomariksi,
Tuomariksi juomariksi,
Kiiku kirjan kantajaksi,
Psalttarin pajattajaksi.
Ei papiksi pannakkana,
Ei luvata lukkariksi.

KVR, I, 1852.

Туути, ребенка — в судьи,
В судьи, в пьянцы.
Качайся, чтоб стать писарем,
Певчим, поющим псалтырь.
Но в попы его не поставят,
Не обещают взять в пономари.

Можно было бы продолжить обзор исторических отражений эпохи феодализма в колыбельных песнях прибалтийско-финских народов, прежде всего, в карельских байках, но уже из сказанного видно, что почти все тематически различные колыбельные песни этих народов типологически и композиционно сложились в условиях средневековья и пронизаны мировоззрением этого исторического периода. Все они, естественно, продолжали бытовать и при капитализме, и новые байки, исключая рассмотренные ниже литературные версии финских колыбельных песен, почти не возникали. В старых колыбельных песнях появлялись некоторые новые напластования эпохи буржуазного строя. Отметим некоторые из них в проанализированной выше колыбельной песне, выражающей желания матери видеть своего ребенка более обеспеченным. В этом отношении показательным можно считать появление новых строк в варианте карельской колыбельной песни, записанной в 1892 году в северной Карелии от крестьянки М. Марттинен, и не характерных для записей первой половины XIX века. Ее сын, преуспевавший в Финляндии коммерсант И. Марттинен, записал от матери колыбельную песню:

Tuuti lasta tuomariksi,
Kiiku kirjan kantajaksi,
Heilu herraksi hyväksi,
Virkamieheksi viriä,
Pokossalla porvariksi,
Supun suuren istujaksi;
Ei papiksi pannakana.

KVR, I, 1847.

Туути, ребенка — в судьи,
Качайся, чтоб стать писарем,
Вырастай добрым баринном,
Становись чиновником,
На погост — буржуем,
Сидящим в красном углу;
В попы его не поставят.

Термин «porvari» (буржуа) прочно вошел в лексику произведений карельской народной поэзии, записанных во второй половине XIX века, тогда же он появляется и в колыбельных песнях.

Если убаюкивали девочку, то карелка-мать пела колыбельную песню, содержащую строки:

Tuuti, tuuti, tyttölasta,
Kaupamiehellä kanaksi,
Porvarilla puolisoksi,
Porvar aivoiin nossattavi.

KVR, I, 1848. Ср. KVR, I, 1860.

Туути, туути, дочурку,
В курочки купцу,
В жены буржую,
Буржуй рано будет.

В другом варианте этой песни колыбель иносказательно названа красной лодкой, остальные стихи остаются почти без изменений:

Souvetahen veno punasin
Porvarille puolisoksi,
Kaupamiehelle kaluksi.

KVR, I, 1837.

Будем грести в красной лодке
В жены буржую,
В забаву купцу.

Торговые связи, осуществляемые севернокарельскими корабельниками и их хозяевами — крупными торговцами-капиталистами, простирались от Соловецких островов до западной Финляндии. Средствами сообщения чаще всего служили лодки. В Соловецкий монастырь и в Финляндию на «ярмарки невест» попутно возили карельских девушек. Не такой ли невестой, согласно карельской колыбельной песне, и хотела видеть свою дочь мать.

Souten Suomeen mänemmä...
Souamma Solovkoihin,
Mänemmä manastiriin.

KVR, I, 1820.

Будем грести в Финляндию...
Погребем в Соловки,
Направимся в монастырь.

В колыбельных песнях прибалтийско-финских народов постоянно сквозит озабоченность тем, за кого придется выдать дочерей:

Kelle tuutinen tytärtä,
Kelle lasta liekuttanen.
Tuutinenk tuvalliselle,
Vai tuuvin tuvattomalle,
Renkimiehille rekkee,
Purlakalle puolisoksi?

KVR, XIII, 5102.

Для кого убаюкиваю дочь,
Для кого качиваю дитя,
Убаюкиваю ли состоятельному,
Или убаюкиваю бездомному
Батраку в сани,
Бурлаку в жены?

В ряде текстов севернокарельской колыбельной песни выражается откровенное нежелание крестьянки-беднячки выдать свою единственную дочь замуж за богатого купца:

Empä anna ainuttani,
Liitä lempilintustani,
Pohatalla puolisoksi,
Kaupamiehellä kanaksi:
Aivoiin pohatta nossattau.

KVR, I, 1865.

Но не выдам единственную,
Не обручу любимую пташечку,
Не выдам богатому в жены,
Купцу — в курочки:
Богатый рано будет.

Напластования эпохи капитализма, относящиеся к XIX веку, имеются и в других колыбельных песнях прибалтийско-финских народов. Финская колыбельная песня, начинающаяся со стиха: «Tuuti, tuuti, tupakka-gulla» (Туути, туути, понюшка табаку), композиционно сложилась уже в условиях феодализма, но нас интересуют встречающиеся в ней новые наслоения, из которых следует отметить упоминание владельца капиталистической мануфактуры — заводчика, якобы нанявшего кошку убаюкивать ребенка:

Kukas lasta souvattaa?
Kyllä kissa joutaa.
Kuka kissalle palakan maksaa?
Savotan suuri herra.

KVR, VII, 3786.

Кто будет для ребенка грести?
Кошка, конечно, свободна.
Кто будет кошке платить?
Большой барин с завода.

Упоминание завода, как отмечает А. Рейма¹, появляется также и в другой финской колыбельной песне, где модернизируется образ сна, призываемого к ребенку.

Если в большинстве вариантов колыбельной песни на вопрос, поставленный перед Тираккагулла, «Откуда он пришел?» следует ответ: «По дороге из Турку», то в тексте, записанном в 1915 году во время первой мировой войны, появляются стихи:

¹Reima. Karjalaisista kehtolauluista, стр. 157.

Tuu, tuu, tupakkarulla,
Mistäs tiesit tänne tulla?
Vettä myöron Saksan maalta.

KVR, XIV, 867.

В записях, сделанных после первой мировой войны, сохраняется упоминание города Турку, но отмечается, что там властвует голод и что можно было бы остаться на немецкой земле:

Tuu, tuu, tupakkirulla,
Kuka sun käski tänne tulla?
Turus oli paha olla:
Silakka, suola ja leipä kova,
Kivikatu vastasa.

KVR, XIV, 942.

Kukas sun käski Turkuun tulla?
Mahroit pysyy Saksan maalla.

KVR, XIV, 946.

Наслоения периода первой мировой войны появились также в той записи финской колыбельной песни, где дитя иносказательно названо луговой птичкой трясогузкой. Согласно варианту, записанному в 1915 году, ребенку пели:

Nuku, nuku, nurmilintu,
Väsy, väsy, västäräkkil
Tee pelloille pesäses,
Havun oksalle kotases,
Turun tielle tupases,
Saksan tielle saunases.

KVR, XIV, 648.

В текстах этой колыбельной песни, записи которых датируются XIX веком, вместо упоминания «немецкой дороги» появляется мотив дороги в Саволаксе, на которой трясогузка вьет себе гнездо:

Своеобразные зарисовки отдельных эпизодов, относящихся ко времени первой мировой войны, а также упоминание «жалкого царя Миколашки» встречаются и в варианте, записанном в 1917 году к северу от Петрограда:

Tuuvien, tuuvien tuomen kukkaa,
En vaa tietänt eukko rukka
Poikaa tuuvitellessain,
Lasta liekutelllessain,
Jot joutunt pojat polozet,
Sovan al meijän sorjat...
Meijän sorjat sottaa vievät
Ja molotsat Moskovaa,
Kiijättiit on Kiinalaa,
Sekä tunkiit Turkin mail,
Sekä antoit Austriaal.
Sekä saattoit Saksan mail,
Veivät pistoolin pitto.

Rautarassin kannantaa,
Tykin suuren suun ala...
Koi tuo kurja kuningas,
Ko lask kumman kuulumaa,
Sekä Mikko mielen köyhä,
Käi murri murhan töille.

KVR, V₂, 1787.

Туу, туу, понюшка табаку,
Откуда узнал, как прийти сюда?
По водным путям с немецкой земли.

Туу, туу, понюшка табаку,
Кто тебе приказал прийти сюда?
В Турку было плохо жить:
Седедка, соль и сухой хлеб,
Каменная улица навстречу.

Кто приказал тебе прийти в Турку?
Мог бы остаться на немецкой земле.

Спи, спи, луговая птичка,
Утомись, утомись, трясогузка!
Свей в поле свое гнездышко,
На хвойной ветке свою избушку,
На дороге в Турку свой домик,
На немецкой дороге баенку.

Тууви, тууви, цветок черемухи,
Но не знала старуха-бедняжка,
Когда сына убавкивала,
Ребенка укачивала,
Что попадут бедные парни
На войну наши стройные...
Наших стройных ведут на войну,
Молодцев в Москву,
Отправляют их в Китай,
Также суют на турецкие земли,
Также отсылают в Австрию,
Также отправляют на немецкие земли.
Чтобы они пользовались пистолетами,
Железное оружие носили,
Под дулом большой пушки гибли...
Ах, этот жалкий царь,
От которого чудеса доносятся,
Этот слабоумный Миколашка
Шел, как кошка, мышей убивать.

Очевидно, этот уникальный текст финско-ижорской колыбельной песни сложился во время свержения русского самодержавия или в дни, предшествовавшие февральской революции в России. Хотя в нем многие стихи восходят к традиционным байкам, а некоторые к мотивам других народных песен, тем не менее здесь намечается попытка дать импровизированную картину всеобщей мобилизации, отправки солдат через Москву в Австрию, на немецкие земли и даже на турецкие окраины и в Китай. Исполнительница достаточно смело изображает жалкого русского царя — слабоумного Миколашку — убивающим солдат.

Таковы отражения эпохи капитализма в традиционных колыбельных песнях прибалтийско-финских народов.

В художественном отношении эти песни, претерпевшие некоторые изменения в период развития капиталистических отношений в деревне, значительно слабее ранних записей старинной колыбельной поэзии прибалтийских финнов, композиционно сложившейся в эпоху феодализма и пережиточно сохранившей в себе древние корни времен родового строя.

Распространение грамотности в условиях буржуазного общества способствовало тому, что написанные финскими поэтами колыбельные песни через массовые издания, через рабочие и иные песенники проникали в репертуар матерей-работниц и крестьянок. Иногда под влиянием литературных текстов частично изменялись и традиционные колыбельные песни.

Здесь можно, например, указать на то, что уже с 1905 года через песенники получила некоторую популярность рифмованная колыбельная песня, написанная поэтом С. М. Беллманом-Туокко, автором ряда рабочих песен. Песня начинается со следующей строфы, выдержанной в минорных тонах, вызванных политическим гнетом царского самодержавия и капиталистической эксплуатацией:

Pikku Kalle, nuku nyt:
Saat valvoa sa sitten,
Koska tulla ehtinyt
On aika murehittien.
Suru-saar on maa, ei muu:
Kukkiessaan surkastuu
Elo elävitten.

Маленький Калле, спи теперь:
Будешь бодрствовать ты тогда,
Когда ты успеешь узнать,
Что время печали настало.
Островом печали стала земля,
В цветении поблекнет
Жизнь живых.

Laululipas. Helsinki, 1905, стр. 188—189.

В последней строфе в подражание народным колыбельным песням выражено обещание материшить сыну lakki (шапку), а отца — привезти сыну takki (куртку).

Стилизация под традиционную колыбельную песню имеется и в стихотворении финского поэта Ю. Х. Эрко, которое кончается следующими строками:

Tuudin lasta maan valoksi,
En vahingon valkeaksi,
Tuudin toivojen tuleksi,
Työn jaloisen jatkajaksi.
Senpä tuudin tuikkeheksi,
Tähdeksi tähän talohon,
Maan hyväksi maineheksi,
Suuri-onnisten ilohon.

Тууди дитя просветителем,
Пусть не несет он несчастий.
Тууди — огнем надежды,
Продолжателем благородного труда.
Тууди — пусть будет он
Звездой в этом доме,
С хорошей славой в стране,
Радостью всех счастливых.

Lasten laulukirja. Lappeenranta, 1913, стр. 31.

Остается сделать некоторые замечания о судьбах колыбельной песни прибалтийско-финских народов в советскую эпоху и подвести некоторые

итоги. Прежде всего отметим роль советских поэтов, обогативших своими стихами на финском и русском языках репертуар колыбельных песен. Уже в 1923 году в периодической печати советской Карелии была опубликована на финском языке «Колыбельная песня детей рабочих», получившая распространение.¹ В начале 30-х годов поэт Я. Виртанен написал новую колыбельную песню, в которой мать, убаюкивающая ребенка, вспоминает об участии его отца в полярном дрейфе челюскинцев:

Merta käy taattosi tie,	По морю приходит путь твоего отца,
Voronin keskellä jään	Воронин посредине льда
Rohkeita kauaksi vie.	Храбрых ведет далеко.

J. Virtanen. Valittuja runoja. Petroskoi, 1956, стр. 274.

Песня была переложена на музыку и получила некоторое распространение. Карельский поэт Н. Лайне написал на финском языке колыбельную песню, стилизованную под традиционную байку:

Uni sua tuudittaa	Сон тебя убаюкивает,
Suljettuaan kaikki ukset.	Закрыв все дороги.
Kohta taattos palajaa,	Скоро вернется твой отец,
Sulle lahjaksi tuo sukset.	Тебе он подарит лыжи.

N. Laine. Lieksan lauluja. Petroskoi, 1958, стр. 108.

Колыбельные песни создавали и другие советские поэты, пишущие на финском языке.

Однако практическое применение, т. е. устное бытование колыбельных песен, написанных карельскими поэтами на финском языке, по всей видимости, было невелико. В советскую эпоху среди прибалтийско-финских народов СССР продолжают бытовать традиционные байки. Очевидно, через финских эмигрантов среди карел самого северного района Карелии получила распространение традиционная колыбельная песня, бытовавшая ранее в юго-западной Финляндии:

Tullinpa, rullinpa, tupakkarulla,	Туллин, руллин, табачный моток,
Mistä tiesit tänne tulla?	Откуда знал сюда прийти?
Heinäjärven heinätietä	По сеной дороге Хейняярви
Kirkon tyttäressä naimah.	На церковной дочери шел жениться.

Архив КФАН, колл. 2.

В одном тексте традиционной севернокарельской байки судья изображается не пьяницей, каким он показан в старых записях, а, наоборот, — трезвенником (Архив КФАН, колл. 3). В южнокарельском варианте колыбельной песни появляется новый, не встречающийся в других южнокарельских записях, мотив:

Kävys, uni, kätkyön tyveh,	Подойди, сон, к колыбели,
Liikutun lastu liekkariksi.	Укачиваю ребенка, чтоб стал он
	лекарем.

Архив КФАН, колл. 113.

Слово liekkari (лекарь) заимствовано из русского языка уже давно, но упоминаний о желании матери вырастить из своего ребенка лекаря в старых записях карельских баек нет, что дает достаточные основания считать этот мотив современным.

¹ Työläislapsen kehtolaulu. „Punainen Karjala“, 1923, 27 ноября.

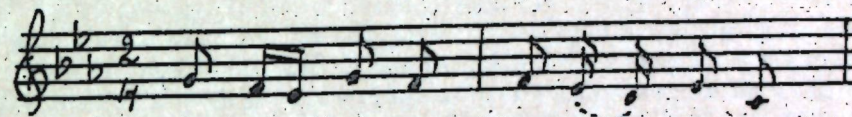
Новой деталью в традиционной карельской колыбельной песне следует считать и то, что нянька, убаюкивая дитя, говорит о своих действиях во множественном числе:

Bajutamma lasta,
Baju pikkarasta,
Tule, uni, vastah.

Убаюкиваем ребенка,
Баю, маленького,
Приходи, сон, навстречу.

Архив КФАН, колл. 48.

Старые карельские колыбельные песни впитали в себя тематически современные советской действительности наслоения. То же самое можно сказать о новых вепсских байках. Фольклорист В. П. Гудков характеризовал записанную от шелтозерских колхозниц-вепсянок в 30-е годы вепсскую байку как «чрезвычайно интересный пример внедрения новой колхозной тематики в старый жанр колыбельной песни». Эта байка начиналась со слов:



Баю, баю Пешад, баю,
Баю, баю Пешенькад,
Желанныяд Пешенькад,
Эйля мамадайж кодиш;
Мамайж колхозас раддаб,
Мамайж суурил радайжил.

Баю, баю Петю, баю,
Баю, баю Петеньку
Желанного Петеньку.
Нету дома маменьки;
Мать в колхозе трудится,
Мать работает ударно.

Песни народов Карело-Финской ССР, стр. 83, 99.

Необходимо признать, что такие переработки колыбельных песен приводили иногда к утрате глубоко поэтических старых художественных образов. В частности, из отмеченной выше новой вепсской байки выпала такая поэтическая деталь, как приглашение сна к ребенку, и весь текст сводится к рассказу о том, как колхозница-мать, посеяв рожь, овес, ячмень и лен, посадив картошку, собирает огромный урожай и получает 300 трудодней.

В советскую эпоху продолжают бытовать и другие карельские традиционные колыбельные песни. Например, несколько лет тому назад на севере Карелии нами записана байка, содержащая следующие стихи:

Laulan, laulan pitän virren,
Pitemmän kui pirtin hirren,
Tule, sie, uni, uinottamah,
Tule sie, maku, muanittamah,
Tule, uni, ulkomuata,
Tule toisista kylistä.

Спою, спою длинную песню,
Более длинную, чем бревно избы,
Приходи ты, сон, усыплять дитя,
Приходи ты, дрема, заманивать,
Приходи, сон, из-за границы,
Приходи из других деревень.

Архив КФАН, колл. 2.

Характерно то, что, создав на основе этой байки новую колыбельную песню, севернокарельская певица рун Т. А. Перттунен также отказалась от мотива приглашения сна к ребенку. Представляют интерес обстоятельства возникновения этой руны — колыбельной песни, повествующей о герое Советского Союза, молодой советской девушке-карелке М. Мелентьевой, прославившейся в годы Великой Отечественной

войны на Карельском фронте. Новую руну Т. Перттунен сложила как колыбельную песню, причем выбор жанра объясняется тем, что песня складывалась при убаюкивании больного ребенка, приемного внука сказительницы, взятого после окончания Великой Отечественной войны на воспитание из детского дома им. Марии Мелентьевой. Песня Т. Перттунен начинается так:

Miepä laulan lapšellani,
Kieltä pieksän pienelläni,
Laulanpa mie lapsen virren,
Pitemmän kuin pirtin hirren,
Laulan šovasta suuresta,
Sekä laulan, jotta taljan.
Taljan šanoja šuuria
Parttisaanien tevoista...
Yksi oli nimeltäh Maria,
Melentjevin pereheštä...

Я спою своему ребенку,
Языком потреплю перед маленьким,
Спою я детскую песню,
Более длинную, чем бревно избы.
Спою о великой войне,
Спою о том, что знаю.
Знаю я слова большие,
О партизанских делах...
Одна была по имени Мария
Из семьи Мелентьевых...

КЭП, 206.

Имеются и другие случаи внесения советской тематики в колыбельные песни прибалтийско-финских народов. Но, очевидно, в целом развитие баек не может пойти по этой линии в силу ряда причин, в частности, потому, что функция колыбельной поэзии начинает изменяться. Даже в сельской местности маленькие дети значительное время находятся в детских яслях, где исключено убаюкивание в колыбели, а, следовательно, и исполнение колыбельных песен. Это ведет, например, к переходу олитературенных финских колыбельных песен в репертуар коллективов художественной самодеятельности. Литературные колыбельные песни финских рабочих советским фольклористам доводилось изредка записывать даже в последние годы. Такова запись новой финской колыбельной песни, сделанная в 1958 году в с. Парголово Ленинградской области, повествующая о том, что отец ребенка принес все в жертву за дело рабочего класса¹.

Если в Карелии процесс затухания колыбельной песни начался сравнительно недавно, то в Эстонии и в Финляндии, особенно в городской местности, эта тенденция наметилась уже в XIX веке. По этому поводу Х. Тампере писал, что «новые взгляды в деле воспитания детей, начавшие распространяться местами уже в конце прошлого века, отвергали целесообразность укачивания ребенка в колыбели. В связи с этим стали естественным образом исчезать и колыбельные песни»².

В наши дни среди карел и вепсов колыбельные песни также все реже используются по их назначению. Соприкасаясь с многоязычной средой и переходя на русскую разговорную речь, молодые матери — карелки и вепсянки — у колыбелей своих детей (если колыбели еще и сохраняются) избегают не только петь байки на своем родном языке, но и говорить в присутствии детей по-карельски или по-вепски. Традиционные карельские и вепские колыбельные песни, как и байки с новой тематикой, сохраняются в репертуаре женщин преимущественно старшего поколения, чаще бабушек.

Все это позволяет лишь условно говорить о современном советском периоде бытования колыбельных песен прибалтийско-финских народов, песен, возникших в глубокой древности и с новыми наслоениями сохранившихся до наших дней.

¹ Архив КФАН, колл. 152.

² Тампере. Eestii rahvalaule viisidega, III, стр. 152.

Из вышесказанного можно заключить, что не все колыбельные песни прибалтийско-финских народов первоначально возникли как байки. Некоторые из произведений песенного творчества по каким-либо причинам (либо в силу своей устарелости, либо по социальным мотивам), не сохранившиеся в песенном репертуаре взрослых, переходили в детский фольклор, в частности, в репертуар нянек или матерей, убаюкивавших в колыбели своих детей. Возникавшие таким образом колыбельные песни по своему содержанию далеко не однородны. Как уже отмечалось, отдельные мотивы в них очень архаичны. В равной степени к байкам прибалтийско-финских народов относится то, что отмечает в своей статье В. Гребле по отношению к латышскому фольклору, предназначенному для убаюкивания детей: «Колыбельные песни по своему малому объему могут быть причислены к группе самых старых народных мелодий и могли возникнуть уже в дофеодальный период». Автор не без оснований утверждает, что «колыбельные песни в большой своей части отражают жизнь периодов феодализма и капитализма»¹.

Мы убеждены в этом, и в настоящей статье пытались показать, как в изменении содержания колыбельных песен прибалтийско-финских народов отразились разные исторические периоды их жизни. Можно согласиться с О. И. Капица в том, что «темы колыбельных песен — общие у всех народов: призывание и олицетворение сна, увещание и устрашение ребенка»², но в разных исторических условиях эти общие темы характеризуются определенным идейно-эстетическим содержанием, выраженным в соответствующей художественной форме. Поскольку родство прибалтийско-финских народов устанавливалось в конкретных исторических условиях, постольку, в частности, и место карельских баек среди генетически связанных с ними колыбельных песен других прибалтийских финнов может быть определено лишь их сравнительно-историческим изучением.

¹ В. Гребле. Латышский детский фольклор. «Тр. Ин-та фольклора», I, Рига, 1950, стр. 172.

² О. И. Капица. Детский фольклор. Л., «Прибой», 1928.

Д. М. БАЛАШОВ

ПОСТАНОВКА ВОПРОСА О БАЛЛАДЕ В РУССКОЙ И ЗАПАДНОЙ
ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ

Интерес к народным балладам, этому своеобразному жанру песенного фольклора средневековья, «открытому» впервые романтиками и использованному ими для создания литературного жанра романтической баллады, в последнее время заметно возрастает. Сборники баллад и исследования, посвященные им, появляются в ряде стран. Интерес к народной балладе захватывает не только научные круги, но и широкую читательскую общественность. Показателен успех у нашего читателя старинных англо-шотландских баллад в талантливых переводах С. Я. Маршака.

Возрождение интереса к балладе идет в русле растущего внимания к культуре прошлых, докапиталистических, периодов жизни человечества, так как с каждым годом все убедительнее раскрывается истина горьковского высказывания, что «роль буржуазии в процессах культурного творчества сильно преувеличена, а в области литературы — особенно сильно»¹.

Жанр баллады был очень популярен на протяжении всего средневековья, поэтому вопрос о балладе — в значительной мере вопрос и о том, что собой представляло народное самосознание на протяжении долгих веков европейского феодализма, какова была роль народа в создании культуры прошлого.

Интерес к балладе показывает, что жанр этот требует настоящего научного внимания. К сожалению, в изучении и популяризации русских народных баллад у нас почти ничего не сделано. Баллады рассеяны по различным сборникам, большей частью эпическим, а в этих сборниках — по разным разделам. Лишь в семитомном издании «Великорусских народных песен» А. И. Соболевского² баллады выделены и сгруппированы в особый раздел, составивший первый том указанного издания под названием «низших эпических песен». Имеется только один сборник, посвященный балладам³, принципы составления которого вызывают, однако, целый ряд серьезных возражений.

Между тем наши старинные народные баллады заслуживают самого пристального внимания и по своему содержанию, и по своему художественному совершенству.

¹ А. М. Горький. Собр. соч., т. 27, М., 1953, стр. 302.

² А. И. Соболевский. Великорусские народные песни. СПб., 1895—1900.

³ Русская баллада. Предисл., ред. и примеч. В. И. Чернышева. Вступит. статья Н. П. Андреева. Л., «Сов. писатель», 1936. (далее: Русская баллада).

Термин «баллада» давно стал международным, обозначая общеевропейский жанр, особенности которого выясняются сейчас фольклористами разных стран применительно к фольклору своих наций.

В советской фольклористике термин «баллада» также укрепился, хотя под него подводились самые различные явления, относящиеся и к разным эпохам и к разным жанрам, и единого взгляда на сущность баллады до сих пор не было. Что же касается справочных изданий, от «Литературной энциклопедии» до «БСЭ» включительно, то историю понятия «баллада» они начинают с Запада, а применительно к народным балладам Западом и оканчивают, так что рядовой читатель поневоле должен думать, что у нас народных баллад вообще не было. При этом под названием «баллада» объединяют несколько жанров, народных и профессиональных, подчас неправомерно выводя их друг из друга. Это — провансальская баллада XI—XVI веков, англо-шотландская народная баллада, романтическая баллада (жанр профессиональной поэзии) и музыкальная романтическая баллада (жанр профессиональной музыки).

Провансальская баллада (от итальянского «ballage» — плясать) — жанр средневековой рыцарской лирики — возникла в XI—XII веках на основе народных весенних (обрядовых) плясовых песен с хоровым припевом. Став профессиональным жанром и приобретя строгую каноническую форму, эта баллада развивалась во Франции в XIV—XVI веках (в жанре баллады писал, в частности, крупнейший поэт французского средневековья Франсуа Вийон) и умерла в конце XVI века. Связывать с этим жанром происхождение других жанров с наименованием «баллада» было бы ошибочно.

Название «баллада» («ballad») было известно в Англии и Шотландии, где им обозначался жанр народных повествовательных песен особого рода. Происхождение этого термина неясно, но его, видимо, никак нельзя свести к итальянскому «ballage».

В эпоху романтизма в связи с усиленным интересом романтиков к народной песне английские баллады стали всемирно знаменитыми. Последнее произошло не только в результате художественного совершенства англо-шотландских баллад, но и благодаря тому, что первые собрания баллад, вызвавшие общеевропейский интерес к этому жанру, были английскими. Это, во-первых, известное собрание старинных баллад и песен Томаса Перси (1765—1794 годы)¹ и, во-вторых, собрание шотландских баллад Вальтера Скотта (1802—1803 годы)², за которыми последовал ряд других изданий.

Развитие романтизма вызвало интерес к народным балладам во всех странах. Издания баллад, собранных поэтами-романтиками, например Уландом, появляются в Германии. Особенно знаменит сборник Арнима и Брентано «Волшебный рог мальчика»³. Баллады, подобные англо-шотландским, обнаруживаются во всех скандинавских странах, при этом выясняется, что влияние скандинавских баллад на Англию было некогда очень сильным. Баллады выявляются также у европейских народов Средиземноморья.

В большинстве изданий баллады объединялись с другими песнями, что привело к потере твердого представления о сущности балладного жанра.

¹ T. Percy. Reliques of ancient english poetry, consisting of old heroic ballads, songs, etc. London. F. Warne and Co, 1880.

² W. Scott. Minstrelsy of the Scottish Border, consisting of Historical and Romantic Ballads. 2 v. Kelso, 1802; 3 v. Edinburgh, 1803.

³ L. A. Arnim und C. Brentano. Des Knaben Wunderhorn. Heidelberg, 1806—1808.

Что такое народная баллада? Исследованиями было установлено принципиальное сходство английских баллад и испанских романсов, а также и то, что у целого ряда народов для баллад имеются свои наименования¹. Баллады найдены у славян, балладный характер обнаружен у многих сербских эпических песен. В последние годы особенного успеха достигло собирание и изучение баллад в славянских странах. Всемирно известными становятся словацкие, чешские, польские баллады. В Болгарии в настоящее время баллада считается одним из ведущих жанров старого болгарского фольклора. Только в силу традиции господствующим для всего жанра названием остается англо-шотландское наименование «баллада».

К моменту появления в конце XIX века классического, непревзойденного по научному охвату и тщательности подготовки издания англо-шотландских баллад Ф. Д. Чайлда² наличие жанра баллады было установлено почти для всех народов Европы, и в обширную библиографию Чайлда вошли издания баллад нескольких десятков народов.

В издании Ф. Д. Чайлда даны обширные указания на параллели к англо-шотландским балладам в фольклоре других наций. Однако эти параллели от Запада к Востоку встречаются все реже, совпадения сюжетов делаются все отдаленнее, связи — проблематичнее и Россия оказывается, по существу, в стороне от круга этих связей. Поиски русскими учеными Н. Ф. Сумцовым, А. Р. Пельтцером и другими, недостающих параллелей между русскими песнями и балладами из собрания Чайлда, не привели к успешным результатам.³

При первом же обращении к нашим древним эпическим песням балладам бросается в глаза резкое отличие их от западных баллад по форме: они не имеют ни одного из внешних формальных признаков западной баллады — наличия особой строфы, рифмы, припева и проч. Однако отсутствие сходства внешних формальных признаков еще не играет определяющей роли, так как они более или менее безразличны к содержанию. Важна внутренняя форма — принципы построения образа, характер передачи содержания, сам подход к поэтическому отражению жизненного материала.

Необходимо решить, можем ли мы обнаружить принципиальное сходство между старинной русской эпической песней и западной балладой по их происхождению, отношению к другим жанрам и внутренней форме.

Какие же особенности общеевропейского жанра баллады считаются установленными фольклористикой?

Относительно сущности жанра народной баллады наукой последнего полустолетия были поставлены и в значительной мере разрешены следующие проблемы.

О происхождении баллады были высказаны такие взгляды. Представители теории «коммунального» (коллективного) творчества, полагавшие, что искусство появлялось и развивалось не как деятельность индивидов, а как групповое творчество всего первобытного коллектива (и из них крупнейший Ф. Гаммер⁴), считали балладу произошедшей из

¹ G. N. Gervold. The Ballad of Tradition. New-York, 1957, p. 4.

² F. Child. The English and Scottish Popular Ballads. Boston and New-York, 1882—1898 (далее: Child).

³ Н. Ф. Сумцов. Разбор этнографических трудов Е. Р. Романова. СПб., 1894; А. Р. Пельтцер. Английские и шотландские баллады по сборнику Чайлда. «Зап. Харьковского ун-та», 1900, кн. 4, стр. 89—152; 1901, кн. 1, стр. 1—84.

⁴ В. Ярцева. Проблема баллады в англо-американской фольклористике. Советский фольклор. Сб. статей и материалов. № 4—5. 1936, стр. 397—404.

первобытных групповых «коммунальных» хороводных песен, а припев шотландских баллад — остатком хорового припева этих песен. В дальнейшем они насыщались эпическим содержанием, удлинялись, вследствие чего возникли «длинные» баллады без припева. С этим сходен взгляд А. Н. Веселовского, считавшего, что баллада выделилась из весенних хоровых плясовых песен в пору разложения первобытного синкретического искусства и со временем приобрела эпический или лиро-эпический характер.¹

Однако баллады, дошедшие до нас, имеют эпический характер, а припев, как установлено, при самом возникновении был свойственен только части баллад (шотландской балладе), да и он принципиально отличается от припевов хороводных песен, так как связан не с ритмом, а с настроением и содержанием баллады. Вопрос не решен до конца, но большинство ученых склоняется ныне к той мысли, что баллады появлялись уже как эпические (повествовательные) песни, вне связи с обрядом.² Подтверждается это и тем, что имеется много баллад исторического характера, баллад на эпические сюжеты, баллад — переделок рыцарских романов, которые уже в момент возникновения никак не могли восходить к хоровым обрядовым песням. В соответствии с этим народная баллада считается изначально эпическим, повествовательным жанром, и разговор идет лишь о степени лирико-драматической окраски баллад.

Выясняется также, что баллада — явление стадийно позднее по отношению к эпосу. На это указывает и характер эпических сюжетов, использованных в балладах, которые оказываются позднейшими переделками эпоса или стихотворных вставок в прозаические саги.³

В связи с этим достигнуто согласие относительно времени возникновения баллад, которое устанавливается даже по самим сюжетам. Так, английские баллады, наполовину состоящие из исторических, не знают завоевания Англии в 1066 году; история, известная балладам, начинается на два-три века позже. Исследователи самых разных направлений датируют появление баллады XIII—XIV веками. В. М. Жирмунский в докладе на съезде славистов осенью 1958 года, обобщая итоги исследований по сравнительному изучению эпоса, говорил: «Рядом с рыцарским романом на смену героическому эпосу на Западе приходит одновременно с XIII—XIV века народная баллада».⁴

Наоборот, по вопросу о том, в какой социальной среде возникла баллада, разгорелись жаркие споры. Баллада объявлялась профессиональным творчеством бардов и менестрелей, аристократическим искусством, спустившимся в народную среду, осколком рыцарского романа, приспособленным к вульгарным вкусам толпы и т. д. На таких позициях стоят, например, У. Кортхоуп, заимствовавший эту теорию от Наумана, американская исследовательница Л. Паунд и др.⁵

¹ А. Н. Веселовский. Историческая поэтика. Л., 1940, стр. 200 и след.

² В. М. Жирмунский. Английская народная баллада. «Северные записки», 1916, октябрь, стр. 98.

³ Хотя в балладе и есть черты, которые можно возвести к первобытной синкретической песне-пляске, «но к балладам реальным, дошедшим до нас, эта теория не относится. В своей конкретной форме они не претендуют на такую древность».

⁴ Ирландские саги. Ред. А. А. Смирнова. М., Academia, 1929, стр. 6, 17 и след.; см. также: «Сага о волсунгах». Перевод, предисл. и примеч. Б. И. Ярхо. М., Academia, 1934, стр. 82 и след.

⁵ В. М. Жирмунский. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса. М., 1958, стр. 125.

⁶ В. Ярцева. Проблема баллады в англо-американской фольклористике.

Однако эти заявления, хотя и имеют вид внешнего правдоподобия (герои баллад весьма часто — рыцари и леди), разбиваются при непосредственном изучении материала, так как баллады обнаруживают чисто народные взгляды, вкусы, привычки. Народный характер баллад доказан трудами большинства исследователей.

Народный характер баллад подтверждается отсутствием в них личного авторского начала, особой народной объективностью повествования и наличием в них народных поверий, обычаев, пережитков, языческих воззрений. Вопрос этот освещался Л. Уимберли и другими учеными¹. Наличие в балладах старинных народных верований современные болгарские фольклористы считают одним из коренных жанровых свойств².

То, что в балладах в качестве действующих лиц выступают многочисленные представители правящего класса, еще не говорит о классовой принадлежности данного жанра, ведь и в народных сказках, например, Иван-царевич в качестве главного героя — весьма частое явление. Такое выведение героев из среды правящих кругов является общей чертой народного искусства средневековья.

В вопросе о времени угасания балладного творчества все исследователи «классической» баллады сходятся на том, что это — XVII век.

Общие свойства жанра англо-шотландской баллады раскрыл и обобщил В. М. Жирмунский еще в 1916 году. В балладах, — пишет он, — «передаются не рассуждения по поводу событий, а самые события и страсти, в непосредственной красочной и художественной форме. В событиях проявляется индивидуальность действующих лиц, первобытная, несдержанная в любви и в ненависти, творчески импульсивная и непосредственная»³.

Он делит английские баллады на три группы: баллады о пограничных англо-шотландских войнах, цикл баллад о Робин-Гуде и баллады романтические, во многих из которых содержатся элементы чудесного и сказочного: эльфы, королева фей, оживающие мертвецы и проч. Сюжеты английских баллад вообще разнообразного происхождения: есть бродячие сюжеты, сюжеты из классических авторов, средневековых поэм, христианских легенд. «Но не сюжеты, — продолжает В. М. Жирмунский, — представляют характерное отличие баллады как поэтического рода, а своеобразная художественная форма». Баллада — «произведение эпическое с сильной лирической и драматической окраской». Повествование «развертывается в каждый отдельный момент времени как лирическое настроение, как драматический диалог»⁴.

«Рядом с этим, для балладного повествования характерна отрывочная, фрагментарная форма, начинающаяся без вступления, с самого действия, не вводящая и часто даже не называющая действующих лиц и место действия, перескакивающая от одного момента действия к другому, от подъема к подъему, без постепенного перехода, без обозначения промежуточных ступеней развития. Эта особенность, объясняющаяся происхождением баллады из устного творчества, дает простор фантазии слушателя, лирически неопределенному вчувствованию в незаконченные факты повествования и в этом смысле была усвоена поэтикой романтической школы»⁵.

¹ В. Ярцева. Проблема баллады в англо-американской фольклористике.

² Българско народно поетично творчество. Съст. доц. Цветана Романска-Вранска. София, 1958, стр. 59; см. также: Стихотворения из невиделища. Съст. Божан Ангелов и Христо Вакарелски. София, 1936.

³ В. М. Жирмунский. Английская народная баллада, стр. 91 и след.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

Баллада, указывает В. М. Жирмунский, любит постоянные эпитеты, пользуется приемом эпических повторений (например, посол повторяет слова госпожи). «Но есть в балладе повторения и другого рода: сопровождаемые каждый раз соответствующей вариацией, они как бы передвигают повествование со ступени на ступень»¹. Пример: девушка просит палача задержать казнь, так как она видит отца, мать, брата и каждый раз надеется, что те спасут ее, и каждый раз обманывается в надеждах, пока не приходит жених-спаситель. Просьбы девушки, ее вопросы к родным, их ответы почти дословно повторяются, но действие идет и напряжение усиливается. Жирмунский указывает, что такое же назначение (усиливать настроение, драматизм баллады) имеет и рефрен, иногда бессмысленный, а иногда «осмысленно подчеркивающий, суммирующий общее настроение баллады, полный лирического настроения, меняющийся сообразно содержанию соответствующей строфы»².

Относительно классовой принадлежности англо-шотландских баллад Жирмунский замечает: «Несомненно одно — баллады не отражают настроения индивидуального автора; они передают отношение к жизни и духовные интересы всего народа». «Баллады — произведения устного творчества»³.

Особенности народной баллады как общеевропейского жанра пытается наметить современный американский ученый Джерулд, опираясь на данные не только англо-шотландских, но и скандинавских, немецких баллад, испанских романсов и баллад других европейских народов, в том числе славянских. Он определяет балладу как повествовательную народную песню, выделяя три основных жанровых признака.

Первый признак — внимание творцов обращено на сюжет больше, чем на описание характеров. Действие сосредоточено в одном эпизоде, предыдущие причины события опускаются, прошлого нет, рассказ начинается сразу с действия, с факта, ведется с минимумом объяснений или дополнений, что отличает стиль балладного повествования от более обстоятельного стиля эпоса.

Второй признак — драматичность баллад. Обязателен кульминационный пункт действия, события передаются в самых напряженных, самых действенных моментах, все, что не относится к действию, убрано. Диалог в балладах посвящен непосредственно действиям, передает и отражает их, увеличивая драматизм. Баллады драматичны, потому что они представляют действия, события, частью которых являются диалоги героев.

Третий признак — объективность повествования, «неперсональность», отсутствие авторского вмешательства. Чувства выражают герои, но не авторы баллад. Когда баллада начинается рассказом от первого лица, это также не есть авторское вмешательство. Первое лицо — герой баллады, а не автор, рассказ часто переходит затем к объективному изложению, а если эта объективность и нарушается, то, видимо, как предполагает Джерулд, это происходит под влиянием лирики.

Наряду с выяснением сущности «классической» баллады, в исследованиях ученых Запада наблюдается тенденция к стиранию границ балладного жанра. Представительница реакционного крыла фольклористов Л. Паунд считает, например, балладой любое краткое стихотворение, распеваемое в виде песни, автор которого забыт или неизвестен. Такое утверждение позволяет называть балладами все современные песни с каким-либо повествовательным содержанием и приводит

¹ В. М. Жирмунский. Английская народная баллада, стр. 91 и след.

² Там же.

³ Там же.

к стиранию границ жанра и потере всякой жанровой специфики баллады. Подобное определение, конечно, не может быть принято в качестве даже приблизительного обозначения балладного жанра.

Работы исследователей «классической» баллады позволяют говорить о наличии определенного общеевропейского жанра народной баллады.

Как же рассматривался вопрос о русской народной балладе нашей дореволюционной фольклористикой? Попытки выделить русские песни-баллады в особую группу начались вслед за выделением группы эпических песен-былин. Термин «баллада» уже употреблялся П. В. Киреевским, однако точного ограничения круга песен, относимых к этому жанру, в XIX веке не было. Показательно высказывание П. И. Якушкина, который помещает баллады в один раздел с лирическими песнями и прибавляет, что некоторые из песен «по своему содержанию, несколько эпическому, принадлежат к области баллад, другие к роду элегий. Впрочем, баллада так легко переходит в элегию и, наоборот, элегия в балладу, что строго разграничить их невозможно, по крайней мере, до времени»¹. Заметно, что Якушкин пользуется литературными терминами. Под «элегией» здесь надо понимать, разумеется, лирическую протяжную песню, и указание на трудность отделить ее от баллады знаменательно.

Термин «баллада» в русской фольклористике укрепился далеко не сразу. Для группы старинных эпических песен, где главные действующие лица именуются князьями, П. А. Бессонов предложил название «княжеские песни». Оно было бы верно лишь в том случае, если бы в фольклоре действительно существовал жанр специальных песен про князей; его, однако, не было.

В конце XIX — начале XX века применительно к балладам укрепилось другое название: «низшие эпические песни». Низшими эпическими песнями называет баллады и А. И. Соболевский, помещая их в первом томе своего свода. Это название отражало сложившееся мнение, что древняя баллада следует после эпоса и является позднейшей переделкой былины и старших исторических песен; оно не вполне удачно по ряду причин, в том числе и по причине заключенного в нем для нас пренебрежительного эстетического отношения к жанру баллады, как бы худшему, чем жанр былины, хотя слово «низший» здесь было употреблено не в его современном значении, а в значении временной последовательности. Расплывчато и название, предложенное для баллад В. В. Сиповским, — «бытовые песни» (т. е. песни, отражающие быт) — ошибочное уже потому, что нельзя обозначать жанр только по тематическому принципу.

Вопрос о балладе в дореволюционных авторитетных курсах русской словесности рассматривался так: жанры постепенно переходят друг в друга, былина «опускается» в народ, и баллада есть связующее звено между эпосом и позднейшей песней, знаменующее путь фольклора к реализму.

Вот как определяется баллада в курсе М. Н. Сперанского. Указав, что историческая песня падает, опускается до солдатской, он продолжает: «В другой же своей части, составляющей удел широких народных масс, эта песня вместе со старой былиной постепенно превращается в так называемую условно «низшую эпическую» песню. Под этим названием подразумеваем песню повествовательного характера, в отличие от песни лирической, как выражающей преимущественно настроение. Эта

низшая эпическая песня — прежде всего бытовая: она представляет отражение быта — чаще всего семейного, реже общественного, чаще домашнего, реже государственного; источники этой песни чрезвычайно разнообразны, но, прежде всего, это попытка в художественном обобщении дать пережитое, реальное, иногда изложить поразивший внимание, выходящий из ряда вон случай, иначе сказать: и низшая эпическая песня, подобно казачьей и разбойничьей, реалистична по своему настроению и источникам. С этой-то песней сливается постепенно старшая эпическая песня-былина и историческая песня, или уступая ей сюжеты, или же сама обобщаясь и обезличиваясь под ее влиянием»¹.

Подобное мнение еще раньше высказывал В. В. Сиповский. Бытовые песни, пишет он, «принято называть низшими эпическими в отличие от высших эпических — былины и исторических песен. Содержанием этих песен служит обыкновенно какой-нибудь эпизод из частной жизни... Все подобные произведения очень важны в историко-литературном отношении. Это народные баллады, поэмы, повести в стихах — первые проблески народного романа. В них много драматизма, много движения и страсти; действующие в них лица... люди простые, обыкновенные — «добрые молодцы» да «красные девушки», «старые мужья» да «молодые жены», «злые свекровки» и «несчастные невестки». Между тем, сколько страданий и радостей вокруг этих обыкновенных людей! Распространение этих песен по всей России — там, где давно замолкла старая былина, ясно указывает нам тот путь, по которому идет поэтическое развитие народа: от образов религиозных, сказочных, фантастических надземных — к земным героям и, наконец, к людям обыкновенным. Это — путь к реализму, путь, пройденный и изящной литературой и живописью»².

Это во многом верная и добросовестная констатация фактов. Но сама мысль о постепенности изменения художественных форм затрудняет возможность наметить границы того или иного жанра. Кроме того, такое представление о развитии спорно по самому существу, так как не всегда развитие происходит эволюционным путем. Затем, ошибочно представлять развитие искусства как постепенный ход к реализму. Разумеется, каждый предшествующий этап развития подготавливает последующий, однако, можно легко доказать, что движение к реализму отнюдь не прямолинейно и что подчас художественные явления, ближе стоящие к нашей эпохе, менее реалистичны, чем предыдущие (Шекспир и классицизм).

Кроме того, вопрос, поставленный Якушкиным, оказался неразрешенным и здесь. Сиповский, например, прямо оговаривается, что он в своем изложении от баллады незаметно переходит к лирике; баллада так и не была отделена от лирической песни.

Несколько раньше И. Н. Жданов³ к анализу трех старинных баллад: «Мать князя Михайлы губит его жену», «Князь Роман жену терял» и «Князь Роман и Марья Юрьевна» пытался применить методику исторической школы. Применительно к балладам эта методика выказала свою полную несостоятельность особенно ярко. Жданов, сопоставив героев названных баллад с одноименными русскими князьями, в конце концов пришел к выводу, что никаких реальных исторических воспоминаний в названных балладах не сохранилось, и единственное, что связы-

¹ М. Н. Сперанский. Русская устная словесность. М., 1917, стр. 355.

² В. В. Сиповский. История русской словесности. Изд. 4. Ч. 1, вып. 1. 1909, стр. 104—105.

³ И. Н. Жданов. Русский былевой эпос. СПб., 1895.

¹ П. И. Якушкин. Сочинения. СПб., 1884, стр. 459.

вает их с историческими фактами — это имена героев. Добавим, что имена Михайлы и Романа встречаются в целом ряде самых различных песен.

Итак, в разработке теории русской народной баллады до революции не было сделано, по сути, ничего. Не было дано определение жанра, не исследованы ни форма, ни происхождение баллад, даже не выяснен круг песен, которые можно называть балладами.

Несколько больше было сделано собирателями и издателями. Вместе с другими песенными жанрами баллады собирались и публиковались то в эпических сборниках, то среди лирических, «семейных», «беседных» и прочих песен. Однако и здесь сказывалось отсутствие ясного представления о жанре. Так, П. Н. Рыбников и А. Ф. Гильфердинг балладам уделяли сравнительно мало внимания. Первым большое количество старинных баллад собрал А. Д. Григорьев, да и то благодаря принятой им системе сплошной записи эпических песен. Сам он не считал эти песни балладами. В семитомном своде песен Соболевского баллады, как уже сказано, занимают первый том. Н. П. Андреев справедливо критиковал разноречивость в определении жанров Соболевским: тут и тематический принцип, и выделение по художественным особенностям, и по тону повествования, благодаря чему балладные сюжеты могли оказаться в разных отделах¹. Однако большой художественный вкус и чувство стиля дали Соболевскому выделить в первый том именно балладный материал, хотя и с некоторыми вкраплениями песен других жанров.

Так обстояло дело с изучением и изданием русских народных баллад до 1917 года.

В первые годы после Великой Октябрьской революции изучение баллад прекратилось и возобновилось много позже, уже в тридцатые годы, когда появился до сих пор единственный, посвященный балладам, сборник В. И. Чернышева со вступительной статьей Н. П. Андреева — «Русская баллада».

В теории литературы к тому времени существовало только определение литературной баллады как «фабулярного стихотворения», данное Б. В. Томашевским². Это определение крайне расплывчатое, так как Томашевский пытался отыскать термин, подходящий ко всем жанрам баллад, народных и литературных. Фабулярность, повествовательность, действительно характерна для баллады, но она характерна и для всех жанров эпических песен без исключения и не может быть поэтому названа основным признаком баллады. Кроме того, Томашевский давал свое определение применительно к литературе и на материале литературы.

Теоретические предпосылки составителей и практическое «наполнение» сборника «Русская баллада» необходимо разобрать специально, так как до настоящего времени это единственное специальное и потому авторитетное издание.

Придется забежать вперед и дать конспективную характеристику жанра русской баллады и его отличий от эпоса, генетически предшествовавшего балладному жанру, и от лирики, следующей после баллады. Трудно давать определение прежде детального анализа материала³, но

¹ Русская баллада, стр. XIV—XV.

² Б. В. Томашевский. Теория литературы. Поэтика. М.—Л., 1927, стр. 190 и след.

³ Известная работа в этом отношении нами проделана применительно к несколькими популярными сюжетами. См. статью в настоящем сборнике (стр. 92), а также исследование баллады «Дмитрий и Домна» в кн.: «Русский фольклор». Материалы и исследования. IV. М.—Л., 1959, стр. 80—99.

для обоснования последующей полемической части статьи это необходимо.

Баллада — повествовательная, эпическая песня, причем ее повествовательность, «сюжетность», подчеркиваются отсутствием описания внешности и переживаний героев, предыстории конфликта, авторского отношения к происходящему — пояснений, морализации. Рассказ строго объективен. Действие баллады сосредоточено на одном эпизоде, одном конфликте. Баллада, вместе с тем, всегда драматична. Конфликты в ней разрешаются в резких столкновениях, передаются самые динамичные узлы событий, развит диалог, динамика действия усилена композиционным приемом повторения с нарастанием. В балладах использованы: средневековая символика, аллегория, народные поверья, также усиливающие драматизм действия.

Главное отличие баллады от эпоса заключается в принципе типизации и в способах изображения человека. Эпос создает образы чрезвычайно масштабные, преувеличенные; образы эти, получая самостоятельное значение, кочуют из быliny в быlinу. Эпос «общенароден» и оптимистичен. Баллада же решительно отказывается от эпического преувеличения, обращается к индивидуальной, частной судьбе, к трагическому в жизни. Способом типизации в балладе является сюжетная коллизия, а не образ. Герой баллады не может быть «оторван» от сюжета. Баллада сделала достоянием искусства новые трагические противоречия общественной жизни, незнакомые эпосу.

Лирическая песня приносит с собою эмоциональный характер изображения действительности, авторское переживание, оценку события действующим лицом — героем песни. В балладе этого нет. В песне соответственно меняется композиция, описание начинает преобладать над действием. Сюжет заменяется картиной. Все это позволяет сравнительно легко отличить лирическую песню от баллады.

Как уже говорилось, авторы сборника «Русская баллада» столкнулись с полной неизученностью вопроса на русской почве. Сверх того, над ними тяготело непреодоленное еще в 30-х годах наследие вулгарного социологизма в фольклористике и литературоведении.

Настораживает уже общее определение баллады, данное авторами сборника: «Мы можем ориентировочно определить песни-баллады как песни с четко выраженным повествовательным содержанием (то-есть эпические — в этом смысле слова), отличающиеся от былин, исторических песен и духовных стихов отсутствием характерных для этих видов специфических особенностей»¹. Не говоря уже о том, что и названные жанры не совсем ясны в своих границах, такое определение жанра баллады явно недостаточно. На его основе нельзя ничего решить, так как невозможно определить границы балладного материала.

Характерно замечание В. И. Чернышева в предисловии: «Мы не можем установить в фольклорных памятниках данного рода такой творческой деятельности, которая была бы определенно направлена на создание произведений, литературные свойства которых определялись бы известным содержанием и формой и были бы такими же «балладами», которые возникли в искусственной художественной литературе».

Но почему в наших народных балладах надо отыскивать литературную, заимствованную с Запада, форму?!. Понимая под названием «русская баллада», — продолжает автор, — ...группу повествовательных песен, мы не даем дальнейшего их определения как особого литератур-

¹ Русская баллада, стр. XVII.

ного рода, а просто выделяем из всего огромного русского песенного репертуара подходящий к данному понятию материал»¹.

Что же это за материал? «...С одной стороны, это эпические песни, вошедшие в сборники былин, — замечает автор, — с другой — немалая часть повествовательных песен вошла в песни обрядовые, больше всего хороводные»².

Вот тут уже и сказалась расплывчатость термина «повествовательная песня». Следовательно, перед нами две группы песен: эпических, — с одной стороны, хороводных (обрядовых), — с другой.

Можно ли относить хороводные песни к балладам? Вряд ли. У хороводных песен своя поэтика, приспособленная к движению, к пляске. Композиция и сюжет такой песни, будь она даже «повествовательной», будь она даже когда-то в прошлом балладой (могут быть и такие переходы одного жанра в другой), всегда примут специфический «облегченный характер»; драматическое напряжение, кульминация исчезнет, рассказ приобретет картинность. Повествование в хороводной песне распадается на ряд отдельных картин, как бы нанизываемых на общую нить и подчиненных движению хоровода. Между тем общим у всех исследователей баллад является указание на драматизм, напряженность, сжатость и стремительность повествования этого жанра. То же замечает и Н. П. Андреев во вступительной статье к сборнику.

С точки зрения В. И. Чернышева песни № 6 («У Ивля Ивлевича было семь дочерей») и № 76 («Милая предлагает другу заложить ее») — испорченные баллады, получившиеся в результате переделки в хороводные «совершенно неуместные вставки»³. Не вернее ли, однако, эти песни считать тем, чем они являются, т. е. хороводными песнями?

Припевы, обязательные в хороводных песнях (обычно «люли — люли»), совсем не характерны для эпических баллад, если только специально не отыскивать в русском фольклоре форму шотландской баллады. Но даже и в этом случае мы увидим разительное отличие баллад от хороводных песен. Припев в шотландской балладе всегда окрашен эмоционально и служит для усиления драматизма баллады, будь он даже чисто звуковой⁴ и тем более тогда, когда припев сохраняет смысловое значение⁵. Далее Чернышев говорит, что сама по себе «эпическая» песня-баллада — «голосовая, протяжная или скорая песня», распевавшаяся вне обряда, на «беседах». Поэтому в жанр баллады можно

¹ Русская баллада, стр. V—VI.

² Там же, стр. VI.

³ Русская баллада, № 6: «Держите, ловите, хватайте ее!» и № 76: «Моему дружку было давно сказано, давно сказано — ему наперед идтить, наперед идтить, ему хоровод водить, хоровод водить, ему песни запевать, песни запевать, ему девок выбирать» и проч.

⁴ There were three rauens sat on a tree,
Downe a downe, hay dawne hay dawne
There were three rauens sat on a tree
With a downe,
There were three rauens sat on a tree
They were as black, as they might be
With a downe derrie, derrie, derrie, downe, downe.
Child, I, 26.

Припев как нельзя лучше подчеркивает мрачный, зловещий колорит баллады.

⁵ Багряная пеной звенья удил,

На заре, на заре.

— Ко мне ли, мой жених, так спешил?

Сквозь гром и дождь.

— К сестре твоей невеста моя,

К малютке Ненси я спешил.

Злая судьба, минуй меня!

А. Глоба. Запад. М., 1936 («Сестры — соперницы»); см. также: Child, I, 10.

включить и те лирические протяжные песни, в которых имеется повествовательный элемент.

Так и получилось. В сборник попали настоящие лирические песни, например: «Вниз по матушке по Волге», «Ты, взойди, взойди, солнце красное» и другие. Говоря о принципах отбора материала, Чернышев указывал, что в сборник включались песни: а) с развитым повествованием и сюжетной значимостью; б) ясные и полные по тексту; в) художественные. При этом соблюдение первого принципа встречало затруднения, как пишет автор, так как первые два качества не всегда присущи русской песне. «В ней картина часто преобладает над рассказом, в ней во многих случаях выступает скорее живописец, чем повествователь, в ней нередко мало эпического движения. В этом отношении наша песня во многом уступает нашей сказке... Как на недостаточные по сюжетному развитию, укажу на самые известные русские песни (названы выше. — Д. Б.)... в них во всяком случае нет полного эпического повествования с завязкой, содержанием и развязкой. Они дают воображению почти что одну картину, не смещающую и не заменяемую другими. Однако все это наш жанр, не лирика, все это имеет право на внесение в сборник баллад»¹.

Перед нами довольно ясное определение именно лирической песни, и вдруг неожиданный вывод — это не лирика.

Надо сказать, что сборник составлен без всякого внимания к музыкальной стороне песен. Если же привлечь музыку, «душу» песни, разницей в подборе текстов поразит еще более. Стилистическая разница текстов, впрочем, и так очень велика. Деление по тематическим разделам перемешивает песни самых разных эпох.

Н. П. Андреев во вступительной статье к сборнику подвергает подробному анализу его материал, для чего располагает песни по времени их возможного исторического возникновения. Однако этот анализ исходит из принятого при составлении книги расплывчатого определения баллады, и вот появляются группы баллад, относящихся: а) к дофеодальной эпохе; б) к феодальному и крепостническому периоду; в) к эпохе капитализма.

Наиболее серьезные возражения встречает здесь самый первый раздел (см. в сборнике раздел IX). К нему, например, отнесена песня № 246 «Змей Горыныч и княгиня». Но разве нельзя доказать, что это поздний осколок древней былинны? В песне № 246, 247, в мотиве обращения в дерево, автор видит сохранившиеся следы первобытной мифологии. Однако где же здесь мифология? Скорее перед нами — вера в колдовство, характерная для всего периода феодализма, и средневековая аллегория. Такой же средневековой аллегорией веет от образов Горя и реки Смородины (№ 246—268), автор и их относит к дофеодальным образам. Если некоторые мотивы и образы и можно возводить к мифологическому сознанию (например, образ Горя), то они настолько переосмыслены, что относить песни, их включающие, к песням «арханчлым по содержанию и образам» и помещать их в особый раздел нет никакого основания.² Мифологический мотив как будто бы содержится в песне, где девушка называет себя дочерью солнца и месяца (№ 254). Но не проще ли считать, что перед нами развитый до предела художественный образ-уподобление? Песня о жестокой мести девушки рассердившему ее молодцу

¹ Русская баллада, стр. VIII—IX. Разрядка В. И. Чернышева.

² Русское народное поэтическое творчество. Т. I. М.—Л., 1953, стр. 459—462; Б. Н. Путилов. Песня «Добрый молодец и река Смородина» и «Повесть о Горе-Злочастии». «Тр. Отдела древнерусской лит-ры Ин-та русск. лит-ры АН СССР», XII, М.—Л., 1956.

(из косточек делает терем и кровать, из головы — ендову, из суставчиков — стаканчики, из крови — вино, и т. п., пригласит гостей и загадает им загадку: «Во милом сижу, из милого пью» и т. д., № 255) связана, якобы, по мнению Н. П. Андреева, с первобытным укладом жизни. Однако перед нами картина, далекая от всякой реальности, в том числе и доисторической, образец крайнего развития поэтических «загадочных» уподоблений-угроз. Ни о какой первобытной эпохе она не говорит. Кстати, «кровожадность» первобытного человека — в значительной мере плод европейской фантазии. Можно ли также считать песни о кровосмешении наследием дофеодальной эпохи? Моногамная семья, действительно, устанавливалась раньше феодализма, но художественное сознание масс в древности отставало от действительности. Трагического, неслыханного звучания кровосмесительной темы зачастую нет в эпосе, где мы как раз могли бы его ожидать, и даже наоборот — эпос еще допускает кровосмешение, когда требуется сохранить мужское потомство рода. Характерный пример мы найдем в саге о Волсунгах¹.

Решаемся утверждать, что напряженный трагизм темы кровосмешения (неизбежные позор и смерть согрешихших) не был свойственен, как правило, искусству дофеодальной эпохи, и резко обозначился уже в искусстве эпохи феодализма, так как огромное число европейских баллад на эту тему подается всегда в очень ясном средневековом оформлении². Что касается мотива сплетающихся деревьев, которые вырастают на могилах погибших влюбленных, то подробный анализ всего относящегося сюда европейского материала привел нас к выводу, что сюжеты, в которых описывается, как двое влюбленных гибнут, убитые или насильно разлученные, после чего на их могилах вырастают деревья, сплетающиеся ветвями, появляются уже на закате героического эпоса, собственно после эпоса, и характерны именно для жанра баллады, а по времени соответствуют эпохе феодализма. Таким образом, неубедительно само наличие раздела баллад с чертами дофеодального сознания и быта.

В статье содержится много ценных мыслей, вместе с тем она вызывает много возражений. Так, Н. П. Андреев замечает, что именно «оформление» дает возможность определить признаки жанра, но анализирует материал исключительно по его содержанию.

Анализ других балладных разделов, названных Андреевым, также является спорным. Исследователь приходит к выводу, что материал разнообразен по происхождению и по стилю. Но можно ли совместить стилистически разные произведения в пределах одного жанра, понимая под стилем совокупность коренных художественных признаков группы произведений? Нельзя принять и заключительного вывода статьи о том, что основная часть баллад создавалась в XVII и XVIII веках, т. е. тогда, когда классическая баллада на Западе уже умирала. Сходные художественные явления возникают на сходных ступенях развития. Россия XVIII столетия мало отличалась от большинства европейских стран, и наша народная культура в это время претерпевала почти те же изменения, если не считать окраинных областей, сохраняющих более древние формы быта и культуры. Во всяком случае, именно к XVII—XVIII векам относится развитие протяжной лирической песни, стадийно сменяющей древнюю балладу.

Что же выясняется в результате всех этих противоречий и неясностей? Обратимся к сборнику.

¹ Сага о Волсунгах. Перевод, предисл. и примеч. Б. И. Ярхо. Academia, 1934, стр. 109—113.

² См., например Child, I, 14, 16; II, 50, 51, 52; III, 57.

Первый раздел — «Песни, примыкающие к сказкам и анекдотам бытового содержания», — состоит из самых различных песен по жанру и времени возникновения. Здесь есть типичные хороводные, плясовые и игровые песни, тексты которых отвечают особенностям поэтики тех жанров, к которым они относятся. Сюда надо отнести № 2 («Ржевские прикащички злы лукавы»); 7 («У Ивля Ивлевича было семь дочерей»); 8 («Ах по мосту, по помосту»); 22 («Ой ты, сад, мой сад, сад зеленый виноград»); 23 («Уж мне надобно сходить до зелена луга»); 26 («У ворот сосна раскачалась»). Никак нельзя назвать балладой шуточную песню № 20 («На речке на Дунае») с припевом: «Матушки!» В этот раздел помещены баллады допетровской Руси: № 11 («Молодец и королевна»); 17 («Дмитрий и Домна»); 31 («Братья разбойники и сестра»), подчас переделанные в протяжную лирическую песню — № 5 («Сестра двух братьев»). Имеются здесь также и баллады юго-западного происхождения (например, № 2 — «Казак и шинкарка») и, наконец, песни, созданные в XVIII—XIX веках: № 23 («Молодец в гостях у барышни»); 24 («Холоп и дочь барыни»); 36 («Любила княгиня камер-лакея»); поздние варианты «Ванюши-ключника» и многие другие. Эти песни так сильно отличаются от баллад древней Руси, что никак не могут быть поставлены с ними в один ряд.

Второй — «Песни, относящиеся к войне, бой, дележ добычи, плен и т. п.» — состоит из старинных баллад, песен XVIII века и целого ряда лирических казачьих песен («Завещание раненого», «Казак и конь» и др.), составляющих особую группу песен, из которых только некоторые можно назвать балладами (№ 72—75, «Бегство невольников», «Бегство девушки из плена»), причем возникает вопрос об особой жанровой специфике этих баллад.

Третий — «Песни, относящиеся к старой военной службе», — включает ряд рекрутских лирических и солдатских песен XVIII—XIX веков. Среди них — скоморошья баллада, видимо, XVII столетия (№ 98, «Стрельцы и крестьянин»).

Четвертый — «Песни разбойничьи» — включает целый ряд протяжных лирических песен и разбойничьи баллады (например, № 108—109, «Усы»).

Пятый — «Песни, изображающие бродяжество, дорогу, жизнь и смерть в поле», — почти полностью состоит из протяжных лирических песен, где нет действия, а лишь одна развернутая картина, передающая раздумье лирического героя (например, № 137, «Молодец просит ночлега у кусточка» и др.).

Шестой — «Песни о любви и взаимных отношениях девушки и молодца» — состоит из песен XVIII и, главным образом, XIX столетия. Много «утушных» хороводных песен, а также протяжных лирических (№ 179, «Вниз по матушке по Волге»; 181, «Вечор поздно вечером бесдушка шла» и др.). Весь раздел в основном из них и составлен.

Седьмой — «Песни, изображающие семейный быт», — состоит из лирических песен (№ 189, «Калинку с малиною вода поняла»); древних баллад (№ 222, «Князь Роман жену терял»; 223, «Князь Михайло»; 226, «Муж убивает жену по клевете матери»; 227, «Князь убивает жену по клевете стариц»), а также более новых баллад (№ 224, «Донской казак убивает жену»).

Восьмой — «Песни, изображающие монашеский быт», — состоит из баллад и из скоморошин.

Девятый — «Песни архаичные по содержанию и образам», — кажется, единственный, который почти полностью состоит из старинных баллад.

Десятый — «Песни, примыкающие к животному эпосу», — состоит из лирических песен, лирических баллад и отрывков былин (зачины), приобретших самостоятельное значение как аллегорические баллады.

Одиннадцатый — «Песни юмористические», — очевидно, должен быть отнесен к лирике. Единство впечатления и тут разрушено смешением скоморошин с более поздними шуточными песнями.

Двенадцатый — «Образцы новейшей баллады» — также не представляет полного единства, да и слишком рознится от прочих, в основном крестьянских, песен сборника. Это песни, главным образом, городские и мещанские, и нельзя объединять их в один жанр с предыдущими.

Большой материал, собранный авторами сборника, вызывает следующие соображения. Ясно, что творчество юга России и казачьей среды сильно отличается от творчества северных крестьян, и разницу эту необходимо учитывать при составлении сборников¹. Древнерусская баллада отличается от баллады XVIII—XIX столетий настолько, что последняя должна быть отделена от нее. Жестоким романс, подражания переводным литературным балладам и новейшее творчество в этом роде должны быть выделены в какую-то свою, совершенно особую жанровую группу. Наконец, лирику и обрядовую песню необходимо решительно отделять от баллады.

Древнейшая из названных ориентировочно групп песен, которую можно с достаточным правом считать балладой, — это группа эпических (близких по метрике к былинам) песен-баллад эпохи допетровской Руси, сохранившихся ко времени развития собирательской работы главным образом на Севере.

Следует учесть, что классическая баллада на Западе прекратила свое развитие в XVII столетии, и, следовательно, названная группа баллад создавалась в России в ту же эпоху, когда на Западе развивалась классическая баллада.

Северные эпические песни-баллады частично исследовались А. М. Астаховой в предисловии и комментариях к ее двухтомному собранию былин Севера².

Помимо большого числа конкретных наблюдений над характером бытования эпических баллад, причинами их популярности на Севере и других вопросов, в «Былинах Севера» установлены следующие закономерности:

Во-первых, былины-баллады (отличающиеся «сжатостью и напряженностью» изложения и драматичностью сюжетов), хотя и не имеют в народе специального названия, однако, самими певцами воспринимаются как особый тип эпических песен. «Баллады почти всюду на Севере называют стихами, поют их на напевы, близкие к стихам, и отличают их как жанр от собственно былин»³. Это дает нам возможность говорить о жанре эпической баллады как об особом жанре, по мнению самого народа.

Во-вторых, материал наблюдений за изменениями репертуара по всему Северу показывает, что баллада особенно распространена там, где эпическая традиция угасает. Это подтверждает мысль о том, что

¹ Это отличие не раз отмечалось исследователями. Б. Н. Путилов, например, писал: «В разработке трех важнейших жанров русского фольклора Север и Юг пошли по разным путям: если на Севере былины, исторические песни и древняя баллада оказались объединенными под знаком эпичности, то в основу единства этих же жанров на Юге было положено лиро-эпическое начало». — Б. Н. Путилов. Песни гребенских казаков. Грозный, 1946, стр. 15.

² А. М. Астахова. Былины Севера. Т. 1. М.—Л., 1938, стр. 34, 37, 40, 45, 49—57, 61, 63, 70; то же: Т. II, М.—Л., 1951, стр. 6. Кроме того, см. комментарии к отдельным сюжетам.

³ Астахова, т. I, стр. 54.

эпическая баллада при всей своей схожести с былинной¹ соответствует иной, стадияльно более поздней ступени общественного сознания.

В-третьих, в сборнике сделан ряд наблюдений относительно взаимодействия баллады и эпоса, как раз на материале тех сюжетов, которые перекликаются с эпосом («Алеша Попович и сестра двух братьев»). Обнаружено, что приближение баллад к эпосу (былинная обработка баллад) происходило довольно поздно, на основе воздействия былин на безыменные балладные песни. Это наблюдение чрезвычайно важно для разрешения до сих пор неясного вопроса о том, в какой степени старшая баллада действительно связана с эпосом и происходит от него.

Для позднего периода в жизни старой баллады Астахова отмечает смягчение трагических конфликтов, появление благополучных исходов в ряде баллад, ранее оканчивавшихся трагически («Князь, княгиня и старицы»).

Совсем недавно северные эпические баллады были выделены в особый раздел с кратким теоретическим предисловием в двухтомном издании былин под редакцией В. Я. Проппа и Б. Н. Путилова². Авторы отделяют эпические баллады от былин по признаку отсутствия в них героического содержания, — критерий не вполне точный, почему баллады оказались в двухтомнике в одном разделе с новеллистическими былинами. Однако они указали, в отличие от Чернышева и Андреева, на специфические жанровые признаки эпической баллады. «Сфера ее — преимущественно семейная, частная жизнь людей. Это не значит, что балладе чуждо общественное содержание. Но характерная особенность жанра состоит в том, что большие социальные проблемы, общественные конфликты преломляются в балладах сквозь призму частых личных отношений и судеб»³. Авторы отмечают также драматизм сюжетов баллад, остроту и частое трагическое разрешение конфликтов. По содержанию баллады делятся ими на три группы: баллады времени татарского ига и позднейших татарских набегов; баллады XVII столетия, воспроизводящие социально-бытовые конфликты эпохи (борьба молодца против старого уклада, с частым трагическим исходом — «Горе», «Молодец и королевна», «Молодец и река Смородина»); наконец — баллады семейно-бытового содержания, подающие события в заостренной, сгущенной форме, с элементами фантастики. «Можно было бы сказать, — заключают авторы, — что баллады в своей совокупности раскрывают некоторые трагические стороны феодального быта, показывают, какие большие жизненные драмы совершались в жизни людей под влиянием гнетущих норм феодально-церковной морали и феодального быта»⁴. При этом они указывают на своеобразный «оптимизм» трагических исходов баллад, подчеркивающих невозможность сохранения порядков, «враждебных всему подлинно человеческому». Сюжетную немотивированность поступков героев баллад, как злых так и добрых, (отсутствие «пояснительных» вступлений и объяснений причин происходящего) авторы истолковывают как художественное отражение условий

¹ Эпическая баллада целиком сохраняет эпичность былин, повествовательность и «объективность» мерной песни-рассказа, сосредоточивающей внимание на сюжете, лишенной авторского вмешательства в действие. Эпическая баллада переживает, с некоторыми изменениями, былинный стих, манеру свободного, тонического, нерифмованного и некуплетного эпического повествования. Она, как и эпос, является серьезным эпическим жанром не столько развлекательным, сколько учительным. Поэтому прежде собиратели и исследователи (И. Н. Жданов) затруднились отделить эпические баллады от новеллистических былин.

² Былины в двух томах. Подготовка текста, вступит. статья и коммент. В. Я. Проппа и Б. Н. Путилова. М., 1958.

³ Там же, I, стр. XVII.

⁴ «Былины в двух томах», II, стр. 169.

феодалного быта с бесправием одних и «немотивированным», бесконтрольным самоуправством других¹.

Характерно, что многие из этих замечаний, сделанных на конкретном материале эпических баллад без ссылок на западные материалы, перекликаются с выводами ученых, изучавших «классическую» западную балладу, что лишний раз подтверждает принципиальное родство нашей древней баллады и «классической» баллады Запада.

Вместе с тем определение жанра баллады в названном исследовании имеет лишь общий характер и нуждается в серьезных дополнениях, которые могут быть сделаны лишь после детального анализа отдельных сюжетов. Не вполне найдена и та грань, которая могла бы отделить эпическую балладу от эпоса, — баллады, как отмечалось, оставлены в одной группе с новеллистическими былинами. Грань эта, по нашему мнению, может быть обнаружена при раскрытии и сопоставлении художественной специфики того и другого жанра.

Поэтому первый вопрос, который необходимо разрешить при конкретном анализе материала, это — в чем основное отличие эпической баллады от былинного эпоса по содержанию и по особенностям художественной системы, для чего необходимо коснуться специфики художественной системы эпоса.

Одна тематика, как правило, еще не определяет жанровой специфики. Разные жанры и направления, даже виды искусства, могут отражать сходные явления жизни. Более важен угол зрения, характер отношения к жизненным явлениям, меняющийся в соответствии с жанром. Разумеется, «характер отношения» определяет и преимущественный выбор для каждого данного жанра тех или иных сюжетов (для эпоса главным образом героических, для баллады — лично-семейных). Но все же основу жанровой специфики составляют не столько особые темы, сколько особое миропонимание, закрепленное в художественных особенностях жанра.

Для каждой художественной системы основным является то, как, какими средствами в ней изображается человек; шире — каков в ней способ типизации жизненных явлений. Изображение человека и вообще жизненных явлений в эпосе отличается характерным преувеличением, крупностью. Необходимо выяснить особенности этого эпического преувеличения, привести его в связь с эпической обрядностью и замедленностью действия, а затем сопоставить былинную художественную систему с балладной. Поскольку баллада лишена эпических преувеличений, а развитие действия в ней стремительно и драматично — то уже одно это покажет нам некоторую принципиальную разницу того и другого жанра. Отличие баллады от лирической песни также правильнее всего искать в разнице способов отражения действительности и изображения человека тем и другим жанром.

Необходимо также выяснить время и место появления наших эпических баллад. На Западе, как мы знаем, баллада появляется в XIII—XIV веках; в русской культуре в этот период также происходят существенные изменения, решительно повлиявшие на искусство.

Споры о народности или ненародности жанра баллады проще всего могут быть разрешены не путем наблюдений над тем, кто изображен в балладах, а путем изучения того, о чем и как говорится в них. Для многочисленной группы баллад, посвященных любовным и семейным конфликтам, необходимо прежде всего установить: как относились

¹ Определение баллады как повествовательной драматической песни см. также в кн.: Б. Н. Путилов: «Русский историко-песенный фольклор XIII—XVI веков». М.—Л., Изд-во АН СССР, 1960, стр. 13—14.

бездвестные авторы этих баллад к признанным нормам официальной средневековой морали. Для сопоставлений здесь открывается богатый материал в литературных памятниках средневековья, излагающих нормы морали и быта, официально «утвержденные» церковью и государством, например, в «Домострое». Необходимо выяснить также все прочие особенности «балладного» сознания: любовь к символике, веру в приметы, предчувствия, отражающие в целом народное сознание эпохи средневековья.

Вслед за этим может быть выяснена художественная система баллады. Необходимо заметить еще раз, что наши эпические баллады резко отличны от классической западной баллады именно по своим внешним формальным свойствам (в них нет строфичности, рифм, припева). Интересно также выяснить, как эволюционировал жанр баллады, какими были его взаимоотношения с последующими художественными явлениями, в частности — с поздней лирикой.

После этого можно начать конкретное изучение тех явлений в песенном фольклоре XVIII—XIX веков, которые в собрании Чернышева отнесены к жанру баллады. Здесь возникают вопросы, во-первых, о наличии жанровой группы лирических баллад и их стилистическом определении; во-вторых, об истоках и особенностях мещанского романа; в-третьих, о том, какое место занимают в фольклоре поздние литературные заимствования (переводные баллады и баллады наших поэтов).

Все названные проблемы естественно должны и могут быть разрешены только на материале конкретного анализа сюжетов, с привлечением всех известных вариантов каждой из баллад.

В. Я. ЕВСЕЕВ

КАРЕЛЬСКАЯ БАЛЛАДА О ГИБЕЛИ ВЛЮБЛЕННЫХ

При изучении эстонских, финских, карельских и русских баллад в них выявляются некоторые общие черты и создается возможность ориентировочно наметить вехи в их развитии. Если эстонско-финская баллада «Мать губит своих дочерей» обнаруживает внешнее сходство с той частью русской баллады «Василий и Софья», в которой изображается мать-отравительница, то карельская баллада «Гаврила, попович Ховатица и Огой» имеет сюжетную общность с заключительными эпизодами русской баллады: смертью влюбленных и чудесными происшествиями на их могилах.

В вариантах карельской баллады мать активно не выступает. Правда, в двух записях после упоминания о том, как девушка Огой была посажена за девять замков, между матерью и ее сыном Гаврилой происходит диалог, согласно которому могила Огой давно якобы заросла травой (KVR¹, VII, 1308, 1309), затем выясняется, что девушка еще жива. Однако в заключительных стихах другого варианта карельской баллады мать заявляет Гавриле о захоронении Огой (KVR, VII, 1311). Во всяком случае, ни в одной записи карельской баллады мать не показана как отравительница. Девушка Огой, попович Ховатица, а иногда и Гаврила кончают самоубийством.

В финско-ижорской и эстонской балладе «Мать губит дочерей» мать также не выступает отравительницей — она топит своих дочерей. Этой балладе посвящено обстоятельное исследование А. В. Ранта-сало². Отдельные замечания по поводу этой баллады имеются в трудах К. Крона³.

В настоящей статье затрагивается лишь вопрос об интересном совпадении одного мотива финско-ижорской баллады с аналогичным мотивом единичного варианта русской баллады «Василий и Софья». Согласно книжному варианту Софьюшка своему брату Васильюшке.

Одежу-то ему всю шила да мыла
И в церковь вместе всё ходили.

Астахова,⁴ Былины Севера, II, № 127.

¹ Suomen kansan vanhat runot. I—XIII. Helsinki, 1908—1948 (далее: KVR).

² A. V. Rantasalo. Inkeriläinen kertova runo Tytärten surmaaja. Suomi, V, 9, Tampere, 1929.

³ K. Krohn. Kalevalan runojen historia. Helsinki, 1903—1909, стр. 325, 545, 605.

⁴ Былины Севера. Т. 2. Прионежье. Пинега. Поморье. Подготовка текста и коммент. А. М. Астаховой. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1951 (далее: Астахова, II).

Из 360 эстонских и 156 финско-ижорских вариантов баллады «Мать губит дочерей» лишь в одном десятке записей финско-ижорской баллады встречается такой же мотив.

Разные варианты финско-ижорской баллады обычно начинаются с описания того, как одна из сестер говорит:

Kukittelin vellojain
Käet kirkkokintahilla.

KVR, V, 947, 984, ср. IV, 3734.

Вязала я брату
На руки церковные рукавицы.

Kukittelin vellojain,
Panin kirkkovaatteihin.

KVR, V, 955.

Заботилась я о брате
Одевала в церковную одежду.

Kukittelin velloistani,
Luulin kirkkoon menevän.

KVR, V, 951, 960, 967, 368; ср. III, 3385; III, 3472.

Заботилась я о брате,
Думала, что он идет в церковь.

Согласно финско-ижорской балладе, братец, ходивший свататься, жалуется матери на то, что девушки не хотят идти за него замуж потому, что у него много сестер. Тогда мать в угоду сыну утопила своих дочерей.

Упрек матери, погубившей своих дочерей, является зачином многих вариантов эстонской баллады на тот же сюжет:

Emäkoone, ennekoine,
Ollid sa poigade imude,
Ukosid sa tüteriida,
Eltse viis Emajoesse,
Mari Maari lätteesse,
Kaie külä kajosse.
Ollid sa poigade imule,
Minijata tahtamaie.

Vana Kannel, IV, Tartu, 1941, № 218.

Матушка, прежде жившая,
Сыну угодить хотела,
Погубила ты своих дочерей,
Эльзу отнесла в реку Эмаэки,
Мари — в источник Маари,
Кайо — в сельский колодец.
Сыну была готова угодить,
Невестку хотела иметь.

В венгерской балладе о гибели влюбленных матушка погубила девушку Кату, полюбившую ее сына.¹ В этом отношении венгерская баллада, как и эстонско-финско-ижорская существенно отличается от баллад славянских народов на тот же сюжет, в частности от русской баллады, где мать отравляет Софью за то, что та любит Василия. Мотив отравления в балладах финно-угорских народов, как правило, не появляется.

Связующим звеном между эстонско-финско-ижорской и венгерской балладами является, возможно, немецкая народная баллада «Королевские дети», где описывается, как из-за злой старухи утонули полюбившие друг друга королевич и королевна.²

Как уже отмечалось, изучаемая нами карельская баллада обнаруживает близость к русской балладе «Василий и Софья» не в эпизоде с матерью, а в других основных мотивах.

Уже первые стихи всех вариантов карельской баллады, бытовавшей преимущественно в северном Приладожье, показывают их текстальное различие, которое в значительной мере может быть объяснено нетвердо установившейся контаминацией из разных, ранее, чем эта южно-карельская баллада, существовавших карельских эпических

¹ Антология венгерской поэзии. М., 1952, стр. 521—522.

² Немецкие народные баллады. М., 1952, стр. 46—49.

песен. Этим карельская баллада отличается от наиболее распространенной (преимущественно в Прионежье) версии русской баллады «Василий и Софья», по своей композиции очень устойчивой.

О композиционной неустойчивости трудно судить только по двум фрагментарным записям, сделанным в 1846 году в приладожско-карельском селении Суйстамо, по которым швед похитил девушку Огой, она просит своего брата Гаврилу приехать на лодке и освободить ее, после чего попович Ховатица просит у нее выпить воды и приглашает к себе в лодку. На этом фрагменты обрываются (KVR, VIII, 1306, 1307).

В более полном варианте, записанном в 1847 году на берегу Ладожского озера в селе Импилахти, рассказывается, как подвыпившая купчиха послала свою дочь Огой на берег моря, чтобы ее забрал братец Гаврила. Она, видимо, хочет избавиться от нее так же, как мать из финско-эстонской баллады, потопившая в море своих дочерей. Далее в импилахтинском тексте (KVR, VII, 1308) повествуется, как сестрица Огой видит проплывающую лодку и подзывает ее к берегу, но это — лодка русского Веняляйнена. Затем появляются стихи, идентичные соответствующим стихам карельской руны о состязании героев в сватовстве, согласно которой сестра кузнеца Ильмаринена видит плывущую по морю лодку Вяйнямейнена и подзывает ее к берегу в надежде, что это лодка ее родителей (КЭП, 38, 60, 69 и др.¹).

В суоярвском варианте карельской баллады в уста сестрицы Огой вложены стихи, заимствованные из руны о состязании Вяйнямейнена и Ильмаринена в сватовстве:

Ollet veikkonen venonen,
Tule näille rantamill,
Teräksisil teloill,
Vaskisill valkomoill,
Tsuurusell liettehell

Если ты — лодка братца,
Подплыви к этому берегу,
К стальным подмосткам,
К медной пристани,
К пескам с крупным гравием!

KVR, VII, 1309.

Следы этого эпизода имеются и в других текстах рассматриваемой карельской баллады, на что обратил внимание и В. Мансикка.²

С другой стороны, в отдельных южнокарельских вариантах руны о состязании в пении выражено желание Вяйнямейнена взять в жены сестру Еукахайнена девушку Огой (KVR, VII, 184), что также отмечает В. Мансикка.³

Согласно приладожско-карельским вариантам руны о состязании в пении между Еукахайненом и его матерью происходит следующий краткий диалог:

«Lubasin minä Ogoi-tšišoin,
Vanhall on Vänämösellä».
«Ogoloista ottaen peästäh»

«Обещал я сестрицу Огой
Старому Вяйяменену».
«От Огой избавляются,
выдавая ее замуж».

KVR, VII, 183.

По другим суоярвским записям (1884, 1888, 1908, 1917 годов, — KVR, VII, 184, 185, 180, 179) мать Еукахайнена изъявляет радость в ответ на слова сына о том, что он откупился, отдав свою сестру Огой в жены Вяйнямейнену. Появляющийся в этой руне мотив троекратного выкупа характерен не только для руны о состязании в пении Вяйнямей-

¹ Карельские эпические песни. М.—Л., 1950.

² V. J. Mansikka. Das Lied von Ogoi und Novatitsa. Finnisch-ugrische Forschungen, band VI, Helsingfors, 1906, стр. 57 (далее: Mansikka).

³ Там же, стр. 64.

нена и Еукахайнена; но и (в другой сюжетной коллизии) для карело-финской эпической песни «Выкуп девушки», в которой также выявляются общие места с карельской балладой «Гаврила, попович Ховатица и Огой».

Некоторые суоярвские варианты карельской баллады о гибели влюбленных имеют общее место с карельской песней «Выкуп девушки»:

Katsoo ylös, katsoo alas;
Ylähänä päivä välkky,
Alahana veno soutaa.

Смотрит вверх, смотрит вниз:
Наверху солнце светит,
Внизу лодка плывет.

KVR, VII, 1309; ср. 1310.

В одной из этих записей баллады о Гавриле, поповиче Ховатице и сестрице Огой троекратно с вариациями повторяются основные эпизоды карельской эпической песни «Выкуп девушки»:

«Kenen netoi veñoi soudaa?»
Tuattoin netoi veñoi soudaa.
«Ota, tuatto, venosehel»
«Engos ota, engos ole,
Ruotsin sovat souttavannu,
Venäjän verkot veittävännu,
Karjalan kaskut kannettavannu.

«Чья это лодка плывет?»
Это плывет лодка отца.
«Возьми, отец, в лодку!»
«Не могу взять, не могу,
На шведскую войну надо грести,
Русские сети надо везти,
Карельские кошель носить».

KVR, VII, 1310.

То же повторяется в отношении матери девушки Огой и затем ее брата, который и берет ее в лодку.

Этот суоярвский вариант начинается с рассказа о том, как во время умывания сестрицей Огой своих глаз молоком, в избу зашел швед и просил ее дать ему попить воды. И после того, как она не исполнила его просьбу, он насильно увез ее к скале, откуда она и наблюдала проплывающие мимо по морю лодки. Согласно другому суоярвскому тексту сестрица Огой идет умываться на берег, где замечает подплывающую лодку шведа Шунтилайнена, которому она не дает попить воды, за что он сажает ее за девять замков (KVR, VII, 1311).

В импилахтинском варианте этой баллады изображается, как сестрицу Огой насильно берут в лодку русского Веняляйнена, как затем, увидев проплывающую мимо лодку Гаврилы, она обращается к нему:

Hoi, Gauroi-veikkozeni,
Lunasta minuo täältä
Venäläisen venehestäl

Хой, Гаврой-братец,
Выкупи меня отсюда,
Из лодки русского Веняляйнена!

KVR, VII, 1308.

Таким образом, в приладожско-карельских вариантах руны о пении эпической песни «Выкуп девушки» и баллады о гибели влюбленных намечается взаимосвязь в развитии образов сестры Еукахайнена и Огой, Вяйнямейнена и русского Веняляйнена. Это дает возможность говорить о том, что древние руны и разработанный в них образ Вяйнямейнена играли известную роль в сложении и развитии более поздних эпических песен, баллад и более позднего образа Веняляйнена¹.

¹ Е. М. Мелетинский, не зная материала, искажил мои утверждения по этому вопросу и приписал мне абсурдный тезис, что будто бы я отождествляю Вяйнямейнена с русским зятем Веняляйненом. Об этом подробнее см.: Е. М. Мелетинский. К вопросу о генезисе карело-финского эпоса. «Советская этнография», 1960, № 4, стр. 70; см. также: В. Я. Евсеев. Исторические основы карело-финского эпоса. Т. I. М.—Л., 1957, стр. 106; то же, т. II, М.—Л., 1960, стр. 348—349; В. Я. Евсеев. Калевала и ее истолкователи. «На рубеже», 1960, № 6, стр. 115—120.

Не только в северном Приладожье, но и в южной части Карельского перешейка эпическая песня «Выкуп девушки» связана общими мотивами как с более древними рунами, так и с балладой «Гаврила, попович Ховатица и Огой». Так, например, в записанном в Буоле в 1859 году варианте песни «Выкуп девушки» имеются стихи:

Neitonen kujertello
Venäläisen venehess,
Punaparran purjehessa;
«Soua tuolle rantaselle,
Tuolle tuikkaa tulelle,
Vaikuttaa valkiainen!
Suur on paimenen tuloks,
Pien' on pirtin valkiaks».
Iso rannalle lassee
Hevoistasen juottamaan.
«Lunnasta isä minnuul»

KVR, V, 515.

Девушка воркует
В лодке Веняляйнена,
Под парусом Пунапарта:
«Гребни на тот берег,
К тому горящему огню,
Где пламя развевается!
Велик, чтоб быть пастушым костром,
Мал, чтоб быть огнем в избе!»
Отец к берегу опускается
Понть своего коня.
«Выкупи меня, отец!»

Если строки, дающие сравнение пламени с пастушым огнем входят к руне о Лемминкяйнене, то упоминание о сопровождении коня на водопои встречается не только в древних рунах, но и в некоторых вариантах баллады «Гаврила, попович Ховатица и Огой» (KVR, II, 362).

Во многих вариантах карельской баллады о гибели влюбленных встречается мотив пира, на который поповичем приглашены разные гости:

Kutsui kurjat, keräi köyhät,
Rimmat ratsahin ajeli,
Sokiet venosin souli,
Rujot rein remmatteli.

Пригласил убогих, пригласил бедных,
Хромые ехали верхом,
Слепые гребли на лодках,
Калеки ехали на санях.

KVR, VII, 1309.

Этот мотив, с некоторыми вариациями повторяющийся и в других записях рассматриваемой баллады (KVR, II, 362, 363; VII, 1310, 1311), использован здесь, как отмечает В. Мансикка¹, из руны о поездке Лемминкяйнена на пир Пяйвелы. Рядом с этими стихами древней карельской руны в балладе мирно уживается описание поведения пирующих, явно восходящее к русской былинной поэзии.

В русской балладе «Василий и Софья» отсутствует характерный для ряда вариантов карельской баллады о гибели влюбленных мотив пира, на котором все хвастаются: «кто конем, кто невестой» (KVR, VII, 1308, 1309), «кто деньгами, кто домом, кто конем» (KVR, VII, 1311, 1311a), а Гаврила хвастается сестрой Огой. Однако такое же хвастовство на пиру изображается в русской былине «Ставер», и в связи с этим, по мнению В. Мансикка², под влиянием этой былины данный мотив и появился в карельской балладе.

Но в отличие от былины «Ставер» в карельской балладе этот эпизод завершается репликой поповича Ховатицы, что он уже провел ночь с сестрицей Огой (KVR, VII, 1308, 1309). В некоторых вариантах карельской баллады этим же хвастается еще один персонаж песни — швед (KVR, VII, 1310, 1311).

Характерно, что в уста хвастуна вложены стихи из южнокарельской руны о сватовстве кузнеца Ильмойллинена:

Tunnen mie Ogoi sisoisesi
Vyöttömillä runkasil,
Kalsuttomil jalkasil.

Познал я сестру Огой,
Когда она была без пояса
И с босыми ногами.

KVR, VII, 1309, стр. II, 363.

¹ Mansikka, стр. 60.

² Там же, стр. 60.

В южнокарельской руне о сватовстве к дочери Хийси этот эротический мотив связан с эпизодом вспахивания зменного поля кузнецом Ильмойллиненем.

В карельской балладе повествуется, как Гаврила и попович Ховатица друг за другом идут к клетки, где спит Огой, и бросают в ее окошко снежки; Огой, приняв одного из них за другого, приглашает его к себе в клеть. После того, как Огой убедилась в своей ошибке, ей стало стыдно, и она повесилась.

Если исключить эпизод самоубийства сестрицы Огой, то в основном рассмотренный текст карельской баллады о гибели влюбленных в значительной мере сближается с позднейшей переработкой старой былины, с распространенной в Беломорье (на Пинеге, Печоре и Терском берегу) былиной-новеллой «Алеша Попович и сестра Сбродовичей»¹. Согласно этой былине, на пиру у князя Владимира Алеша хвастается перед «брателком», что обесчестил его сестру. В доказательство он бросает комок снегу «к ей во высок терем» и в присутствии «брателка» добивается свидания. Характерно, что в белорусском и среднерусских вариантах этой былины² имеется даже трагический исход: смерть девушки, обесчестившей своего брата незаконной связью с Алешей.

Представляет интерес и то, при каких обстоятельствах попович Ховатица узнает о самоубийстве сестрицы Огой. Рассказ о том, как попович идет понть жеребца, обуздав его (KVR, II, 362), встречается и в других карельских и финских рунах, в частности в руне «Выкуп девушки» (KVR, V, 515), а также в русской былине о Святогоре³, на что обратил внимание и В. Мансикка⁴. В некоторых записях карельской баллады изображается, как Ховатица о самоубийстве Огой узнает от своего жеребца (KVR, VII, 1309).

С вопросами: «Куда девалась Огой?» и «Где она похоронена?» обратился Гаврила к своей матери (KVR, VII, 1311, 1311a), и это обращение текстуально совпадает с соответствующим обращением кузнеца Ильмойллинена к своей матери, что видно из вариантов южнокарельской руны о сватовстве этого героя (КЭП, 118, 119, 129, 145, 149 и др.). Однако в южнокарельской руне о кузнице Ильмойллинене обращение к матери появляется в другой связи и никакого отношения к сюжету карельской баллады о гибели влюбленных не имеет.

Узнав о самоубийстве сестры Огой, ее брат Гаврила (а согласно другим вариантам — попович Ховатица) также кончает жизнь самоубийством, отсекает себе голову мечом (КЭП, 154).

Чаще всего герой и героиня баллады похоронены по разным сторонам церкви. Как отмечает и В. Мансикка⁵, это характерно для большинства вариантов карельской баллады о гибели влюбленных (KVR, VII, 1309, 1310, 1311; II, 362, 363; КЭП, 125, 154). Это же наблюдается в записях русской баллады⁶ и в балладе с этим сюжетом у многих других народов. Согласно венгерской балладе о гибели влюбленных дворянина Мартона Дьюла хоронят перед алтарем, а его бедную возлюбленную Катю — за алтарем церкви⁷. Аналогичную картину можно

¹ Былины Севера. Т. I. М.—Л., 1936, № 21 (далее: Астахова, I).

² П. В. Шейн. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1898, № 453; Песни, собранные П. В. Киреевским. Т. II. СПб., 1875, стр. 64, 66.

³ Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. Т. 1—3. М.—Л., 1949—1951 (далее: Гильфердинг).

⁴ Mansikka, стр. 62.

⁵ Там же, стр. 49.

⁶ Астахова, I, 118, 176; см. также: Былины Пудожского края. Петрозаводск, 1941, 71.

⁷ Антология венгерской поэзии. М., 1952, стр. 521—522.

отметить в шведской балладе, но в более древней ирландской саге о Байле и Айлен мотив захоронения погибших влюбленных около церкви отсутствует¹. Нет такого упоминания о церкви и в сербской балладе «Омер и Мера»², в старинном албанском сказании «Ден Прежика и Фасила»³, в греческой народной песне о сыне царя и простой девушке⁴, в грузинском предании об Абессаломе и Этери⁵, азербайджанском дастане «Асли и Керем»⁶.

Упоминание каменной церкви появляется не только в карельской балладе о гибели влюбленных, но и в одном финско-ижорском тексте песни «Выкуп девушки» (KVR, V, 507). Отдельные варианты карельской баллады содержат мотив захоронения влюбленных по разные стороны реки, как, например, импилахтинская запись рассматриваемой баллады (KVR, VII, 1308). В тексте, записанном в Импилахти, описывается, как деревья, выросшие на могилах поповича Ховатицы и сестрицы Огой, вырубаются Гаврилой. Это соответствует тем вариантам русской баллады «Василий и Софья», согласно которым деревья на могилах влюбленных срубает мать-отравительница. (Астахова, I, 120, 127, 146; Гильфердинг, 134).

В вариантах карельской баллады, как и в южнорусских записях баллады на тот же сюжет⁷, на могилах влюбленных вырастают березки (KVR, VII, 1308—1311; КЭП, 125, 154). Между тем, в севернорусских версиях баллады «Василий и Софья» эти чудесные растения с переплетающимися ветвями названы либо кипарисом и вербой (Гильфердинг, 134, 285; Астахова, 118, 120, 127, 146, 176), либо раkitовым кустом и кипарисом (Гильфердинг, 31), либо это другие растения. Такое разнообразие в названиях растений, вырастающих на могилах влюбленных, отмечается в греческих народных песнях. Здесь это — тростник и лилия⁸, кипарис и тростник, кипарис и яблоня, кипарис и лимон⁹; в албанских сказаниях — айва и гранатовые ветви¹⁰, кипарис и белый виноград¹¹; в венгерских балладах белый и красный тюльпаны, белая и красная лилия¹² или просто два цветка без названия¹³.

Кроме южнорусских записей баллады, с карельской балладой о гибели влюбленных шведская баллада на тот же сюжет сближается более, чем русская баллада «Василий и Софья». Вызывает удивление, что финские филологи совершенно не упоминают эту русскую балладу в связи с изучением карельской баллады о Гавриле, поповиче Ховатице и сестрице Огой. Они связывают ее с русскими былинами о Хотине Блудовиче¹⁴, в вариантах которых, вопреки представлениям К. Крона¹⁵

и В. Мансикка¹, имеются лишь отдельные мотивы, сближающие их с карельской балладой о Гавриле, поповиче Ховатице и Огой. Между образом поповича Ховатицы и образом Алеши Поповича мало общего, и лишь в более поздней былине «Алеша Попович и сестра Сбродовичей» их сходство усиливается.

Попович Ховатица в вариантах карельской баллады почти не выделяется среди других мужских персонажей этой песни. В некоторых более поздних записях попович Ховатица совсем исчезает и вместо него влюбленным в Огой изображается Гаврила; у сестры Огой появилось три незаконнорожденных сына, из которых один мог бы стать писарем, другой — пахарем и третий — воином, но Огой убила их и от стыда повесилась, а Гаврила заколол себя мечом (КЭП, 125, 154). Кстати, в ряде вариантов этой южнокарельской песни описания действий героев нет, а сохраняется лишь диалог между Гаврилой и Огой (KVR, VII, 1312, 1313, 1371—1380). А в записях от карел Подмосковского края остается лишь имя сестрицы Ого и фрагментарный текст песни контаминируется с песней на сюжет «Поиски гуся», а песня начинается следующими стихами:

Oi on Ogo tšikkozen,
Susiedan tyttözen,
Assumakko meččäzeh,
Puuhutta puromah,
Tammuttä tagomah,
A kui tammut tappav,
Havuzilla kattau,
Mistä miula hengyt suaha?
Vanhan akan vakkazešta,
Nuoren miññan lippahasta.

Ой, сестрица Ого,
Соседская дочка,
Пойдем ли в лес
Деревья рубить,
Дубы молотить?
А если дуб убьет,
Ветвями покроет,
Откуда я душу получу?
Из короба старухи,
Из ларца молодой невестки.

KVR, II, 1150.

Карельская баллада о гибели влюбленных, как уже отмечалось, бытовала преимущественно в приладожской Карелии, т. е. в непосредственной близости к Валаамскому монастырю. Однако имеются некоторые записи баллады от карел Беломорского района², предки которых были приписаны к Соловецкому монастырю, где борьба раскольников с официальной церковью принимала в свое время очень острый характер. Распространение рассматриваемой баллады только среди карел, тесно соприкасающихся с такими крупными центрами церковников, как названные монастыри, а также среди приверженцев раскола — карел Подмосковского края, не случайно, если учесть, что согласно этой балладе церковь не может разлучить влюбленных даже после их смерти.

Остается подвести некоторые итоги сравнительно-исторического изучения анализированных выше финских, эстонских, карельских и русских баллад, лиро-эпических песен многих других народов. Вопрос о времени их возникновения и дальнейшем их развитии в общих чертах может быть решен не только при помощи анализа тематического (исторического) содержания, но и при учете различий в их изобразительных средствах, стиле, поэтическом языке, вообще в художественной форме. В этом отношении, например, эпические песни — руны о Вяйнямейнене, кузнеце Ильмаринене, Лемминкяйнене (отдельные мотивы которых встречаются и в рассмотренной карельской балладе) древнее, чем баллада «Гаврила, попович Ховатица и Огой». Очевидно, широко бытующие эпические песни, менее подвергающиеся контаминации с другими эпическими песнями, можно считать более древними, сюжетно отстоявшимися, по сравнению с немногочисленными, распространенными лишь

¹ V. J. Mansikka. Suomalais-venäläiset kosketukset kansantietouden alalla. Kalevalaseuran vuosikirja, 1945—1946, стр. 184.

² Она записана в д. Березово от М. М. Мошниковой. — Архив КФАН, колл. 35.

¹ Ирландские саги. Л., 1929, стр. 277—280.

² Югославские народные песни. М., 1956, стр. 125—127.

³ Старинные албанские сказания. М., 1958, стр. 263—264.

⁴ Греческие народные песни. М., 1957, стр. 152—155.

⁵ Грузинские народные сказки. Тбилиси, 1954, стр. 262—268.

⁶ Антология азербайджанской поэзии. М., 1960, стр. 100—119.

⁷ О появлении мотива березы и явора на могилах влюбленных в южнорусских записях баллады см. статью Д. М. Балашова «Василий и Софья» в настоящем сборнике.

⁸ Греческие народные песни. М., 1957, стр. 155.

⁹ См. статью Д. М. Балашова.

¹⁰ Старинные албанские сказания. М., 1958, стр. 264.

¹¹ J. Child. The English and Scottish Popular Ballads. Boston and New-York, 1882—1898; I, стр. 98—99.

¹² Там же.

¹³ Антология венгерской поэзии. М., 1952, стр. 522.

¹⁴ J. Krohn. Suomalaisen kirjallisuuden historia. I. Kalevala, Helsinki, 1885, стр. 348.

¹⁵ K. Krohn. Kalevalan kysymyksiä. I. Helsinki, 1918, стр. 100.

в северном Приладжье вариантами (как баллада «Гаврила, попович Ховатица и Огой»), легко контаминирующимися с разными мотивами эпических песен.

Разумеется, и в проанализированной карельской балладе имеются очень древние мотивы (превращение человека в растение), которые составляют основу ее сюжета, отмеченного у многих народов. Но в этой песне позднее, когда она стала балладой, появилось больше поздних пластов, чем в рунах о Вяйнямейнене и других героях карело-финского эпоса. Такими поздними наслоениями являются, в частности, прикрепление к карельской балладе христианских имен Гаврила и Огой (Агафья) и появление в ней образа поповича Ховатицы.

К русской балладе на тот же сюжет прикрепилась имена Софьи и Василия, в чем, по мнению А. М. Астаховой, восходящему к точке зрения И. Н. Жданова, «могли сказаться глухие отголоски преданий о царевне Софии и Василии Голицине»¹. Как бы то ни было, но к карельской балладе эти имена никак не могли прикрепиться, хотя бы потому, что закинутые на север раскольники-стрельцы, которым эти имена, возможно, что-то говорили, селились среди русских Заонежья и Поморья. Среди карел раскольники появились позднее и память о царевне Софье не могла сохраниться, тем более, что в монашестве она была пострижена под другим именем.

У карел фольклорное прикрепление скорее могла получить фамилия князей Хованских, которые гордились своим происхождением от литовского князя Гедимина. Младший сын Гедимина Наримонт еще в последний период новгородской независимости получил от новгородских бояр «в кормление» Корелу; эта привилегия оставалась за младшими Гединовичами, позднее перешедшими на службу к русским князьям. При царевне Софье князь Хованский участвовал в войнах со шведами во главе русских войск, в которых были и карелы. Этот честолюбивый Гединович возглавлял стрельцов-раскольников в борьбе против царевны Софьи и официальной церкви. После казни князя Хованского и его сына среди стрельцов смуту сеял младший сын Хованского.

В Москве Хованские содействовали проведению спора между сторонниками официальной церкви и примыкавшими к расколу стрельцами, среди которых выделялся монах-раскольник Гавриил. Сосланные после стрелецкого восстания 1682 года на северные рубежи стрельцы-раскольники могли сохранить память о Хованских, как о приверженцах старой веры. Эта фамилия могла найти глухой отголосок в имени одного из героев карельской бытовой баллады, хотя она и не отразила событий, связанных со стрелецким восстанием — Хованщиной.

Если имена Зосимы и Савватия (основателей Соловецкого монастыря) отложились в заклинательных рунах карел Подмосковного края, то нет ничего удивительного в том, что в приладжской карельской балладе имя приверженца старой веры князя Хованского сохранилось в имени поповича Ховатицы, хотя в этом имени поповича, исходя из современного состояния баллады, черты князя Хованского или его сыновей не могли отразиться уже потому, что это — не историческая песня.

В своем исследовании об этой балладе В. Мансикка приводит варианты имени поповича: Ховатица, Хуоватица, Ховатинца, Хофатичча, Хохватичча, Хобеличчу, Хуопатица, Обелица, Опятица, которые, по его мнению, соответствуют былинному имени Хотен, Хотин, Хотинка, Хотенушка².

¹ Астахова, II, стр. 709.

² Mansikka, стр. 53.

Если даже сюжет о несчастных влюбленных, на могилах которых вырастают переплетающиеся друг с другом деревья, существовал в карельском фольклоре уже в глубокой древности (что не подтверждается имеющимися записями), тем не менее известная нам трактовка сюжета этой карельской баллады не может быть датирована временем более ранним, чем конец XVII — начало XVIII века. Баллада «Гаврила, попович Ховатица и Огой», вероятно, возникла не ранее карельской исторической песни об осаде Выборга, которая связывается с именами Ивана Грозного и Петра Первого, с событиями, предшествовавшими стрелецкому восстанию — Хованщине. Очевидно, приладжско-карельская семейно-бытовая баллада имела отношение к репертуару потомков стрельцов-раскольников, появившихся среди карел. Поэтому она сохранила смутные следы названия хованцев, но не восприняла имен Василия и Софьи из соответствующей русской баллады.

При своем оформлении в жанр баллады карельская песня о Гавриле, поповиче Ховатице и Огой, видимо, претерпела влияние русской баллады. Но взаимодействие между этими балладами прекратилось раньше, чем на русском Севере твердо установилась композиция русской баллады с начальным мотивом поведения матери-отравительницы, который в карельской балладе отсутствует. Впрочем, названные выше эстонская и финско-ижорская баллады об убийстве дочерей матерью, не имея своих параллелей в карельском песенном фольклоре, взаимосвязаны с развитием народной поэзии восточных славян, видимо, еще до контаминации этого сюжета с основной сюжетной линией русской баллады «Василий и Софья».

С тех пор, как в 1948 году мы кратко осветили вопрос о взаимосвязи между карельской и русской балладами о влюбленных¹, накопился значительный материал, объясняющий неустойчивость композиции карельской баллады сравнительно недавним процессом ее оформления на основе контаминации мотивов разных рун и былин, а также появления новых строф, сюжетно связывающих отдельные детали баллады. В частности, стало очевидным, что широко распространенная и композиционно устойчивая карело-финская баллада «Выкуп девушки» (независимой параллелью которой является коми-зырянская баллада на тот же сюжет²) имела прямое отношение к сложению карельской баллады «Гаврила, попович Ховатица и Огой» в современном ее состоянии.

Анализ карельской баллады о гибели влюбленных мы пытались вести в связи с исследовательским интересом к балладам с этим сюжетом у других народов, что вызвало ряд вопросов.

В самом деле, почему по соседству с южнокарельской балладой о гибели влюбленных бытует русская баллада «Василий и Софья»? Почему у остальных групп карел и у других прибалтийско-финских народов нет аналогичной баллады, если не считать особую по сюжету эстонско-ижорскую балладу «Мать губит дочерей»? Почему на скандинавском полуострове и у немцев баллада о гибели влюбленных в версии, близкой к карельской, также популярна? Почему она, сохранившись среди восточных славян, не появляется у всех западных славян, но встречается у сербов, венгров, албанцев, греков и ряда соседних, но не родственных народов? Почему у курдов, например, в сказании «Хозал и Юсуф»³ и в турецкой сказке «Дочь султана и сын махараджи»⁴ имеется

¹ В. Я. Евсеев. Руны Калевалы и русско-карельские фольклорные связи. «Изв. Карело-финской науч.-исслед. базы АН СССР», 1948, № 3, стр. 78.

² В. Я. Евсеев. Исторические основы карело-финского эпоса. I. М.-Л., 1957, стр. 222.

³ Курдские сказки. М., 1959, стр. 163—166.

⁴ Турецкие сказки. М., 1960, стр. 86—92.

другое решение темы любви, не характерное для баллады о гибели влюбленных? Почему, наконец, у грузин и азербайджанцев опять появляется баллада о гибели влюбленных? Чем объясняется такая чересполосица бытования этой баллады в отдельных географических кустах, отделенных друг от друга местностями, в которых она не обнаружена?

Почему средневековая баллада о гибели влюбленных бытует преимущественно у тех народов, которые сохранили возникавший в дофеодалный период древний эпос, в котором воспеваются богатырские подвиги, совершаемые героем при сватовстве к девушке? Этот вопрос можно поставить и таким образом: почему там, где в древности развивался эпос, изображавший установление патриархального семейного быта, позднее, в средние века, появляется лиро-эпическая песня — баллада, утверждающая право влюбленных на их связь даже после гибели, свободу их любви, несмотря на запреты, обусловленные патриархальным семейным деспотизмом?

Является ли случайным то, что у азербайджанцев рядом с древними эпическими дастанами появляется дастан «Асли и Керем», где влюбленные разного вероисповедания (он — мусульманин, она — христианка) соединяются без родительского благословения, несмотря на препятствия, чинимые священником Кара-Кешишом, и даже после их гибели на их могилах вырастают переплетающиеся розы, которые тщетно пытается разъединить появляющийся в облики терновника священник Кара-Кешиш?¹

А разве случайно то, что в один ряд с древнейшими скандинавскими сагами становится средневековая сага — баллада о Байле и Айлен, где любовному соединению живущих вдали друг от друга героев мешает Мурман, персонаж, относящийся к служителям религиозного культа?

Не знаменательно ли, что рядом с богатырскими былинами в репертуаре русских сказителей встречается баллада «Василий и Софья», по которой церковь тоже разъединяет могилы влюбленных, но не может предотвратить соединение деревьев, выросших на этих могилах? Не так ли обстоит дело с сербским эпосом и с «Песней о нибелунгах», рядом с которыми у сербов и немцев появляется та же баллада, где влюбленные и после своей гибели соединяются, несмотря на разъединяющую их церковь?

Разве при изучении баллады о гибели влюбленных можно игнорировать то, что у многих народов заключительный эпизод песни по-своему выражает протест против церкви и церковников? Может ли не интересоваться нас и то, что в карельской балладе, появившейся в репертуаре исполнителей древних карельских рун, всплывает образ поповича, который, правда, и сам вступает здесь в незаконные, не освященные церковью любовные связи с сестрицей Огой? Но и в этом случае — не отражается ли тут борьба между официальной церковью и раскольниками? А случайно ли в русской балладе «Василий и Софья» то, что именно в церкви мать, исходя из религиозных и сословных соображений, пришла к мысли о необходимости отравить одного из влюбленных, чтобы не появлялся новый, негодный ей, член семьи? Возможно ли было возникновение конфликта в этой балладе, если бы мать Василия не считалась с имущественным положением влюбленных, тем более, что после их гибели «Василия несут князя-бояра, Софию несут красны девушки», первого «крутили в золоту парчу», а Софию в простой холст? Разве деспотизм в семье, олицетворенный в матери, не обусловлен в конечном счете важностью сословного контраста для творцов баллады,

отображающей различия социального положения влюбленных, влечение которых друг к другу сильнее воли матери, ее деспотизма в семье?

Если социальное неравенство влюбленных, согласно этой балладе с международным сюжетом, никакой роли не играло, то почему у разных народов баллада о гибели влюбленных отмечает принадлежность их к разным социальным группам? Почему в сербской балладе Омер богат, а Мера — бедная девушка? Почему в венгерской балладе Тартон Дьюла показан сыном дворянина, а Ката Кадар — дочерью крепостного?

И последний вопрос: может быть, не нужно отвечать на серию поставленных здесь вопросов, может быть, они уже в самих себе содержат ответ?

¹ Антология азербайджанской поэзии. Т. I. М., 1960, стр. 119.

Д. М. БАЛАШОВ

«ВАСИЛИЙ И СОФЬЯ» (Баллада о гибели влюбленных)

Гибель влюбленных — один из характернейших сюжетов балладного жанра: двое влюбленных погибают, насильно разлученные или убитые (обычно злой матерью одного из них), но на их могилах вырастают деревья, сплетающиеся между собой ветвями. Такова северная русская баллада «Василий и Софья». Можно сказать, что это специфически балладный, резко отличный от эпических, сюжет с принципиально иным характером конфликта, так как в нем борьба за свое право на счастье переносится исключительно в духовную сферу.¹

Баллады о гибели влюбленных, схожие по сюжету и заключению (растения, сплетающиеся на могилах), с глубочайшей древности широко известны и очень популярны почти у всех народов Европы и ближней Азии. А в средневековом Китае, где развитие феодализма началось на много веков раньше, чем в Европе, баллада с подобным сюжетом была записана уже в III веке². В ряде стран баллада о гибели влюбленных является и до сих пор самой распространенной и любимой народной балладой. Столь широкая, можно сказать, всеобщая популярность этого сюжета дает право считать, что в нем отразились какие-то коренные особенности художественного сознания народных масс эпохи средневековья.

С другой стороны, в названном сюжете исследователи склонны находить очень древние мифологические корни³, и относить создание этой баллады к доэпическим временам. Это ставит под сомнение исходную

¹ В. Я. Пропп. Русский героический эпос. Изд. 2. М., 1958, стр. 8—9 (далее: Пропп).

О песне «Василий и Софья» говорится: «Перед нами типичная баллада. Здесь нет активной борьбы; есть трогательная гибель двух невинно преследуемых людей. В балладе, так же как и в других видах народной поэзии, выражены некоторые народные идеалы. В данной балладе, например, определенно имеется противоцерковная направленность; но активной борьбы, основного признака эпоса, здесь нет».

² Юэфу. М.—Л., 1959, стр. 67.

Сюжет, видимо, литературно обработан в духе конфуцианских воззрений.

³ «Как правило, песни-баллады строятся не на мифологических основах. Мы найдем, однако, в них и мифологические представления. Можно даже выделить группу песен, для которых именно мифологические представления являются основой. Мифологические представления лежат в основе песни об обращении женщины в дерево вследствие заклятия свекрови... К циклу тех же представлений о возможности превращения человека в дерево или перехода сущности, жизненной силы человека в растение, относятся песни, в которых изображаются деревья, вырастающие на могилах убитых. Такова, например, песня о «Софьюшке и Васильюшке» или «Чурилье-игуменье». — Русская баллада. Предисл., ред. и примеч. В. И. Чернышева. Вступит. статья Н. П. Андреева. Л., «Сов. писатель», 1936, стр. XX (далее: Русская баллада).

для теоретиков баллады мысль о том, что жанр баллады возник в Европе в эпоху средневековья; в XIII—XIV веках, придя на смену героическому эпосу¹.

Вопрос этот требует серьезного рассмотрения. Н. П. Андреев, привлекая для доказательства именно этот сюжет, полагает, например, что баллады возможно появлялись и в дофеодальную эпоху.² Попробуем, однако, выйти из плена «возможного» и сказать определенно, могли ли существовать в дофеодальную эпоху баллады, конкретно, баллады, близкие к нашему сюжету.

История этого сюжета в его отношении к эпосу поможет нам, вместе с тем, глубже понять идею и художественные особенности баллады «Василий и Софья».

На территории России баллада о гибели влюбленных известна в трех районах — в Прионежье, на Пинеге и в юго-западной части страны (Белоруссия, Украина, Закарпатье) и распадается соответственно на три очень своеобразные версии, почти три сюжета. Сюжет баллады известен и у других народов восточной Европы, в частности, встречается среди отдельных групп карел, расселенных в непосредственной близости от Прионежья³. В Прионежье — это баллада о Василии и Софье, часто именуемая «великопостным стихом», на Пинеге — баллада «Цюрилье-игуменье», где весь конфликт перенесен в монастырскую среду. На юге баллада всего ближе к общеевропейской схеме этого сюжета и перекликается с западнославянскими и югославянскими балладами на сходные сюжеты.

Варианты прионежской версии⁴ (Василий и Софья) можно разделить на три очень близкие редакции.

В первой редакции⁵ влюбленные Василий и Софья объясняются в любви и принимают «золоты венцы», после чего Васильева мать отравляет влюбленных. Вот неяркий, но ясный образец этой редакции из собрания А. Ф. Гильфердинга:

Жило-то было девять дочерей,
Все оне ходили во божью церкву,
Все оне молились по лестовочке,
Все оне сказали, что «господи свет»,
Васильюшка скажет Салфеюшке: «Подвинься сюды».

¹ В. М. Жирмунский. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса. М., 1958, стр. 125.

² «Основной материал тех баллад, какие известны нам по нашим сборникам (как всегда, в довольно поздних записях), относится, как увидим ниже, к раннему феодальному и крепостническому периоду. Можно думать, что какие-то песни, аналогичные балладам, существовали и раньше, но они не сохранились до нас в своем первоначальном виде» (разрядка наша. — Д. Б.). — Русская баллада, стр. XIX.

³ См. статью В. Я. Евсеева «Карельская баллада о гибели влюбленных» в настоящем сборнике.

⁴ В сносках указываются только печатные издания. Много неопубликованных записей хранится в архиве Ин-та истории, языка и лит-ры Карел. филиала АН СССР, в архиве гос. лит. музея (собрание Ю. М. Соколова и др.), в архиве Ин-та русск. лит-ры (Пушкинского дома) АН СССР и в других хранилищах.

⁵ П. А. Бессонов. Калики переходные. Вып. 3. М., 1861, стр. 699 (далее: Бессонов); Онежские былинны, записанные А. Ф. Гильфердингом. Изд. 4. Т. 1. М.—Л., 1949, № 31; то же: т. 3. М.—Л., 1951, № 285 (далее: Гильфердинг); Ф. М. Истомин. Г. О. Дютш. Песни русского народа. СПб., 1894, стр. 70; А. Д. Григорьев. Архангельские былинны и исторические песни. Т. 1. М., 1904, № 131 (далее: Григорьев); Н. Е. Ончуков. Северные сказки. СПб., 1909, № 98; Б. и Ю. Соколовы. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915, стр. 309, № 7; А. М. Астахова. Былинны Севера. Т. II. М.—Л., 1951, № 176 (далее: Былинны Севера); Онежские былинны. Подбор былин и науч. ред. текстов акад. Ю. М. Соколова. Подготовка текста к печати, примеч. и словарь В. Чичерова. М., 1948, № 910, 911 (далее: Соколов — Чичеров).

В вариантах инициатива чаще всего исходит от Софьи: «Ладила сказать «господи боже», той поры сказала: «Васильюшка, дружок, по-двинься сюда».

Взял он Салфею за белые руки,
Повел Салфею во божью церкву,
Принял с Салфеей золоты венцы.
А Васильева матушка по городу идет,
Во правой руки зеленá винá несет,
А во левой зеленó яровó.
А со правой руки Василью поднесла,
С левой руки да Салфее поднесла:
«Васильюшка пей, да Салфее не давай,
Салфеюшка пей, да Василью не давай».
Васильюшко пил, да Салфеюшке поднес,
Салфеюшка пила, Василью поднесла.
Васильюшка скажет: «Головушка болит»,
Салфеюшка скажет: «Сердечушко щемит»,
Оны к утру ко свету преставились.
Васильюшка крутили в голевую во парчу,
Салфеюшку крутили в толстую простину.
Васильюшка несли на белых на руках,
Салфеюшку несли на буйных головах.
Васильюшка ложили по праву сторону¹
Салфеюшку ложили на леву сторону.
На Васильюшке повыврос част ракитов куст,
На Салфеюшке повывросло кипарисно древó.
Уже во-место древá совивались,
А цветочки с цветочками соплетались.
Малые идут — набалуется,
Молодые идут — надивуются,
А старые идут — они наплачутся².

Во всех редакциях прионежской версии фигурирует золотая верба и кипарис. Но в первой редакции породы иногда варьируются. Так, в приведенном варианте — «част ракитов куст», а в варианте из сборника братьев Соколовых на могиле Софьи вырастает «яблонь кужлявая».

В большинстве вариантов первой редакции конец совпадает с приведенным выше. Но в записи Шахматова³ прибавлено рассказание матери, а в двух других вариантах мать, наоборот, продолжает преследование влюбленных:

Проведала Васильева матушка,
Золотую вербу повывломала,
Кипарис-дерево повывушила,
Все она коренья повывела.⁴

Оба эти окончания — и рассказание матери, и ее упорство — равно характерны для европейских интерпретаций данного сюжета. Но мрачное ожесточение матери, срезающей деревья, — особенность более древней традиции⁵, поэтому закономерно предположить, что и в «Василии и Софье» такой жестокий конец является древнейшим.

Первая редакция получила наибольшее распространение. Только она известна за пределами Прионежья (в двух вариантах, записанных в Вологодской губ. и на Пинеге). Именно на ее основе создавалась

¹ Церкви. — Д. Б.

² Гильфердинг, I, № 31.

³ Ончуков, Северные сказки, № 98.

⁴ Бессонов, стр. 699.

⁵ Наблюдения за развитием балладных сюжетов показывают, что постепенное смягчение трагических развязок характерно для балладного жанра в позднюю эпоху.

пинежская баллада «Цюрилье-игуменье»¹; так как Цюрилье-игуменье хочет «разлучить сноху нелюбимую», т. е. венчанье молодых для нее — свершившийся факт.

Во второй редакции² венчания не происходит, после любовного объяснения следует немедленно эпизод отравления влюбленных.

Больше никаких сюжетных отличий от первой эта редакция не знает, разнообразятся только мелкие художественные детали — действие может происходить «Во городи во Киеви», вдова, мать Василия (изредка — Софьи), оказывается подчас царицей, число дочерей вырастает до 33-х, слегка варьируются сцены похорон (например, «Ай Василья отпевали в божьей церкви, а Софию отпевали что на паперти»). В одном варианте на могилы прилетают два говорящих голубка, чтобы сказать: «Похоронены здесь безвинны людюшки».

Вторая редакция, по существу, является сокращением первой. Она не столь распространена (встречается только в Прионежье), больше подверглась влиянию эпоса — в зачине и ряде второстепенных деталей, не имеет новых или оригинальных сюжетных подробностей.

В третьей редакции³, при сохранении той же схемы повествования, что и во второй редакции, Василий и Софья названы братом и сестрой. Последнее обстоятельство дало повод некоторым исследователям искать здесь древний мотив кровосмешения.

Зачин этой редакции приближен к зачину очень популярной прионежской баллады «Вдова-пахина», поэтому у вдовы здесь оказывается девять сыновей и одна дочь, как в названном сюжете, или девять дочерей и один сын. Встречаются, однако, и такие сочетания: 33 сына и дочь, 8 сыновей и 9 дочерей, 40 сыновей и 50 дочерей и т. д. В церкви Софья вместо «господи боже» молвит «Васильюшка, братец, по-двинься сюда!» Кроме этого слова «братец», заменившего «дружок», никаких иных отличий тексты этой редакции не имеют. Так же говорится, что «проведала Васильева матушка», которая подносит Василию вино, а Софье отраву. Характерно примечание одной из исполнительниц, что мать отравила детей за разговоры в церкви⁴. Впрочем, слово «братец» не остается обмолвкой певцов, кое-где указание на их родство конкретизируется. В одном из вариантов Василий упрекает Софию в отравлении: «Умелá, сестра, брата употчевати, вот умей же родимого успокоити», но умирают они «оба вдруг»⁵. Перед нами какие-то реминисценции сюжета об отравлении из баллады совсем иного содержания. В другом варианте говорится, что Софья любила Василия, шила,

¹ Григорьев, I, № 61, 65, 68, 98.

Здесь погубительница молодых — «Чурилье-игуменье». Баллада получилась в результате контаминации «Василия и Софьи» с балладой, известной по сборнику Кириши Данилова «Чурилья-игуменья и Стафиды Давыдовна». Зачины баллад очень схожи. Пинежская Чурилья достает яд у змеи и отравляет Василия с Софьей, на могилках которых вырастают чудесные деревья. Затем она идет к старцу узнавать о своей судьбе, и тот ей показывает видение рая и ада. В раю находятся Василий и Софья, в аду — Чурилья и все ее монахи. Отношения Чурильи к молодым не совсем ясны. Софию она называет «снохой нелюбимой», что заставляет считать, что перед нами явные следы «сшива», следы сюжета баллады «Василий и Софья», кстати, также записанного на Пинеге Григорьевым.

² А. И. Соболевский. Великорусские народные песни. Т. I. СПб., 1895, № 85; Гильфердинг, т. 2, № 134; О. Х. Атренева-Славянская. Описание русской крестьянской свадьбы. Ч. 3. М., 1887, стр. 110; Былины Пудожского края. Петрозаводск, 1941, № 71; Соколов-Чичеров, № 29, 225; «Студенческие записки филологического факультета ЛГУ», 1937, стр. 27.

³ Бессонов, стр. 697; Былины Севера, II, № 118, 120, 127, 146; «Русская баллада», № 249; Соколов-Чичеров, № 154.

⁴ Соколов-Чичеров, стр. 623.

⁵ Былины Севера, II, № 118.

стирала и стряпала на брата¹, но любовь эта была безгрешная. Да и мать в «покаянных» вариантах этой редакции приговаривает:

Что ни ладно это я, видно, сделала —
Безвинных детей извела.

Украинская версия нашей баллады отличается зачином, по которому мать отсылает сына на чужбину (или на войну). Через три года он возвращается с «невестой» или женой. Молодые, как правило, уже успели повенчаться.

Ой, вишла мати сина стречати,
Винесла сину меду-вина,
А невістці лютого зілля.

Молодые пьют яд пополам, при этом сын обычно сам предлагает новобрачной его выпить.

Ой, вилиймо, жіно, горілку до-долу,
Да випиймо отруту за мною.
Випиймо, жіно, до по повній чарці,
Щоб нас поховали да у одній ямці.

Далее украинская баллада почти повторяет русскую.

Сына в украинской балладе зовут Василием, невеста (или жена) ни разу не названа по имени. В украинской традиции имеются еще два варианта зачина баллады, образующие две редакции более позднего сложения, на них мы останавливаться не будем².

Над могилами влюбленных в южной версии могут вырастать тополь и калина, явор и тополь, явор и липа, явор и терн, но в подавляющем числе записей это явор и береза.

¹ Былины Севера, II, № 127.

Можно полагать, что этот вариант отразил влияние эстонско-финско-ижорской баллады на сходную тему. — См. статью В. Я. Евсеева «Карельская баллада о гибели влюбленных» в настоящем выпуске.

² Вот перечень вариантов основной редакции: Я. Ф. Головацкий. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. Ч. I—III. М., 1878. Ч. I—стр. 186, № 8; ч. II—стр. 585, № 17; В. Н. Добровольский. Смоленский этнографический сборник. Ч. IV. М., 1903, стр. 585, № 8; Ф. Колесса. Народні пісні в Галицької Лемківщини. Львов, 1929, № 176 (а); Г. И. Купчанко. Песни буковинского народа. «Зап. юго-западного отд. РГО», т. II. 1875, № 300; Kolberg, Oskar. Pokucie. II. Krakow, 1883, стр. 41, № 48, 49; З. Радченко. Гомельские народные песни. «Зап. РГО по отд. этнографии», т. XIII, вып. 2, 1888, стр. 224; Е. Р. Романов. Белорусский сборник. Т. I. Вып. 1. Киев, 1885, стр. 50, № 99; стр. 400, № 161; П. П. Чубинский. Материалы и исследования. «Тр. этнографическо-статистической экспедиции в западнорусский край», т. V, 1874, стр. 711, 309 (в). Czeczot. Piosnki Wiesniacze. Wilno, 1846, стр. 57, № 93; П. В. Шейн. Русский соловей. Ужгород, 1890, стр. 37.

По второй редакции умирает только сын, выпивший яд вместо жены, но иногда умирают оба. Головацкий, ч. I, стр. 81, № 37; ч. II, стр. 578, № 7, стр. 711, № 14; М. Врабель. Русский соловей. Ужгород, 1890, стр. 37.

Эта редакция образовалась под воздействием моравских песен.

По третьей редакции мать сначала женила сына, а потом «не влюбила» невестку, отослала ее в поле, а сына на войну. Далее действие развивается обычным порядком. Эта редакция — контаминация нашего сюжета с другой украинской балладой. См. Чубинский, стр. 711, № 309 (варианты: а, б, г, д, з, и, е, ж); Шейн, № 546; Довнар-Запольский. Песни пинчуков. Киев, 1895, № 537; С. Малевич. Белорусские народные песни. «Сб. отд. русск. яз. и словесности АН СССР», СПб., 1907, стр. 126.

Кроме названных текстов южной версии в Галицкой Руси записан особый вариант этого сюжета¹ (влюбленные умирают от горя, разлученные по злой воле матери одного из них), в котором интересный зачин перекликается с зачином северной баллады о Василии и Софье:

Тоты двое люди так ся любовали,
Же и в святой церкви покоя не мали.
Они в святой церкви покоя не мали,
Со златым яблочком до себе метали.

Многочисленные совпадения южной и северной (прионежской) версий баллады позволяют предположить, что когда-то они были близкими и имели, возможно, какой-то общий источник. Во всяком случае, по идеологическому устремлению эти версии не отличаются друг от друга.

Как уже говорилось выше, анализ сюжета затруднен тем, что исследователи обнаруживали в нем мотивы разных эпох.

Краткий обзор мнений относительно истоков этой баллады приведен А. М. Астаховой в комментарии к сюжету «Василия и Софьи»: «В балладе о Василии и Софье находим отзвуки разных эпох: очень древние мотивы (кровосмешение, переход жизненной силы человека в растение) и позднейшие наслоения. Так, в прикреплении к былинне определенных имен (Софья и Василий) могли сказаться глухие отголоски преданий о царевне Софии и Василии Голицыне»².

Последнее утверждение принадлежит И. Н. Жданову и высказано мимоходом при анализе баллады «Князь Михайло»: «Имена великорусского варианта (песня, как увидим, известна и за пределами русского былевого эпоса) могли быть подсказаны смутными воспоминаниями о царевне Софье Алексеевне и князе Василье Васильевиче Голицыне»³. Утверждение это более чем легковесное, так как оно допускает предположение, что в Белоруссии и на Украине сохранили почему-то смутную память об одном Голицыне (там нет имени Софьи). Поскольку имя Софья, Стафида, Снафида, Салфея чрезвычайно характерно для северной традиции песенных имен, а в сюжете баллады нет никаких намеков на исторические факты, не говоря уже о том, что, по всей видимости, баллада даже в своем окончательном виде древнее событий конца XVII столетия⁴, мы можем отвергнуть это предположение и не возвращаться к нему. Да, видимо, и сам Жданов понимал всю шаткость своей гипотезы и не настаивал на ней.

Серьезного рассмотрения заслуживают лишь указания на следы доисторической, а значит, еще «доэпической» или «эпической»⁵ эпохи в сюжете баллады. Прежде всего необходимо выяснить вопрос о мотиве кровосмешения в балладе, так как с этим связано определение ее темы.

¹ Головацкий, ч. II, стр. 710, № 13.

² Былины Севера, II, стр. 709.

³ И. Н. Жданов. Русский былевой эпос. СПб., 1895, стр. 542, примечание.

⁴ Хочется указать на определенную связь между сюжетом или, вернее, «духом» сюжета нашей баллады и повестью XV века о Петре и Февронии Муромских. Д. С. Лихачев проводит аналогию между этим произведением и «Тристаном». — Д. С. Лихачев. Человек в литературе Древней Руси: М.—Л., 1958, гл. 5. На русской почве эта аналогия, возможно, образовалась под влиянием сюжета типа «Василия и Софьи», особенно в заключительном эпизоде повести (смерть, похороны, сплетающиеся растения).

⁵ Под словами «эпическая эпоха» мы понимаем эпоху сложения эпоса, не включая сюда, однако, последующий многовековой период живого бытования эпоса как «преданий старины».

Указание на кровосмешение (родство любящих) имеется лишь в третьей редакции прионежской версии баллады. Сами исполнители в Прионежье, как говорилось, темы кровосмешения в балладе не видели¹.

Решаемся утверждать, что мотива кровосмешения в этой балладе не было в период ее сложения, и появился он в самое последнее время в результате порчи сюжета под влиянием зачина баллады «Вдова-паша», где говорится, что у вдовы были сыновья и дочь, отчего Василий и стал братом Софьи. Основная же, единственная и изначальная тема этой баллады — тема любви, переживающей даже смерть. Основания для такого суждения следующие.

В украинской и пинежской версиях сюжета, как и в первой (шире всего распространенной) редакции прионежской версии, молодые венчаются. Но отравляет их мать обычно до фактического брака, в брачную ночь, что иногда специально подчеркивается. «Я лем с Ванчиком шлюб взяла, але с ним ночку не спала» — восклицает невестка в одном из украинских вариантов. Заметим, что смерть в брачную ночь настигает влюбленных и в ряде западных баллад на схожую тему. Поскольку молодые не успевают соединиться физически, венчание могло быть выпущено без ущерба для смысла баллады. Вместе с тем отравительница мать в третьей редакции прионежской версии везде зовется «Васильева матушка», и яд она подносит одной Софье. Если мать травит детей за кровосмешение, почему она никогда не травит обоих и всегда щадит Василия? Все говорит за то, что редакция, где Василий оказался братом Софьи — случайное явление, результат искажения зачина баллады и последующего осмысления этого искажения, не доведенного, однако, до конца.

Можно было бы предположить, что тема кровосмешения в этой редакции — мертвый рудимент глубокой древности, переставший осмысливаться как живое явление и стертый.

Многие исследователи считают тему кровосмешения сестры и брата идущей от доисторических времен². Однако эпос еще допускает кровосмешение братьев и сестер с целью сохранения рода (см.: сагу о Волсунгах³, былину о Соловье-разбойнике, где Соловей женит детей друг на друге, «чтобы род не вывелся», библию и т. д. Сходные факты отмечены у племен индейцев и полинезийцев). Тема кровосмешения сестры и брата как глубоко трагическая (неизбежны позор и смерть согрешивших) стала восприниматься только в искусстве эпохи средневековья. В частности, в украинском фольклоре она соединяется с песнями о татарском полоне. Нигде в европейской традиции образ сплетающихся растений не завершает и не завершал сюжетов о греховной связи брата и сестры. Это и понятно — сплетающиеся растения символизировали законность, оправданность любовного стремления, а кровосмешение считалось пороком задолго до утверждения христианской морали. Необходимо помнить, что образ сплетающихся растений — не привесок к сюжету, который может выпасть, как, например, рассказание матери, а необходимое кульминационное звено сюжета, в котором раскрывается как сила любви,

¹ Вот что пишет об этом А. М. Астахова: «Мотив кровосмешения... вообще не осмысливается исполнителями, их привлекает в песне изображение силы любви, которую не может уничтожить даже смерть. Этим объясняется живучесть этой баллады, это же вызвало поэтическую разработку конца песни и резкое осуждение лиходейки матери». — Былины Севера, II, стр. 709.

² «Русская баллада», стр. XXII; В. Я. Евсеев. Исторические основы карело-финского эпоса. Кн. I. М.-Л., Изд-во АН СССР, 1957, стр. 108.

³ Сага о Волсунгах. Перевод, предисл. и примеч. Б. И. Ярхо, 1934.

Сигню рождает Синфьотли от своего брата Сигмунда.

так и конечная победа ее над злом¹. Поэтому можно утверждать, что тема кровосмешения с нашим сюжетом не соединялась никогда.

Теперь следует остановиться на вопросе о времени появления мотива сплетающихся растений, другими словами — времени появления нашей баллады, потому что он ставился, как мы видели, именно так: наличие данного мотива делает возможным появление баллады в доэпические времена.

Вопрос необходимо конкретизировать. Мотив сплетающихся растений слишком общ, его варианты могли возникать в разных местах, независимо друг от друга. Постараемся уточнить: какие растения изображаются? Каковы обстоятельства чудесного события? (если между растениями оказывается церковь, то эта черта уже не могла возникнуть до распространения христианства). Когда мотив из поверья, из мифологического представления переходит в поэзию? И есть ли он в эпосе? Иными словами — какова реальная поэтическая древность этого мотива?

Ф. Дж. Чайлд, научной добросовестности которого в изложении фактов можно верить вполне, сделал подборку мотива сплетающихся растений в фольклоре разных стран². Мы можем ее дополнить материалами из восточнославянского фольклора (приведены выше) и древнего ирландского эпоса.

В английских балладах растениями, вырастающими на могилах влюбленных, являются обычно березка и шиповник, реже — шиповник и роза³. В шведских — роза и липа, две липы, две лилии, две розы, соединяющиеся через церковную кровлю, так как могилы расположены к востоку и западу или к северу и югу от церкви. В норвежских — лилии, соединяющиеся через церковь, — влюбленные похоронены к югу и северу от нее. В датских — две розы, две лилии, соединяющиеся через церковную ограду. В немецких — гвоздики, лилии (две или три), рута. Цветы образуют надпись, обеляя невинно убитого жениха девушки. В португальских — кипарис и апельсин, сосны, сосны и тростник, олива и сосна, гвоздичное дерево и сосна, розы и тростники; одно из растений оказывается у подножья алтаря, другое у церковных дверей (т. е. там, где похоронены влюбленные). В румынских — ель и виноградная лоза, встречающиеся над церковью. Во французских — боярышник и олива. В новогреческих — кипарис (у него) и тростник (у нее), кипарис и яблоня, кипарис и лимон. В сербских — ель и роза; роза, обвивающаяся вокруг ели. В вендских — виноградные лозы. В бретонских — ирис (французская лилия), вырастающий над общей могилой. Мать и отец уничтожают или пытаются уничтожить растения. В афганской традиции — два дерева, сплетающиеся ветвями. В курдской — розы. В назван-

¹ Вот что пишет об этом Ф. Дж. Чайлд: «В народной поэзии очень часто встречается прекрасный образ растений, вырастающих на могилах влюбленных, и выражающих сплетением ветвей или листьев, или в других аналогичных формах, что земное дыхание неуничтожимо смертью. Хотя могилы располагаются порознь, даже на разных сторонах церкви или к югу и к северу от церкви, или одна за церковной оградой, а другая в соборе, так или иначе разделенные, ползучие растения или деревья достигают друг друга и переплетают свои ветви или листву.

Even from the tomb the voice of Nature cries,

Even in our ashes live their wonted fires!

(Даже из могилы голос жизни [природы] звучит,

Даже в нашем прахе живет ее вечный [обычный] огонь).

F. J. Child. The English and Scottish Popular Ballads. Boston and New-York. 1882—1898, v. I, p. 96 (далее: Child).

² Child, I, стр. 95—99.

³ Там же, I, 7; III, 64, 73, 74, 75, 76; IV, 85, 87 (последний сюжет — «Prince Robert» — ближе всего к нашей балладе: мать отравляет сына, обручившегося без ее согласия, невеста умирает от горя).

ном нами китайском сюжете — сосны и платаны, перемешавшие ветви. Мотив этот наличествует в «Тристане и Изольде». На могиле Тристана вырастает зеленый шиповник, проникающий в могилу Изольды. Его срезают несколько раз, но ветви отрастают снова. По другим вариантам, на могилах Тристана и Изольды высаживают виноград (у него) и розы (у нее). В исландском варианте «Тристана и Изольды» ветви растений на могилах влюбленных встречаются над крышей церкви.

Среди сказаний о чудесах деви Марии имеется ряд рассказов, содержащих близкие мотивы. Лилии вырастают из рта клерка, который при жизни ежедневно молился перед изображением деви Марии. Розы выросли над могилой рыцаря, вступившегося за честь девушки по имени Мария, и т. д.

Цветы с символическими знаками упоминаются в «Метаморфозах» Овидия. «Северные липы, — замечает Чайлд, — соответствуют вязам (ильмам) на могиле Протесилая и деревьям, в которые превратились Филемон и Бавкида»¹. Последний образ слишком рознится, однако, от образов европейских средневековых преданий.

Учитывая конкретность мышления древнего человека, нельзя считать образ лилий, сплетающихся над кровлей церкви, или традицию говорящих цветов в Германии древними. Перед нами средневековые аллегорические представления. Кипарис и золотая верба из прионежской версии также средневековая аллегория. Излишне говорить, что церковь между могилами также средневековый образ.

Однако под этим пластом вскрывается древняя местная традиция, в которой через всю Европу от России до Англии проходят образы березы, явора и березы, березы и липы, березы и шиповника, яблони.

Береза имела культовое значение у славян, а также у литовцев и у других народов в связи с весенними празднествами, т. е. с представлениями умирания и воскрешения, которые могут восходить к очень древним эпохам в жизни европейских народов.

Однако не забудем, что во всех известных балладных сказаниях образ сплетающихся деревьев связан с темой любви, с темой любовного стремления насильно разлученных и умирающих или убитых влюбленных. В этом его качестве образ и должен быть рассмотрен. Древнейшие (в Европе) примеры такого использования образа сохранил нам кельтский эпос. Это повесть о Тристане и Изольде и ирландская сага о Байле Доброй славы. Оба названные сюжета — «поздние». Конфликт «Тристана» — противоречие между любовью и служением сеньору — не знаком раннему эпосу и появляется как отражение процесса становления раннефеодального государства и связанного с ним крушения «эпических» представлений о «патриархальной» власти. Противоречие это раскрывается в сюжетах типа ссоры Ильи Муромца с князем Владимиром. Конфликт «Тристана» имеет еще более поздний характер, так как внимание здесь устремлено на изображение роковой силы любовного чувства. «Повесть о Байле Доброй славы» еще дальше отстоит от собственно эпоса, так как здесь впервые «в чистом виде» показан сюжет гибели влюбленных, сраженных силой клеветы, а не оружия, и умерших от любовного отчаяния.

Но, может быть, подобных сюжетов от более древних эпох попросту не сохранилось? Данные сравнительного изучения эпосов разных народов говорят против такого предположения.

Раннему героическому эпосу воспевание любовного стремления не знакомо. В. Я. Пропп убедительно показал, что «основной сюжет эпоса

(догосударственной поры) состоял в поисках жены и основании парной моногамной семьи»¹. Поднятая на высоту героического идеала, эта тема знаменовала распад родовых связей и становление нового семейного и нового общественного строя. «Как указал Ф. Энгельс, — пишет Пропп, — любовь на этой ступени еще не играет никакой роли... Любовная песнь более позднего происхождения... как правило, герой отправляется искать себе жену, никогда раньше ее не видав»².

По мере развития в эпосе раннегосударственной темы, трансформируется и тема построения семьи. Однако даже в позднем эпосе невесту добывают силой («Хотен Блудович»), забота о сохранении рода стоит в центре эпоса, и гибель героя, не оставившего потомства, в героическом эпосе всегда приводит к безысходному трагизму (сага о Волсунгах или трагедия Мгера-младшего в «Давиде Сасунском»). Любовные увлечения богатыря рассматриваются в эпосе как отступление от его высокого назначения («Потык». То же в восточных и других эпосах). Вместе с тем в своей борьбе, в частности, борьбе за невесту, эпический герой почти всегда побеждает и, прежде всего, физически. Духовное превосходство героя над врагом выявляется в превосходстве силы или в возможности физической победы над более сильным противником, благодаря мужеству и силе духа, но всегда, однако, венчает героя победа его в реальной физической борьбе. Поэтому лучшие, совершеннейшие герои эпоса часто бессмертны. Оптимизм эпоса неразрывно связан с этим представлением.

Следовательно, песен, где основной темой стала бы сила любовного стремления, переживающая гибель положительного героя, не могло быть в раннем эпосе. Тема эта и должна была появиться лишь на закате эпоса, так что мы можем считать сагу о Байле Доброй славы действительно стоящей у начала традиции изображения любви вне темы воинской героики. Исследователь ирландского эпоса А. А. Смирнов устанавливает, что эта сага возникла позже цикла героических саг, на закате ирландского эпического творчества³.

Содержание саги таково. Байле, которого любили все, кто только хоть раз видел или слышал о нем, полюбил Айлен, а она полюбила его. Они сговорились встретиться, чтобы заключить союз любви. Однако в дороге, когда Байле и его спутники отдыхали, «вдруг предстал им страшный образ человека, направлявшегося к ним со стороны юга. Он даггался стремительно, он несся над землей как ястреб, ринувшийся со скалы, как ветер с зеленого моря. Наклонен к земле был левый бок его.

— Скорей к нему! — воскликнул Байле. — Спросим его, куда и откуда несется он, к чему спешит так?

— Я стремлюсь в Туайг-Инбер, — был ответ им. И нет у меня иной вести, кроме той, что дочь Лугайда полюбила Байле, сына Буана, и направлялась на свидание любви к нему, когда войны из Лагена напали на нее и убили ее, как и было предсказано о них друидами и ведунями, что не быть им вместе в жизни, но что в смерти будут они вместе во веки. Вот — весть моя...

Когда Байле услышал это, он упал на месте мертвым, бездыханным. Вырыли могилу ему... И выросло тисовое дерево на могиле этой, с верхушкой, похожей видом на голову Байле. А страшный образ проник на юг и сказал Айлен, что Байле погиб и над ним насыпан могиль-

¹ Пропп, стр. 58.

² Там же.

³ Ирландские саги. М.-Л., Academia, 1929, стр. 276 и след. (предисловие и текст саги).

¹ См. также указания на грузинские, венгерские и другие источники в статье В. Я. Евсеева в настоящем выпуске, стр. 86.

ный холм. Он унесся. «Айлен же упала мертвой, бездыханной, и погребли ее, как и Байле. И выросла яблоня из могилы ее, разрослась на седьмой год, а на верхушке ее — словно голова Айлен».

Через семь лет тис срубили и сделали из ствола таблички для писем друнов. То же сделали с яблоней Айлен. И вот на большом празднике эти таблички, поднесенные близко друг к другу, прыгнули одна к другой и «соединились так, как жимолость обвивается вокруг ветви, и невозможно было разъединить их. Так и сохранили их, как другие драгоценные предметы, в сокровищнице Темры».

Мы привели выдержку ради тех поразительных соответствий, которые обнаруживаются между этой сагой и сюжетом о гибели влюбленных в русской и украинской традиции. Образ яблони, как одного из символических деревьев, вообще очень редкий, встречается в Вологодской записи бр. Соколовых. Обнаруживается в нашем сюжете и тема гибели влюбленных, желающих или собиравшихся пожениться, гибель не от оружия, гибель не в борьбе, а от злого начала. Встречаются указания на срок, в течение которого вырастают деревья (мать через девять лет идет в церковь¹).

Однако в нашем сюжете злые силы имеют конкретное название, в ирландской саге они еще неясны. Кто этот злобный и лживый вестник? Ясно, что в мире появились какие-то неизвестные эпическому мышлению силы, с которыми нельзя столкнуться лицом к лицу с оружием в руках, победить или пасть, силы, враждебные свободному стремлению любящих друг к другу. Должны были утвердиться новые общественные отношения, чтобы эти злые силы получили конкретное название и воплотились в искусстве в образе семьи, внутрисемейного деспотизма, той самой семьи, организации которой эпос уделял столько сил и внимания. В повести о Байле Доброй славы мы обнаружили истоки темы прославления любви как таковой, вне проблемы построения семьи и пусть смутное, но утверждение духовной победы над злом. Смерть, трагический предел могущества эпических героев, оказывается здесь как бы преодоленной любящими. В саге начинает ощущаться и духовное «общественное» значение примера, поданного влюбленными потомкам.

Последняя идея в нашем сюжете утвердилась и приняла форму определенного типического заключения, свойственного целому ряду сюжетов:

Малый тут идет — так патешится,
Молодые идут — налюбуются,
Старые идут — да наплачутся.

Итак, баллады с сюжетом о гибели влюбленных, оканчивающиеся аллегорическим образом растений, сплетающихся на могилах, могли появляться и появлялись только после становления эпоса, в эпоху средневековья, и не могли существовать раньше.

Этот сюжет в своем развитии принимал разные формы. Герой мог погибнуть в борьбе с родичами девушки, мог умереть от горя, его могла, наконец, как в нашей балладе, отравить мать.

При всех этих изменениях сохраняется главное: «зло» исходит из семьи, гибель героев является следствием семейного деспотизма. Был ли какой-то один «исходный» сюжет для баллад на эту тему? Вряд ли. Сравнение схожих баллад разных народов говорит против такого заключения. К примеру, сопоставим балладу «Василий и Софья» с наи-

более близкой к нашему сюжету английской балладой «Prince Robert»¹. В английской балладе мать отравляет сына, тот посылает мальчика за невестой, но умирает, не дождавшись ее приезда. Девушка приезжает, мать юноши говорит ей, что теперь-то она не получит земель и богатства ее сына. Девушка просит только кольцо, но и его не получает и умирает от горя. Затем изображаются похороны и появление сплетающихся деревьев на могилах. Здесь все и не так, как в нашей балладе, и вместе с тем все очень похоже. Ясно, что перед нами лишь типологическое сходство сюжетов, которые, как можно предположить, возникали одновременно в ряде мест и очень легко влияли друг на друга по той простой причине, что сам конфликт уж очень был в духе средневекового патриархального семейного деспотизма.

Мать-отравительница — это общеевропейский образ, имеющий за собой длиннейшую традицию от женщин-кудесниц язычества к знахаркам и колдуньям средневековья, к образам злых женок-отравительниц. Распространение знахарства и колдовства в быту определило сложение образа матери-отравительницы, «чаровницы», как говорили на Украине. Ненависть свекрови к жене сына в нашем сюжете кое-где может быть объяснена имущественным неравенством. Так, в некоторых прионежских вариантах подчеркивается, что «Василия несут князи-бояра, Софию несут красны девушки»; Василия «крутили в золотую парчу», Софию в простой холст и проч. Но иногда Софья — царская дочь, а в большинстве вариантов имущественное неравенство молодых никак не отмечено. Злоба свекрови не объясняется, баллада заостряет внимание на самой трагедии, но не на ее причинах.

В балладе «Василий и Софья» молодые не знают, что мать намерена их отравить и гибнут без сопротивления. Но отсутствие борьбы отнюдь не является случайным обстоятельством в нашем сюжете. Это намеренный, специфический балладный прием, раскрывающий идею баллады. Так, в пинежской балладе «Цюрилье-игумень» Снафида беспркословно принимает отраву после того, как у нее на глазах Василий выпил и упал замертво. И именно после этого второго отравления, когда умирают оба, а на могилах вырастают деревья, Чурилья «пугается» и идет к старцу узнать судьбу. Выше уже говорилось, что в южной версии сын намеренно выпивает яд пополам с невестой и даже не проклинает мать, так как воздаяние должно последовать позже. Он просит только похоронить их вместе. Земную жизнь молодые сознательно уступают матери, и не по слабости духа и, тем более, не отказываясь от союза друг с другом, так как союз этот все равно осуществляется в виде соединения деревьев на их могилах.

Это намеренное сопротивление, намеренный отказ от борьбы как бы говорит, что само по себе насилие, попытки физического вмешательства в сферу чувств — бесполезно. Мать терпит поражение при максимальных для себя возможностях «победы» над детьми. Если мы представим себе условия жизни людей в эпоху средневековья, их страшную скованность и подчиненность воле родителей, господ, государства, церкви, фактическую невозможность подчас физически настоять на своем, то поймем все величие такого разрешения конфликта в условиях средневековья. Физическая победоносность героев эпоса была связана, прежде всего, с тем, что эпоха военных демократий предоставляла личности довольно широкие возможности для выдвижения и «самоутверждения».

Вместе с тем идея духовной победы слабого над сильным, идея духовной победы даже в смерти и в поражении, явилась новым и очень важным завоеванием человеческой мысли, сыгравшим свою роль в раз-

¹ В. Н. Добровольский. Смоленский энтографический сборник. Ч. IV. М., 1903, стр. 585.

¹ Child, № 87.

витии дальнейших народных движений и учений о торжестве справедливости над силой.

Как раскрывается символ, которым заканчивается баллада? Какое идейное значение имеет образ сплетающихся деревьев? В примечаниях к сюжету о гибели двух влюбленных И. Н. Жданов¹ определил идею баллады так: «Сплетающиеся растения — образное выражение той мысли, что разлученные «здесь» соединяются «там». Поэтому появление такого образа — существенная и необходимая заключительная часть тех песен, которые построены на упомянутой антитезе совершающегося до могилы и за могилой»¹. Это трактовка, близкая к церковной. Действительно, как видно из приводимых Чайлдом примеров, христианская церковь использовала этот образ по-своему. Но выражает ли такая трактовка народную идею? Согласуется ли этот образ с аскетическим христианским учением?

Переплетение идей нашей баллады с идеями христианства оказывается вообще очень сложным. Баллада, как говорилось, своим заключением утверждает идею духовного воздействия примера влюбленных на окружающих. Но церковь также выдвигала учение о главенстве духовного начала над физическим. Однако церковь при этом призывала к аскетизму, к удалению от мирских благ, а баллада, наоборот, отстаивает стремление человека к земным радостям.

А. Франс в рассказе «Схластика» очень тонко показал, что образ сплетающихся растений, — хоть его и не раз использовала церковная литература, — противоречит идее аскетизма. Устами язычника Сильвана он раскрывает жизнеутверждающее значение этого образа: «Розы, выросшие из ее праха и как бы говорящие от ее имени, напоминают нам: «любите, вы, живущие на земле! Это чудо учит нас вкушать радости жизни, пока есть время»².

Действительно, образ сплетающихся растений плохо вяжется с идеями загробного соединения и аскетизма. На самом деле перед нами не загробное, а земное соединение влюбленных, и не духовное, а физическое, материальное соединение; живое и вместе с тем символическое изображение того, что земная любовь побеждает смерть.

«Языческий», жизнеутверждающий характер баллады подчеркивается тем, что между могилами влюбленных, как преграда их соединению, оказывается церковь (церковная стена, алтарь, паперть и т. п.). Но и церковь не может предотвратить соединения ветвей. Церковь здесь — символ новой системы. Церковь освящает семью в ее «домостроевской», патриархальной форме и упорядочивает феодальное общество, поэтому освящает и зло, происходящее от этого порядка. Не кто иной, а именно убийца-мать хоронит влюбленных по разные стороны церкви, нарушая завет сына.

В таком построении сюжета баллады обнаруживается яркий протест против церкви, как института, укрепляющего данную социальную систему³. Но этот протест не направлен прямо против церкви и государства, внешне это протест против семейного деспотизма.

Семейный деспотизм представлялся даже как нечто роковое, присущее самой идее патриархальной семьи. Подчеркнуто это тем, что поступок матери почти нигде не истолкован как следствие экономических причин. Софья может быть царского рода, и все равно Василь-

¹ И. Н. Жданов. Русский былевой эпос, стр. 548.

² А. Франс. Собр. соч., т. 2, М., 1958, стр. 699.

³ Пинежская баллада «Цурилье — игумень» появилась в процессе как раз обнаружения, подчеркивания народом внутренней антицерковности баллады «Василий и Софья».

ева матушка травит ее. Сословные контрасты не были важны для творцов баллады.

Критика института церкви народными художниками не осознавалась прямо и непосредственно. Она присутствовала в сюжете как бессознательная художественная идея произведения. Поэтому для выражения идеи баллады широко использовались религиозные образы: кипарис и золотая верба в пинежской версии обязаны своим появлением христианской символике. В южной версии мать, срезающая растения, окаменеваает — это, конечно, «божья кара» за преступление. В пинежской версии Цурилья видит себя в аду, а Василья с Софьей — в раю. Такое использование христианских образов в целях утверждения «языческой» идеи торжества любви чрезвычайно типично для наивного мышления человека средневековья.

Идея духовной победы героя, пусть слабого и гибнущего, но даже гибелью утверждающего свое право на жизнь и счастье здесь, на земле, выявляется почти во всех русских старинных балладах, в частности бытующих на русском Севере и в Карелии («Рябинка», «Князь Михайло», «Князь Роман жену терял», «Князь и старицы», «Вдова-пашица», «Домна» и др.).

Построение сюжета и художественные приемы баллады «Василий и Софья» отличаются следующими закономерностями.

Конфликт замкнут рамками одной семьи, трагизм доведен до предела. Так, иногда мать не прекращает преследования влюбленных даже после их смерти и, не исполнив просьбы похоронить погибших вместе, рубит выросшие на могилах деревья. Трагизм не смягчается и там, где картина соединившихся деревьев вызывает у матери раскаяние.

Баллада насыщена символикой и средневековыми поверьями (сплетающиеся деревья, голос из могилы в одном из южных вариантов, картина рая и ада, которую видит Цурилья-игумень и т. д.).

Как это характерно для балладного жанра, событие изображается, а не подготавливается, обоснований трагедии почти нет, тщательно убрано всякое «авторское» вмешательство, нет авторских пояснений, нет морализации. Если есть какие-то выводы, то их делает только кающаяся мать.

Обратим внимание на драматический характер композиции баллады¹. Превосходны стремительность и краткость эпического рассказа, каждое двестишесте ведет действие вперед, к новому эпизоду, без лирических отступлений и задержек, хотя вся баллада чрезвычайно лирична благодаря умелому отбору слов и образов. Богато использован диалог, между диалогом и рассказом от автора нет объяснительных вставок типа «тогда они сказали», «он ответил на это» и т. д. (ср.: «Говорит-то Илья да таковы слова...»). Характерно, что ту же картину мы видим в названной выше английской балладе «Prince Robert», где, например, за укорами сына матери сразу следует его обращение к мальчику-посыльному, без всякого перехода или объяснения, что теперь он говорит уже с другим лицом.

В некоторых вариантах баллады опущено изображение самой смерти. После стихов «Васильюшка пил, да Софии подносил, Софиюшка пила да Василью поднесла» сразу следует: «Василья несли на буйных головах, Софию несли на белых руках». Это тоже способствует сжатости, ускоряет действие. Заметим, что подобные сокращения не влияют на художественность баллады.

¹ Исследователи балладного жанра на Западе драматизм считают одним из основных свойств баллады.

Стремительность действия достигается также отсутствием описания и внешних характеристик персонажей. Характеры героев раскрываются исключительно через их поступки. Вне сюжета нет героев баллады¹. Подробно описаны похороны, деревья на могилах, т. е. то, что относится к сюжетной (действенной) части рассказа или символике.

Построение баллады выдержано в параллельных словесных формулах, рисующих контрастные образы:

Васильюшка говорит, что головушка болит,
А Софья говорит — ретиво сердце шемит...

Василья несут на буйных головах,
А Софью несут на белых на руках...

На гривенку купила зелена вина,
На другую купила зелья лютого.

Это разновидность «повторения с нарастанием», самого характерного композиционного приема балладного творчества разных стран. В балладе «Василий и Софья» прием параллельных словесных формул-двустий приобрел главенствующее значение, потому что он очень ярко оттеняет сходство судеб влюбленных. Можно заметить, что очень многие баллады в мировом фольклоре с темой смерти от любви имеют такую же, сходную с этой, композицию.

Все названные художественные особенности рассмотренной песни присущи жанру баллады в целом и противостоят художественным особенностям эпоса, в котором действие редко вмещает один эпизод, всегда неспешно, детализировано, пышно, «эпично», а не драматично по темпу рассказа и композиции. Таким образом, баллада и по художественным особенностям представляет собою иное, новое, не похожее на эпос художественное явление.

Для северной традиции сюжета (в отличие от украинской и белорусской) характерно, что баллада здесь имеет более яркую антицерковную направленность. Любовное объяснение Василия и Софьи прямо противопоставлено церковному благочинию. Антицерковная направленность сюжета еще более усилена (что чрезвычайно показательно для проблем эволюции народного мышления) в пинежской версии сюжета, где отравительница — игуменья. Вот что пишет об этом А. М. Астахова: «В былинах второй пинежской версии действие перенесено в монастырь. Это сообщает былинне антиклерикальный характер. В ней, как и в балладе «насильственное пострижение», выражен протест против монастырского затворничества. Любовников убивают за нарушение ими монашеского обета, но былина резко осуждает это злодеяние. Сочувствие к любовникам выражается в указании на загробный суд: любовникам быть в раю, Чурилье — аду»².

Пинежская версия образовалась не позже конца XVII — начала XVIII столетия, как можно судить по ряду косвенных признаков. Трудно указать время создания пинежской версии баллады «Василий и Софья», но можно заключить, что она создана раньше XVII столетия. Когда, в каком столетии — для нас не так и важно. Время «классического» балладного творчества — XIV—XVII века. Около этого времени сложилась и наша баллада, отразившая один из распространеннейших «мировых» балладных сюжетов.

¹ Здесь баллада больше всего отличается от эпоса, где описанию внешности, убранства, оружия богатырей уделяется чрезвычайно много внимания.

² Былины Севера, II, стр. 709.

В. Я. ЕВСЕЕВ

КАРЕЛЬСКИЕ СКАЗКИ И ПЕРЕСКАЗЫ БЫЛИН ОБ ИЛЬЕ МУРОМЦЕ

Одним из ярких примеров влияния русской народно-поэтической культуры на карельскую является довольно широкое бытование русских былин в сказочном изложении на разных карельских диалектах. О карельских сказках на былинные сюжеты автор настоящей статьи писал дважды, попутно с постановкой других вопросов о русско-карельских фольклорных связях. Были отмечены отдельные факты распространения среди карел русских былинных сюжетов в форме сказки¹, а также некоторые особенности появления в репертуаре сказителей-карел русских былин в переложении их на родные диалекты². Русским ученым еще до Октябрьской социалистической революции было известно бытование сказок на былинные сюжеты среди финно-угорских народов. Интересные наблюдения имеются у А. Н. Веселовского и В. Ф. Миллера³.

О бытовании русских былин среди карел уже до автора этих строк писали и советские филологи. Однако специального анализа карельских сказок на былинные сюжеты они не делали. Д. В. Бубрих, например, лишь отмечал, что по его мнению, «феодалы карельские верхи примкнули к культивированию русского героического эпоса»⁴ и что в связи с этим «в прослеживании русских связей руи «Калевалы» можно и должно быть смелее...»⁵ Другие советские ученые в своих трудах, посвященных, главным образом, русскому былинному эпосу, также лишь упоминали, что русские былины распространены среди многих народов и, в частности, среди карел. В. Я. Пропп обратил внимание на бытование былин в форме сказки не только среди карел, но и среди коми, удмуртов и других народов⁶. А. М. Астахова в перечне народов, в устной традиции которых встречаются былины об Илье Муромце⁷, кроме карел и названных выше финно-угорских народов, указывает также и финнов⁸.

Задолго до В. Я. Проппа и А. М. Астаховой отдельные случаи испол-

¹ В. Я. Евсеев. Руны «Калевалы» и русско-карельские фольклорные связи. «Изв. Карело-Финской базы АН СССР», 1948, № 3, стр. 63—89.

² В. Я. Евсеев. К вопросу о взаимодействии карело-финской и русской эпической поэзии. Тр. Карел. филиала АН СССР, вып. XX, 1959, стр. 30—36.

³ А. Н. Веселовский. Собр. соч., т. II, вып. I. СПб., 1913, стр. 108; В. Миллер. Очерки русской народной словесности. Т. I. М., 1897, стр. 391—401.

⁴ Д. В. Бубрих. Из истории «Калевалы». В кн.: «Калевала», М., 1933, стр. XIX.

⁵ Д. В. Бубрих. К вопросу об этнической принадлежности руи «Калевалы». В кн.: Труды юбилейной научной сессии, посвященной 100-летию полного издания «Калевалы», Петрозаводск, 1950, стр. 150—151.

⁶ В. Я. Пропп. Русский героический эпос. Изд. 2. Л., 1958, стр. 244.

⁷ А. М. Астахова. Илья Муромец. М.—Л., 1958, стр. 394.

⁸ Данная статья была на рецензии у А. М. Астаховой за три года до выхода в свет ее исследования «Народные сказки о богатырях русского эпоса», где даны основные наши наблюдения в отношении карельских сказок о былинных богатырях.

нения русских былин на коми языке у коми-зырян отмечали Н. Е. Ончуков¹ и А. Д. Григорьев². Фольклористы и этнографы, изучавшие культуру, фольклор и быт народа коми, также касались вопроса о появлении этих былин в репертуаре сказителей коми-зырян. Этнограф В. Н. Белицер вскользь упомянула о русских былинах у коми³. Более подробно этот вопрос освещает Ф. В. Плесовский. Он пишет, что «из-за слабо развернутой собирательской работы» количество записей русских былин на коми языке незначительно, и все это — записи послереволюционных лет. Несмотря на это, Ф. В. Плесовский утверждает, что русские былины, судя по тексту, бытовали в народе и на коми языке: «К русским эпическим богатырям коми относились как к своим»⁴. В сборнике по фольклору коми он публикует две былины на коми языке: былинку об исцелении Ильи, встрече с Соловьем-разбойником, Идолищем поганым и Святогором и былинку «Илья Муромец и Калин царь»⁵. Кроме коми языка, сказки на сюжеты русских былин бытуют на мордовском и удмуртском языках. В частности, уже О. Миллер и В. Калаш рассматривали легенды о героях мордовского фольклора Сквице, Соловье и Дятле в связи с происхождением имен Соловья-разбойника и Соловья Будимировича⁶. Однако исследователь мордовских сказок А. И. Маскаев пришел к такому выводу, что среди мордвы «совершенно не популярны сказки былинного типа. Зарегистрировано всего несколько сказок этого типа — «Илья Муромец», «Легенда о Сабане» и др. Сказка «Илья Муромец» напоминает русскую былинку «Илья Муромец и Соловей-разбойник» и, надо полагать, заимствована из русских лубочных сказок или былин»⁷. По поводу записей удмуртских сказок об Илье Муромце их исследовательница Н. П. Кралина высказала несколько иную точку зрения. О сюжете «Исцеление Ильи Муромца и его встреча с Соловьем-разбойником, обжорой Идолищем и богатырем Святогором» она пишет, что «бытование его у удмуртов еще раз говорит об исключительной популярности образа былинного богатыря Ильи Муромца»⁸.

Распространение сказок на сюжеты об Илье Муромце отмечается также и среди марийцев. Марийский фольклорист К. Л. Четкарев в сборнике марийских сказок опубликовал текст на былинный сюжет об исцелении Ильи и встрече со Святогором, после смерти которого Илья Муромец становится Ильей пророком⁹. Мотивы об Илье Муромце встречаются и в другой марийской сказке¹⁰. По поводу марийских сказок на былинные сюжеты К. Л. Четкарев писал: «Илья Муромец, который вошел в марийский фольклор раньше других, является по сказкам сыном марийского крестьянина»¹¹.

¹ Н. Е. Ончуков. Былинная поэзия на Печоре. „Живая старина“, 1902 вып. III и IV.

² А. Д. Григорьев. Архангельские былины и исторические песни, собранные в 1899—1901 гг. Т. I. М., 1904, стр. 16.

³ В. Н. Белицер. Очерки по этнографии народов коми. М., 1958, стр. 350.

⁴ Ф. В. Плесовский. О взаимоотношениях между коми и русскими по историческим и фольклорным памятникам. Историко-филологический сборник. Вып. 4. Сыктывкар, 1958, стр. 139.

⁵ Коми мойдъяс, свиланкывъяс да пословицас. Сыктывкар, 1956, стр. 122—126; № 17 и 54.

⁶ О. Миллер. Илья Муромец и богатырство Киевское. СПб., 1869. В. Калаш. Соловей-разбойник и Соловей Будимирович. „Этнографическое обозрение“, 1890, кн. 5, № 2.

⁷ А. Маскаев. Мордовская народная сказка. Саранск, 1947, стр. 56.

⁸ Сто сказок удмуртского народа. Составитель Н. Кралина. Ижевск, 1960, стр. 298; текст сказки см. там же, стр. 183—188.

⁹ К. Л. Четкарев. Марийские сказки. I. 1941, стр. 270—272.

¹⁰ Там же, стр. 264—269.

¹¹ Там же, стр. 176—177.

Позднее К. Л. Четкарев несколько подробнее останавливался на раскрытии образа Ильи Муромца в марийских сказках, близость которого к марийскому фольклору он видел и в том, что «Илья Муромец является верным помощником героев марийских сказок... Илья Муромец в марийском фольклоре сыграл громадную роль в создании положительных героев марийских сказок и легенд»¹.

Встречаются сказочные обработки былинных сюжетов об Илье Муромце и в эстонском фольклоре; в эстонских преданиях об Илье Муромце фольклорист Р. Вийдалепп находит общие черты с преданиями о Калевипоэге².

Наконец, отметим бытование сказок об Илье Муромце у непосредственных соседей карел — вепсов. В частности, на вепском языке сказка об Илье Муромце записана в 1938 году в б. Шелтозерском районе Карельской АССР от И. А. Бузаева³.

Сказки на былинные сюжеты среди карел распространены достаточно широко, но, к сожалению, количество записей ограничивается двумя десятками вариантов, если не считать повторных записей от таких сказителей-карел, как Т. Е. Туруев. В оценке текстов Т. Е. Туруева мы присоединяемся к мнению А. М. Астаховой, писавшей о том, что «чрезвычайно интересный материал в деле взаимодействия книжных источников и устной традиции... представляют записи былин от современного прионежского сказителя-карела Т. Е. Туруева из Сегозера»⁴.

Наибольшее количество былин как по-карельски, так и по-русски записано от Т. Е. Туруева. В большинстве записей на этих языках сохранен былинный размер и другие особенности поэтики жанра. От Туруева сделаны записи сказок на былинные сюжеты. Кроме сказки на сюжет «Исцеление Ильи и Соловей-разбойник» от него по-карельски записаны былины на сюжеты «Илья и Калин-царь», «Илья Муромец и Сокольник», «Вольга Всеславьевич», «Дунай Иванович», «Добрыня и Алеша», «Дюк». Большинство карельских вариантов былин Т. Е. Туруева имеет литературный источник — сборник былин Авенариуса⁵. Этот источник в отношении тех же былин, записанных от Т. Е. Туруева на русском языке, правильно установлен А. М. Астаховой⁶. Карельские варианты былин Т. Е. Туруева лишь в незначительных деталях отличаются от русских записей тех же былин. Поэтому вслед за А. М. Астаховой мы можем подтвердить, что, подобно русским записям, карельские варианты былин Т. Е. Туруева на разные сюжеты также восходят к сборнику Авенариуса. Из них как русский, так и карельский варианты былины «Дюк» больше, чем другие его былины, отклоняются от источника⁷. Незначительное различие между русским и карельским вариантами сказки Т. Е. Туруева «Про Илью» может быть объяснено тем, что его былины восходят не только к литературному источнику, но и к бытующим на карельском языке сказкам на былинные сюжеты. Это подтверждается анализом карельских сказок на былинные сюжеты, записанных от других сказителей карел.

¹ К. Л. Четкарев. Идея патриотизма в русских былинах. Уч. зап. Марийского науч.-исслед. ин-та истории, языка и литературы, вып. IV, Йошкар-Ола, 1951, стр. 149.

² R. Viidalepp. Materjale Kalevipojast ja vene vägilastest. „Sirp ja vasar“, 1961, 31 марта; Р. Вийдалепп. Калевипоэг и русские богатыри. Научная сессия, посвященная 100-летию Калевипоэга. Тезисы докладов. Таллин, 1961, стр. 24—26.

³ Архив карельского филиала АН СССР, колл. 57 (далее: Архив КФАН).

⁴ А. М. Астахова. Русский былинный эпос на Севере. Петрозаводск, 1948, стр. 299.

⁵ В. П. Авенариус. Книга о киевских богатырях. Свод 24-х избранных былин древнекиевского эпоса. СПб., 1876.

⁶ А. М. Астахова. Русский былинный эпос на Севере, стр. 299—313.

⁷ Там же, стр. 301.

В исследовании «Русский былинный эпос на Севере» А. М. Астахова пишет, что для былин, записанных от Т. Е. Туруева, характерна «замена нетрадиционного традиционным»¹. Причина такой замены кроется, очевидно, в том, что многие сказители-карелы сохраняли устную традицию отдельных русских былин на протяжении ряда поколений; у Т. Е. Туруева литературное влияние сборника Авенариуса ограничивалось несомненным знанием устной былинной традиции, что и приводило «к замене нетрадиционного традиционным».

Былинные сюжеты в виде сказок на карельском языке широко бытовали во многих районах Карельской АССР в самых различных вариантах, нередко в плохих пересказах, восходивших к лубочным изданиям русских былин, имевшим распространение также и среди карел, и к народным версиям, возникавшим при вольном и неумелом устном переводе их на карельский язык. Возможно, что бытование русских былин на карельском языке еще до появления лубка способствовало сохранению у карел на их родном языке таких былинных мотивов, которые не сохранились в вариантах, записанных от русских сказителей. Для подтверждения этого вывода необходимо продолжить выявление новых вариантов карельских сказок на былинные сюжеты, а также изучение карельских сказок на другие сюжеты.

Своеобразие отдельных записей былин в сказочной форме в некоторых случаях можно объяснить контаминацией былинных и сказочных сюжетов. Так, в карельской сказке «Иван Куропеевич»² к сказочным мотивам («Звериное молоко» и «Неверная жена», по Указателю Андреева-Аарне — 315 А+В) примыкает (без мотива чудесного исцеления Ильи) повествование о том, как Иван вырывает руками деревья и после попыток купить коня за 100 и 200 рублей покупает жеребца, кормит его до осени и едет на нем себя показать и других посмотреть. В иных случаях от былин об Илье Муромце в таких сказках остается лишь имя и общая характеристика героя. Например, согласно карельской сказке, записанной в 1932 году М. Любовиным в д. Важинская Пристань Пряжинского района Карельской АССР от Ф. Т. Фролова, богатырь Муромский идет состязаться с Оником-воином, который в один день 30 тысяч человек побеждал. Оника-воин побратался со своим противником, богатырем Муромским, который пообещал ему своих сыновей, о рождении которых еще сам не знал. Тут в повествование вплетается сказочный сюжет («Чудесное бегство», по Указателю Андреева-Аарне — 313), изображаются встречи героя сказки с сестрой и женой богатыря Муромского, полоненными многоглавыми змеями, и возвращение героя с сыновьями Муромца.

Можно сослаться еще на один случай контаминации карельской сказки «Обледеневшее царство», не имеющей отношения к русскому эпосу, с былинным мотивом передачи богатырской силы через последний вздох умирающего. Но в этой карельской сказке³ ни Илья Муромец, ни Святогор не упоминаются, хотя отмеченный мотив использован из былины об этих богатырях.

Контаминацию сказочного сюжета и сюжета былины «Ставер» можно видеть в карельской сказке, записанной в с. Иломанци в восточной Финляндии в 1932 году от уроженки с. Поросозеро Оути Максимайнен. В этой сказке Ставер назван Берда Хорданой, а его жена — Алешей Поповой⁴. Сказочный мотив, несколько напоминающий мотив исцеле-

ния Ильи, появляется и в поздней записи сказки про трех сыновей (по Указателю Андреева-Аарне — 707)¹.

В карельских сказках случаи контаминации сказочных и былинных сюжетов не единичны.

Тексты сказок записаны не только в Карельской АССР, но имеется запись сказки на былинный сюжет от сказителя-карела из Калининской области, где былины среди русских не бытуют; встречаются лишь сказки на эти сюжеты. Есть некоторые основания думать, что сказки на сюжеты былин начали распространяться среди калининских карел, уже несколько столетий назад, когда их предки жили по соседству с предками карел Карелии. Вполне возможно, что русские былины в прозаическом пересказе на карельском или на русском языках исполнялись теми скорморохами и песенниками, которые упоминаются в писцовой книге Водской пятины за 1568 год в числе лиц, облагаемых феодальными повинностями в г. Кореле. Собиратели фольклора отмечают, что отдельные русские былины записаны от сказителей-карел уже в XIX веке².

Бытование русских былин среди карел свидетельствует о многовековом благотворном влиянии русской народной культуры на культуру этого народа. Мы уже ранее высказывали предположение о том, что былины об Илье Муромце, Добрыне и Алеше Поповиче, Дюке Степановиче и в прозаическом виде, и в форме былины распространились среди карел около трех-четырех столетий тому назад³. За это время, как видно из отдельных былин, записанных по-карельски, даже имя Ильи Муромца иногда под воздействием имени героя карело-финских рун — кузнеца Илмаринена — заменяется именем «Ильма Муромец». В это же время в основном были утрачены былинные напевы, и русские былины сохранились на карельском языке чаще всего в сказочной форме, если не принимать во внимание четкий былинный размер в большинстве записей от Т. Е. Туруева. Однако и Т. Е. Туруев, так же как сказительница-карелка И. Т. Лаукканен из северной Карелии, принадлежал к исполнителям, сказывавшим большинство своих былин.

Среди карел засвидетельствовано бытование ряда сказок на русские былинные сюжеты. Это, прежде всего, былина об исцелении Ильи Муромца и первых его подвигах. Впрочем, среди русских сказителей былина об исцелении Ильи, как известно, исполнялась в большинстве случаев как сказка, рассказ. Многие исследователи приходят к выводу о том, что сюжет об исцелении Ильи Муромца всегда был сказочным и поэтому не сопровождался былинным напевом. «Сюжет об исцелении, с которым по преимуществу и связан мотив крестьянства Ильи Муромца, сложился, как показало исследование, в позднее время, не ранее XVI—XVII вв.»⁴ Эта былина-сказка бытует среди карел на карельском языке почти так же широко, как и среди русских. Известно, что у русских в сказочной форме она была обнаружена преимущественно на Севере, по соседству с карелами, коми и другими народами Северо-запада СССР. Все это и, прежде всего, отражение в ней крестьянских идеалов дает ключ к решению вопроса о среде, в которой сложилась былина.

Источниками сказок на былинные сюжеты для карел могли быть как лубочные издания былин на русском языке, так и живое исполнение былин и сказок на былинные сюжеты на русском языке перед владеющими русским языком карелами, достаточно вольно пересказывавшими

¹ А. М. Астахова. Русский былинный эпос на Севере, стр. 312.

² Записана в д. Сармяки Олонецкого района КАССР от В. Н. Сорокина.

³ Карельские сказки. Петрозаводск, 1947, стр. 49.

⁴ Karjalan kielen näytteitä. II. Helsinki, 1934, стр. 142—144.

¹ Карельские народные сказки. Петрозаводск, 1959, стр. 128—133.

² Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Изд. 2. Т. 2. М., 1909—1910, стр. 3.

³ В. Я. Евсеев. К вопросу о взаимодействии карело-финской и русской эпической поэзии. Тр. Карел. филиала АН СССР, вып. XX, 1959, стр. 31.

⁴ А. М. Астахова. Русский былинный эпос на Севере, стр. 36.

затем эти сказки по-карельски. Вольность пересказа подтверждается, например, появлением в вариантах карельской сказки об исцелении Ильи Муромца и его столкновениях с Соловьем-разбойником и Идолищем¹ упоминания о молении бездетных родителей в церкви и выбора имени Ильи, которые имеются также в древних рукописях русских былин, обнаруженных в Архангельской и Калининской областях². В других древних рукописных сказках на былинные сюжеты³, а также в одной из записей XIX века⁴ тоже встречается мотив моления бездетных родителей, отсутствующий в вариантах русских былин об исцелении Ильи.

Сюжет об исцелении Ильи в вариантах карельской сказки контаминируется либо с сюжетом о встрече Ильи со Святогором, либо с рассказом о его борьбе с Идолищем и Соловьем-разбойником. Но в одном тексте карельской сказки, записанном от Г. Ф. Артемьева из д. Маслозеро Кемского района, контаминируются сюжеты об исцелении Ильи Муромца, о его борьбе с Соловьем-разбойником и встрече со Святогором. А в записи от Н. А. Артемьева из д. Виллала Олонецкого района КАССР сюжет об исцелении Ильи (здесь — Илья Мурина) дается без контаминации с другими сюжетами об этом богатыре. Согласно названной записи, Илья Мурина до 30 лет лежал без рук, без ног, но пришел к нему мужик, попросил квасу, исцелил Илью, но после того, как Илья пожелал стянуть вместе небо и землю, если бы в них были кольца, убавил его силу⁵.

В контаминированной карельской сказке «Илья и Святогор», записанной от сказителя-карела Пряжинского района С. И. Иванова, желание сдвинуть вместе небо и землю за кольца высказывается как исцеленным Ильей (здесь — Ильмо), так и Святогором во время единоборства с Муромцем, что ведет к гибели Святогора, не способного поднять с земли суму. Наличие в прибалтийско-финской эпической поэзии рассказа о том, что герой не мог поднять с земли на первый взгляд незначительный груз, позволило С. К. Шамбинаго⁶, а вслед за ним и В. Ф. Миллеру высказать мысль о финско-эстонском происхождении сказаний о Святогоре. Их точку зрения поддержал финляндский филолог А. О. Вяйсянен⁷. Не решая этого вопроса, отметим, что сравнительно редкая былина о Святогоре распространена лишь на русском Севере, в районах, прилегающих к местам расселения карел, коми и других финно-угорских народов. Нельзя не указать и на то, что все имеющиеся в нашем распоряжении варианты карельской сказки, в которых контаминируются сюжеты об исцелении Ильи и его единоборстве со Святогором, записаны в западной части Пряжинского района КАССР.

В то же время контаминация сюжетов об исцелении Ильи и его столкновении с Идолищем поганым, судя по старым и новым записям карельской сказки, характерна для вариантов, записанных в средней Карелии, а также от карел Калининской области, иными словами, она характерна для тех групп карел, которые жили в Приладожье до своего переселения в тверские края и в среднюю Карелию, где в былые времена находились «лопские погосты». В 70-е годы XIX века финляндский фило-

¹ В вариантах, записанных в Олонецком районе от М. Ф. Филиппова и в Пряжинском районе от А. Е. Богдановой.

² Былины в записях, в пересказах XVII—XVIII веков. М.—Л., 1960, № 13 и 14, стр. 104—111.

³ Там же, № 10—12, стр. 92—104.

⁴ А. Н. Афанасьев. Народные русские сказки. М., 1957, т. III, № 310.

⁵ Архив КФАН, колл. 136.

⁶ С. К. Шамбинаго. Старинные о Святогоре и поэмы о Калевипоэге. Журн. М-ва народного образования, 1902.

⁷ А. О. Väisänen. Muinais-Venäjän sankarirunoja. Porvoo—Helsinki, 1946, стр. 155.

лог Генетц на карельском языке записал в с. Паданы сказку об исцелении Ильи и его столкновении с Идолищем поганым¹, а совсем недавно карельская сказка с контаминацией этих сюжетов записана в д. Захарово Козловского района Калининской области.

В перечисленных записях карельской сказки сюжет об исцелении Ильи контаминируется только с сюжетом о поединке Муромца с Идолищем поганым. В южнокарельских же, ливвиковских, вариантах сказки об Илье Муромце, записанных в Олонецком районе и в восточной части Пряжинского района КАССР, по почтовому тракту Олонец — Петрозаводск, между повествованием об исцелении Ильи и рассказом о его поединке с Идолищем вклинивается изображение встречи Ильи Муромца с Соловьем-разбойником и расправы с последним в Киеве, как например, в записи от сказителя-карела М. Ф. Филиппова, служившего во время первой мировой войны в воинской части в Киеве. В других вариантах, в частности, в записи от В. А. Гордеева из южной Карелии, с этими сюжетами контаминируется также сюжет встречи Ильи со Святогором, который назван Лазарем Лазаревичем. В сказке В. А. Гордеева повествуется о том, как Илья после своего исцеления встречается с Соловьем, привозит его к князю Владимиру, убивает его; уезжая из Киева, попадает в карман Лазарю Лазаревичу, состязается с ним на горе, получает от него силу умирающего богатыря, наконец, встречает богатыря-обжору, которого убивает своей шапкой.

Редкая контаминация сюжета об исцелении Ильи с сюжетом о победе над Соловьем-разбойником имеется в записи сказки на карельском языке от Т. Е. Туруева. Сказка представляет значительный интерес с точки зрения бытования этого былинного сюжета среди карел так же, как и отмеченный уже П. Н. Рыбниковым случай исполнения былин «Илья Муромец и Соловей-разбойник» (без контаминации с сюжетом исцеления Ильи) сказителем-карелом д. Кяменицы Повенецкого уезда Лазаревым².

Карельские сказки об Илье Муромце интересны разнообразием контаминаций былинных сюжетов и своеобразной разработкой отдельных мотивов и деталей. Так, в вариантах, записанных в Пряжинском районе от П. Т. Прокопьева и А. С. Вороновой, дан эпизод расчистки покоса — пожни родителями Ильи, а в сказке Е. Е. Сидоровой из Лоухского района родители Ильи едут на рыбную ловлю. В записи от А. С. Вороновой, кроме того, отмечается, что сам Илья идет не расчищать пожню (как у П. Т. Прокопьева), а ставить изгородь вокруг поля, где посеяна репа.

Среди подвигов Ильи Муромца сооружение им огромной изгороди изображается не только в варианте А. С. Вороновой, но и в тексте, записанном от В. А. Гордеева. Подобный эпизод имеется также в карельской сказке «Иван Куропеевич»³, согласно которой герой, крестьянский сын Иван, идет делать изгородь в лесу, проявляет необычайную силу (ворочает деревья подобно Илье Муромцу) и потом просит родителей купить ему богатырского коня. Следует, однако, отметить, что для русских вариантов сказки об Илье Муромце мотив огромной изгороди не характерен.

Любопытно также варьирование в этой сказке мотива покупки коня для Ильи Муромца. В одних вариантах этот мотив не детализируется,

¹ Suomi*, II jakso, 14 osa. Helsinki, 1880, стр. 9—10; см. также Karjalan kielen näyteltä*. III. Helsinki, 1934, стр. 42—51.

² Песни, собранные П. Н. Рыбниковым, т. 2, стр. 3.

³ Архив КФАН, колл. 132, зап. от В. Н. Сорокина в д. Саримяки Олонецкого района.

но, например, в записи от П. Т. Прокопьева подчеркивается жадность попа, запрашивающего за коня все большую и большую сумму.

В одной из записей от того же сказителя дается сказочный эпизод нахождения в амбаре (который запрещено открывать) девушки-наложницы Святогора, наговаривающей на Илью Муромца, а в сказке, записанной в Пряжинском районе от С. И. Иванова, мотив соблазнения Ильи неверной женой Святогора разработан более детально, но эпизода нахождения ее в амбаре нет.

Варьируются и другие детали разных текстов карельской сказки об Илье Муромце. Чаще всего в карельских сказках исцеляют Илью калики перехожие, странники, но в варианте Е. Е. Сидоровой они заменены богом. В большинстве карельских сказок родители Ильи — крестьяне, но в записи из Калининской области Илья Муромец назван поповичем, на родителей которого работают батраки. Можно отметить ряд других мелких деталей. Например, согласно сказке М. Ф. Филипповой, Идолище по своей прожорливости сравнивается не с коровой, как в других вариантах, а с кобылой; такой мотив встречается в лубочном издании «История о славном и храбром богатыре Илье Муромце и Соловье-разбойнике»¹. В этой же карельской сказке имеются, в частности, такие новые бытовые детали, как упоминание нагайки и трехствольного ружья, с которыми Илья Муромец едет в Киев.

Исцеление Ильи по одним вариантам происходит тогда, когда он выпил миску воды (у А. С. Вороновой), по другим — ведро квасу (у В. А. Гордеева), по третьим — рюмку вина (у И. Г. Цветкова), а то и просто глоток вина (у Е. Е. Сидоровой) или бутылочку с каплями, извлекаемую из портфеля (у С. И. Иванова). В. А. Гордеев в сказке об Илье Муромце заставляет богатыря называть Илью Муромца «товарищем», а самого Илью — представиться князю Владимиру «Ильичем».

Своеобразна поэтика карельских сказок на былинные сюжеты. С одной стороны, для карельских сказочных текстов об Илье Муромце характерны художественные особенности карельских сказок на другие сюжеты, с другой — в них имеются стилистические приемы, свидетельствующие о явном влиянии былинной поэзии. Например, в карельском тексте сказки Т. Е. Туруева «Исцеление Ильи и Соловей-разбойник» появляется инверсия, которую можно объяснить синтаксическим строем русского языка и, в данном случае, влиянием русской быliny. В этом варианте сказки, в отличие от былин Туруева на тот же сюжет, сильно нарушен былинный размер. Другие туруевские тексты этой быliny в отличие от его сказки не содержат эпизода встречи Ильи с детьми Соловья и приезда Ильи в Чернигов. Сказочный текст Т. Е. Туруева является контаминацией двух литературно обработанных Авенариусом русских былин². Из его сказки выпали многие постоянные эпитеты, характерные для вариантов, исполненных былинным размером и вообще для всех записей русской быliny. Для варианта карельской сказки «Исцеление Ильи и Идолище», записанного в Калининской области, как и для записи той же сказки, сделанной А. Генетцем в XIX веке в с. Паданы, характерно, что к названию шляпы, которой Илья убивает Идолище, примыкает эпитет «железная»³.

Можно было бы остановиться на многих особенностях стиля карельских сказок об Илье Муромце, на своеобразных явлениях их поэтического языка, содействующих типизации художественных образов, но сказанного вполне достаточно.

Автор данной статьи не преследовал цели дать окончательный ответ на вопрос о путях проникновения в среду карел русских былин в сказочной форме. Такой ответ может быть дан после дополнительного сбора материала.

Необходимо продолжить выявление новых вариантов карельских сказок на былинные сюжеты по возможности в большем количестве карельских населенных пунктов, чтобы точно установить, насколько широко среди карел бытуют подобного рода фольклорные произведения.

¹ А. Н. Афанасьев. Народные русские сказки, т. III, № 308.

² В. П. Авенариус. Книга о киевских богатырях, № 9, 10.

³ „Suomi“, II, 14.

К. В. ЧИСТОВ

ЛЕГЕНДА О БЕЛОВОДЬЕ

Легенда о Беловодье принадлежит к числу полузабытых явлений русского фольклора XIX века. Упоминание о ней можно встретить лишь на страницах малопопулярных краеведческих изданий прошлого и в некоторых работах по истории старообрядчества и сектанства. В книгах и статьях по фольклору она не упоминается. Единственная работа, опубликованная в советское время и уделяющая ей несколько строк — книга Е. Э. Бломквист и Н. П. Гринковой, — вышла в свет более 30 лет назад.¹ С тех пор о легенде ничего не писали.

Между тем легенда о Беловодье представляется нам замечательной во многих отношениях. Она была едва ли не самой популярной в XIX веке русской народной легендой социально-утопического характера; с ней связана целая полоса в развитии крестьянского общественного движения и крестьянской общественной мысли прошлого; наконец, она оставила известный след и в истории русской литературы — о ней писали Короленко, Мельников-Печерский, Л. Толстой, Мамин-Сибиряк, Горький, один из замечательных наших «шестидесятников» — Щапов, видный сибирский беллетрист Новоселов и другие.

Как же случилось, что легенда о Беловодье выпала из научного обихода?

Старая фольклористика легендой о Беловодье не интересовалась. В советское время ее забыли, потому что она не встречается ни в классических сборниках, ни в современных собраниях. Кроме того, легенда о Беловодье по принятой у нас классификации не подходит как будто ни под одно из жанровых определений. Это не просто религиозная легенда, в которой действующими лицами являются святые или персонажи из Ветхого или Нового завета; это не предание в обычном смысле слова, так как речь идет не о событиях давнего прошлого; это и не сказание, так как речь идет не об исторических лицах и событиях.² Более того, в ней вообще нет ни сюжета, ни действующих лиц.

И тем не менее, легенда такая существовала, она выражала определенные идеи, волновала умы, создала целое движение, и термин «легенда» наилучшим образом подходит к ней.

¹ Бухтарминские старообрядцы. Материалы комиссии экспедиционных исследований. Вып. 17. Серия казахстанская. Л., Изд-во АН СССР, 1930.

² Последний по времени опыт классификации см.: гл. В. Я. Проппа «Легенда» в кн.: Русское народное поэтическое творчество, т. II, кн. I. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1955, стр. 378.

Отсутствие сюжета и даже устойчивого текста легенды не должно удивлять. Его нет и у многих так называемых топонимических и местных преданий, у преданий о кладах, у множества побывальщин и быличек, у преданий, образующих обширный и многообразный (и, кстати, тоже почти неизученный у нас) цикл севернорусских преданий о чуди и о «панах», у известных рассказов о крепостном времени, у многих современных устных рассказов — о Ленине, о Чапаеве, о героях гражданской и Великой Отечественной войны¹. Следует расстаться с традиционным представлением, согласно которому отсутствие устойчивого текста объясняется тем, что его еще нет, но он со временем обязательно появится, выработается, отшлифуется. И тем более не следует считать, что признак фольклорного произведения — именно эта определенность текста. Существует целая группа жанров, не обладающих устойчивым текстом.

Действительно, каков сюжет, например, легенды о граде Китеже, если иметь в виду не оперу Римского-Корсакова и не «Китежский летописец», а народную легенду, на основе которой они возникли? Или берендеевой легенды, если отвлечься от ее передачи Островским? Или современных рассказов о Ковпаке, Заслонове, Зое Космодемьянской, Мелентьевой и Лисициной? Разумеется, это не исключает того, что при импровизации используются привычные словосочетания или выработавшиеся эпизоды, заключающие как будто и некие сюжеты. Однако это не текст и не сюжет самой легенды.

Художественная ценность и значение большинства подобных преданий, легенд, сказаний, сказов и т. д. несомненна и, вместе с тем, цель и смысл их существования внеэстетичны. Если не бояться современной терминологии, то можно было бы сказать, что их основная функция более публицистическая, чем беллетристическая. Это народные прозаические импровизации, возникающие на почве каких-либо более или менее устойчивых представлений, идей, образов. В конечном счете, они относятся к сказке, историческому или бытовому преданию с устойчивым текстом примерно так же, как причет или импровизированный раек к лирической песне, былине или исторической песне. Мы привели эту аналогию не потому, что подобные рассказы с импровизированным текстом чем-то похожи на причет или раек, а только для того, чтобы пояснить нашу мысль: они должны включаться в круг явлений, которые изучает фольклористика с такими же основаниями, как и жанры, для которых характерна устойчивость и определенность текста (разумеется, при учете специфики их художественной природы).

Легенда о Беловодье была не просто явлением публицистическим, она бытовала тайно; действия, которые предпринимались в связи с ней, преследовались. Рассказывать легенду было небезопасно; вместе с тем, она была воплощением одной из заветных идей крестьянства; ею не делились с первым пришедшим в деревню барином, это была подпольная, антикрепостническая и антиправительственная публицистика. Именно поэтому изложение легенды известно нам, главным образом, из судебных документов и тайных листов, писанных крестьянской рукой. Специальные записи легенды, произведенные собирателями, бедны и довольно случайны. В этом, очевидно, вторая причина забвения легенды фольклористикой.

И, наконец, третья причина. Как и многие другие письменные и устные произведения, возникшие в период феодализма или его кризиса, легенда о Беловодье не лишена религиозных элементов, которые

¹ Неустойчивость текста не менее характерна и для более ранних фольклорных форм — родовых и мифологических преданий, быличек, рассказов об удачной охоте и т. д.

сплетаются в ней с элементами социальными и политическими в одно нерасторжимое единство.

Как бы отрицательно мы не относились к деятельности церкви или к религии вообще, мы не вправе просто игнорировать или обходить какие бы то ни было идеологические явления прошлого на том основании, что в них наличествуют (в большей или меньшей мере) религиозные элементы; иначе нам пришлось бы отказаться от изучения подавляющего большинства памятников и русской и зарубежной средневековой литературы, многих политических движений эпохи феодализма, например, богумилов в Болгарии, альбигойцев во Франции, так называемых «новгородских» и других ересей на Руси, гуситского движения в Чехии, немецких крестьянских войн периода реформации, наконец, масонства в России, даже некоторых произведений Ломоносова, Державина, Пушкина, Л. Толстого, Достоевского и т. д.

Между тем, в фольклористике в последние годы происходит нечто подобное. Вне поля зрения исследователей оказались не только отдельные произведения, но и целые жанры и виды фольклора, и это приводит к искажению общей картины исторического развития русского народного творчества, делает невозможным глубокое и всестороннее изучение тех противоречий и внутренней борьбы, которыми оно сопровождалось. Эти произведения попросту объявляются ненародными, так как религиозное мировоззрение не было, якобы, никогда и ни в какой мере свойственно самому народу, а приносилось каждый раз извне, не выросло на почве социального бытия феодального крестьянства, а было результатом воздействия на него помещиков и попов.

Безусловно, и легенды во всех их разновидностях (включая и религиозные легенды), и духовные стихи, и обрядовые песни, и побывальщины, и специфические старообрядческие или сектантские песни и предания должны исследоваться не ради исторического оправдания религиозных предрассудков и суеверий, а в силу того, что и в них, как в любых других жанрах русского фольклора, отражалась социальная и политическая жизнь народа, находили свое выражение его общественные и художественные идеалы. Блестящий образец анализа подобного рода исторических явлений содержится в классическом произведении Ф. Энгельса «Крестьянская война в Германии».

Религиозно-общественными движениями в прошлом интересовались не только чиновники синода и Министерства внутренних дел, но и Герцен, издававший в Лондоне сборники материалов по истории раскола и специальную газету для раскольников и сектантов, и Короленко, много о них писавший, и Глеб Успенский и многие другие. Наконец, надо вдуматься в тот факт, что в повестку дня II съезда РСДРП был включен специальный вопрос «Постановка работы среди сектантов», доклад по которому по рекомендации В. И. Ленина был поручен В. Д. Бонч-Бруевичу. Доклад этот не состоялся в связи с затянувшимися дебатами по первому параграфу устава. Однако съезд принял резолюцию: «Принимая в соображение, что сектантское движение в России является во многих его проявлениях одним из демократических течений, направленных против существующего порядка вещей, II съезд обращает внимание всех членов партии на работу среди сектантов в целях привлечения их к социал-демократии. Съезд поручает ЦК заняться вопросом о предложении, заключающемся в докладе т. Бонч-Бруевича». ¹ Предложение В. Д. Бонч-Бруевича, которое здесь упоминается, состояло в издании специальной

¹ КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Изд. 7. Ч. I. 1898—1924. М., 1953, стр. 48. Ср. В. И. Ленин. Соч., т. 6, стр. 431. Текст доклада позже был опубликован: «Рассвет», 1904, № 6—7, стр. 161—174.

газеты для раскольников и сектантов и было в последующем осуществлено. Когда в середине 1904 года газета («Рассвет») переживала трудности и среди части членов Совета партии возникло мнение о ее закрытии, В. И. Ленин выступил в ее защиту. Он говорил: «Пока прошло всего лишь пять месяцев со времени начала издания. Возможно, что орган еще сможет стать на ноги, особенно, если к нему придут на помощь другие литераторы» ¹. Известно также, что В. Д. Бонч-Бруевич по поручению В. И. Ленина в течение многих лет занимался изучением сектантского движения в России именно как религиозно-общественного движения. Сектантство рассматривалось при этом как одно из течений, в котором в своеобразной, очень противоречивой, подчас уродливой форме (обусловленной как специфической историей русского крестьянства периода феодализма, так и наличием обильных его пережитков в пореформенное и предреволюционное время) выражался протест народных масс против существовавшего порядка. В статье «Проект программы нашей партии» (1899) среди других фактов, свидетельствующих о наличии в русском крестьянстве революционных элементов (аграрные бунты и убийства помещиков, растущее возмущение против земских начальников, «голодные» волнения и др.), В. И. Ленин называет и рост сектантства и рационализма. Он пишет: «Известен факт роста в крестьянской среде сектантства и рационализма, — а выступление политического протеста под религиозной оболочкой есть явление, свойственное всем народам, на известной стадии их развития, а не одной России» ². Именно такая точка зрения и является по настоящему марксистской, помогающей, решительно избегая исторической идеализации, увидеть за любой формой, в том числе и религиозной, ее классовое, политическое содержание. В этом смысле и следует говорить о выработке последовательно марксистского, а не отвлеченно-просветительского взгляда на те явления фольклора, которые содержат в себе религиозные элементы. Кстати, анализ классовых корней и социального содержания религиозно-общественных движений прошлого может оказать большую услугу и современной антирелигиозной пропаганде; он вооружит пропагандистов знанием реальных фактов истории раскола и сектантства, столь необходимых для разоблачения их реакционной сущности, он покажет безупрочности и схематизации, что за ними стояло в прошлом и насколько они беспочвенны в современности.

* * *

Первые известия о беловодской легенде ведут нас к началу XIX века. По свидетельству официального историка Министерства внутренних дел Н. Варадинова «в 1807 г. приехал из Томской губернии поселянин Бобылев и донес Министерству, что он проведаль о живущих на море в Беловодье старообрядцах, российских подданных, которые бежали туда по причине раздоров, происходивших за веру при царе Алексее Михайловиче, во время Соловецкого возмущения. Там они имели будто бы своих епископов, священников и церкви, в коих отправляли богослужение по старым книгам, младенцев крестили и браки совершали по солнцу» ³.

¹ В. И. Ленин. Речь о газете «Рассвет» 5 (18) июня 1904. Совет РСДРП. Соч., т. 7, стр. 410.

² В. И. Ленин. Соч., т. 4, стр. 223. См. также высказывания Ленина о сектантстве: т. 2, стр. 309—310; т. 4, стр. 193—194; т. 5, стр. 258, 267—269, 314, 372—373; т. 6, стр. 431; т. 34, стр. 2 и др.

³ т. е. посолонь, обходя во время обряда церковный аналой по движению солнца, а не наоборот, как это было принято официальной церковью с середины XVII века.

молились двуперстным крестом, книг патриарха¹ не принимали, за государя и войско (не? — К.Ч.) молились. По случаю дошедшего до них слуха, что государь позволил старообрядцам строить церкви по старому закону, они изъявляли желание служить его величеству верно, нести все тяготы и испрашивали в поступке своем прощения. Жили они по дороге от Бухтарминской волости через китайскую границу в трех местах: в первом число их простиралось до 1000 с лишком, во втором до 700, а в Беловодье до 500 000 или более; дани никому не платили. Бобылев изъявил готовность сходить в Беловодье и исполнить то, что будет приказано. Министерство выдало ему 150 р. и велело явиться к сибирскому генерал-губернатору, которому писано об этом, но Бобылев не явился и исчез совершенно неизвестно куда и нигде потом не отыскан»².

Как покажет дальнейший анализ, Варадинов довольно точно передает некоторые черты беловодской легенды и рукописных памятников, с ней связанных, которые, очевидно, хорошо были известны некоему «поселянину» Бобылеву из Томской губ., решившему воспользоваться ими в корыстных целях.

Интересно еще и то, что Министерство поверило Бобылеву — об этом говорит и значительность выданной ему суммы и письмо, посланное губернатору. Очевидно, слухи о Беловодье и раньше доходили до Петербурга и официальные круги относились к ним совершенно серьезно.

Бобылев, как пишет Н. Варадинов, сам в Беловодье не бывал, а только «проведал» о нем; между тем он сообщает сведения о количестве жителей этой загадочной страны и настроениях ее обитателей. Все это свидетельствует не только о том, что на картах Азии в ту пору было еще достаточно белых пятен, позволявших допустить существование целой страны с полумиллионным населением из российских беглецов, но и об определенном историческом опыте правительства. Вековое бегство недовольных мужиков на окраины русского государства (Дон, Урал, Сибирь, севернорусские области, Прибалтика) и за его границы (Турция, Китай, Польша, Швеция, Сибирь, Алтай, Дальний Восток, Внутренняя Монголия и т. д.) было одновременно одной из постоянных форм мужицкой колонизации неосвоенных пространств Севера и Востока, создавало противоречивое отношение правительства к подобным «беглецам». Это были мужики, нарушившие закон, лежащий в основе феодальной государственности, бежавшие от крепостных, рекрутских и иных тягот и повинностей, от повиновения официальной церкви; с другой стороны, эти «преступники» время от времени не только возвращались в пределы российского государства, но и присоединяли к нему целые области и обеспечивали охрану их границ, освобождая правительство от военных затрат и дипломатических усилий. Бобылев не случайно назвал Бухтарминскую волость, т. е. долину верховьев Бухтармы, горноалтайского притока Иртыша. Эта плодородная область была присоединена именно таким образом всего за 15 лет до появления Бобылева в Петербурге.

О настроениях жителей Беловодья и их государственном положении сообщается по традиционной схеме. Они «дани никому не платили», следовательно их присоединение не грозит какими-либо дипломатическими осложнениями. Обрядовое несогласие с официальной церковью могло бы быть ликвидировано и забыто, если правительство разрешит «строить

¹ т. е. патриарха Никона; имеются в виду церковные книги, исправленные в годы патриаршества Никона и не принимаемые старообрядцами.

² Н. Варадинов. История Министерства внутренних дел. Восьмая дополнительная книга. История распоряжений по расколу. СПб., 1863, стр. 62—63 (в дальнейшем: Варадинов).

церкви по старому закону». Все это, конечно, придумано Бобылевым, хорошо знавшим, какие условия присоединения были бы особенно приятны правительству. В действительности все было сложнее. Правительству приходилось иной раз идти на компромиссы далеко не только обрядово-религиозного характера, хотя религиозные вопросы действительно могли играть определенную роль при подобных инцидентах.

Промелькнув в 1807 году в официальной переписке, легенда о Беловодье не сходит затем со страниц официальных и неофициальных документов и изданий вплоть до начала XX века. Что же это за легенда? Сведений о ней сравнительно много, однако, как уже говорилось, мы не располагаем ни одной достаточно развернутой записью, сделанной фольклористами. Мы уже пытались установить причины столь парадоксального положения. Присоединим к ним еще одну, которая требует специального разъяснения.

Распространение легенды в какой-то мере было связано со специфической конспиративной деятельностью чрезвычайно своеобразной крестьянской анархистской религиозно-общественной организации — секты «бегунов», или «странников». Так как история этой секты у нас тоже почти забыта, мы позволим себе остановиться на ней несколько подробнее.

* * *

Секта «бегунов»¹ — крайнее левое мужицкое ответвление («толк», «соглас») старообрядчества — возникла, судя по многим данным, во второй половине XVIII века. Ранняя история секты (до 50-х годов XIX века) восстанавливается со значительным трудом, так как до правительственного следствия по «сопелковскому делу», т. е., по крайней

¹ Важнейшие работы о «бегунах»: Сборник правительственных постановлений о раскольниках, составленный В. Кельсиевым. Вып. II. Лондон, 1861 (в дальнейшем: Кельснев); А. П. Шапов. Земство и раскол. Бегуны. «Время», 1862, X, стр. 319—363 (в дальнейшем: Шапов); Н. Варадинов. История Министерства внутренних дел. Восьмая дополнительная книга. История распоряжений по расколу. СПб., 1863; Л. Н. Трефолов. Странники. Эпизод из истории раскола. «Труды Ярославской губ. статистической комиссии», вып. I, 1866, стр. 157—263 (в дальнейшем: Трефолов); А. И. Розов. Странники или бегуны в русском расколе. «Вестник Европы», 1872, № 11—12; 1873, № 1 (в дальнейшем: Розов); И. Юзов. Русские диссиденты. СПб., 1881; его же. Политические воззрения староверья. «Русская мысль», 1882, № 5 (в дальнейшем: Юзов); А. И. Пругавин. Вредные секты. «Русская старина», 1884, № 3 и 4 (в дальнейшем: Пругавин); Д. Островский. Каргопольские бегуны. (Краткий исторический очерк). «Олонецкие епархиальные ведомости», 1900, 10—12; Д. Н. Беликов. Томский раскол. Томск, 1901 (в дальнейшем: Беликов); Н. И. Ивановский. Внутреннее устройство секты странников или бегунов. СПб., 1901 (в дальнейшем: Ивановский); А. И. Пругавин. Старообрядчество во второй половине XIX века. М., 1904; его же. Религиозные отщепенцы. Вып. II. СПб., 1904; В. В. Куленинский. Бегуны. «Миссионерский сборник», Рязань, 1905, I, III; М. П. Чельцов. Современная жизнь в расколе и сектантстве. СПб., 1904, 1 (дальше: Чельцов); И. К. Пятницкий. Секта странников и ее значение в расколе. Сергиев Посад, 1906 (в дальнейшем: Пятницкий); В. Д. Бонч-Бруевич. Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола. Вып. I. СПб., 1908; А. К. Бороздин. Русское религиозное разномыслие. СПб., 1907; П. И. Мельников. Отчет о современном состоянии раскола в Нижегородской губернии. В кн.: «Сборник Нижегородской ученой архивной комиссии в память П. И. Мельникова». Н.-Новгород, 1910, стр. 3—328 (в дальнейшем: Мельников); М. П.-ский. К истории страннической секты в Шуньгском приходе Повенецкого у. «Олонецкие епархиальные ведомости», 1911, № 8; С. Мельгунов. Из истории религиозно-общественных движений в России XIX века. М., 1918; А. И. Пругавин. Неприемлющие мира. Анархическое течение в русском сектантстве. М., 1918.

Библиография до конца 80-х годов XIX века с некоторыми пропусками: А. И. Пругавин. Раскол и сектантство. Вып. I. Бегуны. М., 1887, стр. 392—407.

мере, 70—80 лет правительство ничего не знало о существовании этой тайной мужицкой организации, несмотря на то, что отдельные «бегуны» время от времени попадали в руки властей, арестовывались, допрашивались, ссылались и т. д.¹

Впрочем, предыстория «бегунства» не столь уже важна. Существеннее то, что его возникновение связано с «пугачевским» периодом развития антифеодальных народных движений, свидетельствовавших о глубоко кризисе феодальной системы в России.

Мы далеки от того, чтобы подобно А. Щапову считать «бегунство» близким или равным «пугачевскому» движению², но несомненно, что оно возникло на одной социальной почве с ним и развивалось параллельно ему. Как отмечал Г. В. Плеханов, развитие и распространение подобных религиозно-общественных движений обычно связано с поражением народа в открытых политических выступлениях, является выражением социального протеста, загнанного внутрь и получившего во многом противоречивую наивную и уродливую форму.

В учении «бегунов» выразилась крайняя ненависть к феодальному государству, церкви и общественному устройству, отчаянная решимость действовать без понимания сути и возможностей политической борьбы и, тем более, законов истории.

Основателем секты «бегуны» считали Евфимия, действительное имя и фамилия которого до нас не дошли. По некоторым сведениям, он был крепостным переяславского помещика Мотовилова. В 1764 году помещик отдал его в солдаты, но Евфимий из армии бежал и с тех пор, до своей смерти в 1793 году, вел нелегальное существование. Эта черта его биографии чрезвычайно характерна. Все известные нам официальные документы, связанные с судебными делами «бегунов», и отчеты специальных правительственных комиссий, «изучавших» секту, подчеркивают, что значительная часть ее последователей состояла из беглых солдат, беглых крепостных, беглых государственных и прочих крестьян.

С 1772 года, т. е. за год до начала восстания под руководством Е. И. Пугачева, Евфимий «перекрестился» в «бегуны», положив тем самым начало новой секте, и пустился в странство по Ярославским, Костромским и Вологодским лесам и «весям». В эти годы Евфимий пишет свои основные сочинения, заложившие при всей их примитивности теоретические основы «бегунства»: «Цветник», «Разглагольствие», «Толкование на слова Ипполита», «Послание в Москву» и др. Некоторые из идей, высказывавшихся им изустно, были переданы его последователями в рукописях «Житие Евфимия» и «О начатке старца Евфимия».

Не менее типична судьба другого крупнейшего деятеля «бегунства» — Никиты Семеновича Киселева (Меркурия), беглого крепостного графа Дмитриева-Мамонова. Он бродит по Вологодской губ. (Пошехонье), Костромской (Плес), Ярославской (Сопелки), Карелии (Топозеро) и т. д. В 1854 году его арестовывают в Вологде и ссылают в Соловки. По дороге он бежит, но его ловят и все-таки доставляют

¹ Варадинов, стр. 73 — о какой-то секте, отказавшейся платить подати (в разделе «С 1810 по 1819 гг.»); стр. 100 — о задержанном крестьянине, утверждавшем, что «на деньгах антихристов печать» (1820—1823 гг.); стр. 199—200 и 201—203 о «христовых странниках» в Ярославской губ., которая была, как позже выяснилось, одним из основных районов распространения «бегунства» (1825—1830 гг.); стр. 299 — тоже о «христовых странниках», о которых сообщается, что «все они отвергали власти» (1831—1837 гг.); стр. 322 — об «отобрании» какого-то рукописного послания, в котором упоминается некий Евфимий; кто он? — «следствие не разъяснило» (1838—1841 гг.) и т. д.

² Щапов, стр. 319—363; его же. Умственные направления русского раскола. Дело, 1867, № 10; стр. 319—348.

в Соловецкий монастырь. Здесь Н. Киселев объявляет о своем желании быть монахом, через два дня после пострижения снова бежит (1858 год), и в последующие годы вплоть до смерти (1903 год), несмотря на самые энергичные меры правительства, остается неуловимым. Перу Н. С. Киселева принадлежит несколько известных «бегунских» сочинений — «Малый образ ересей», «Статьи» и др. Отметим попутно, что в 1874 году Н. С. Киселев снова побывал в Олонецкой губ. Очевидно, он появлялся здесь неоднократно, по крайней мере, в Каргопольском и Вытегорском уездах и в примыкающих к ним районах Вологодской и Архангельской губ. В 50-е годы и последующие десятилетия Каргопольский уезд Олонецкой губ. становится вместе с Топозером, Плесом, Сопелками и некоторыми районами Пермской и Томской губ. одним из районов наиболее активной деятельности «бегунов». Вместе с тем «бегунство» к середине XIX века распространяется в большинстве севернорусских, приуральских, средневожских и сибирских губерний России.

В 60-е и 70-е годы в статьях церковников и чиновников, специалистов по расколу (Никольский, Мельников-Печерский, Вескинский и др.), неоднократно говорилось о самоизживании «бегунства», однако, в указе синода от 15 марта 1879 года (№ 984) секта была снова объявлена «вреднейшей» и «противогосударственной» и были настойчиво повторены распоряжения о всемерном ее преследовании и искоренении.

Мы не будем подробно излагать историю секты, хотя она и представляет несомненный интерес. Примечательно, что «бегунство» переживает свои взлеты и затухания. Особенно активным оно было в начале 20-х годов XIX века, затем в 50—60-е годы и в конце 70 — начале 80- годов, причем в 60-е годы из секты выделяются так называемые «неплательщики», а в 70—80-е — «лучинковцы», в некоторых вопросах пошедшие еще дальше «бегунов»¹. В годы, предшествующие революции 1905—1907 годов, популярность секты падает, и она постепенно сходит с исторической арены.

Нельзя не заметить, что периоды особенно оживленной деятельности секты совпадают с годами общего подъема народных политических движений в стране.

В названных сочинениях Евфимия и Никиты Киселева изложены важнейшие идеи «бегунства». В его основе — общее старообрядческое представление о том, что с середины XVII века, т. е. со времени реформы Никона, начался «век антихристов». «Бегуны» доводили это учение до возможного предела, исключали всякие компромиссы и оговорки, которые допускали другие разветвления старообрядчества. Они объявляли воплощением антихриста не только царя и никонианскую церковь, но и все законы и установления правительства, налоги и поборы, рекрутчину, армию, деньги, семью, паспорта, ревизию (т. е. перепись податного населения)². Они утверждали, что есть только один выход — порвать все общественные связи и «бежать», т. е. прекратить все отношения с официальным миром, перейти к конспиративному существованию, скитаться по стране, сменяя пристанища и не даваясь в руки начальству. Таким образом, бегство от начальства, от помещика, из армии возводи-

¹ «Неплательщики» возводили в религиозную догму неприятие реформы 1861 года, (см. выше библиографию по «бегунству»); «лучинковцы» требовали отречься от всего, изготовленного слугами «антихриста», жгли лучины вместо свечей во время молений и т. д. Замечательно верный образ «бегуна-неплательщика» нарисован В. Г. Короленко в очерке «Яшка».

² Ср., например, толкование герба Российской Империи — двуглавого орла — в одной из «бегунских» рукописей: «Орел от тяжести людских беззаконий крылья свои опустил и держит он не скипетр и державу, крестами увенчанные, как прежде во времена благочестия, а змей антихристовых». — Мельников, стр. 215.

лось «бегунами» в степень религиозного догмата, получало высшую, по их представлениям, нравственную санкцию. Следует подчеркнуть, что «бегуны» не были обычными «странниками во Христе», паломниками к святым местам. Они не стремились ни к Иерусалиму, ни на Афон, ни в Киев, ни в Соловецкую, ни Троице-Сергиевскую лавру — для них все это совершенно такие же «рассадники антихристовы». Главным было стремление вырваться из-под действия ненавистных закономерностей феодального государства, поставить себя вне государства, «отпасть» от него, утвердить свою независимость, свою волю и свое достоинство.

Таким образом, «бегунство» может быть охарактеризовано как анархический утопизм с религиозной окраской; анархический, так как «бегуны» отрицали современное им государство, не предлагая ничего взамен его, и утопизм, так как подобно всяким утопистам, они хотели выключиться из социальных закономерностей, образовать некий нефеодальный островок в окружавшем их океане феодализма.

В отличие от других старообрядцев «бегуны» связывали окончательное наступление «царства антихристового» не столько со временем Никона, сколько с первыми двумя всеобщими ревизиями податных душ, состоявшимися в 1717—1728 и 1744 годах. По представлениям «бегунов» уже первая ревизия, осуществленная при Петре, была причиной разделения общества на классы и возникновения частной собственности — источника всех последующих несчастий.¹ Вторая ревизия завершила дело: «Егда бо оный император запрети сие (т. е. отлучки крепостных с места жительства.— К. Ч.), тогда он седмглавый (т. е. антихрист.— К. Ч.) исправися в человецех и воцарися на земли: понеже егда при описи разбери народ на разные чины и расположи-дань подушную, потом же и землю размежева и купечествующих отдели, да не причаливается им седмгивенный, и сим разделением, яко язычников содея друг на друга ратоборствовать, межн бо яко границы чуждым землям устави, еже комуждо глаголати свое; сей же глагол святой Златоуст проклятый и скверный нарицает; глагол «мое» от диявола, рече введется; вся вам общая сотворил есть бог»². И далее, выступая от имени тех, кто обделен при этом размежевании земель и разделении имущества, и вообще ненавидя слово «мое»; как слово дьявола, Евфимий заявляет со всею страстностью подлинного публициста: «Отнеле же, егда (т. е. с тех же пор, когда.— К. Ч.) тако удержены человецы при имениях своих, яко же мравия (т. е. муравьи.— К. Ч.), неусыпно тщание возымеша, как большая собрати и сего ради оттоле начаша бывати обманы, неправыя меры, неистовыя весы и во всякую вещь неудобныя примесы, родишася божбы и клятвы, жаждалательства имения, ненависть, зависть, вражда и драки и междусобныя брани до свирепства, обиды до грабительства, все сие ради оно-го запрещения и разделения: кому оный император надели много, кому мало, иному же ничего не дав, токмо едино рукоделне имети повеле»³. Реализуя учение странников, отрицающее частную собственность, один

¹ См. в «Разглагольствовании Евфимия» (1784 год): «Прежде же первая ревизия, до первого императора не бе в Российстей державе людям описание ни подушного сбора, ниже народного удержания, но яко кто восхотев, туда отлучися». — Кельснев, стр. 248.

² Кельснев, стр. 261. Ср. по другому списку: «Сей же глагол св. Златоуст проклятым и скверным нарицает глаголю: мое — от дьявола введется, все нам общее сотворил господь, а несть можно рещи: мой свет! мое солнце! моя вода!». — Трефолев, стр. 248. Ср. в речи Антона Петрова, возглавлявшего так называемое «бездническое возмущение» против реформы 1861 года: «Земля божья, а человека бог поставил на дело рукою своею владать землей, водой, зверями лесными и рыбами морскими. Господа против закона божьего хотели отбить землю у народа; земля божья и душа божья». — Н. Я. Аристов. А. П. Шапов. СПб., 1883, стр. 65.

³ Кельснев, стр. 262.

из вождей «бегунства» Василий Петров, а вслед за ним Антип Яковлев предприняли попытку превратить секту в артель с обобщественным имуществом, которое мыслилось как «божье». При этом, как это свойственно было и другим анархическим течениям, обобществлялось все, вплоть до одежды и обуви.¹

Итак, ревизия породила все беды современности, которые свидетельствуют об окончательной победе «антихриста» — борьбу между сословиями и внутри них, стяжательство, взаимные обманы, ложь, ненависть и другие пороки. Нельзя не удивляться тому, насколько «бегуны» (при всей наивности исторических представлений, им свойственных) чутко уловили основную причину общественных бедствий — существование частной собственности и неравенства сословий. Замечательно и то, что причиной несчастий тех, кому «первый император» «ничего же дав, токмо едино рукоделне имети повеле», выставляется не борьба «Христа» с «антихристом», а вполне земная ревизия податных душ, правда, проведенная царем, — одним из воплощений все того же «антихриста».²

Статский советник Синицин, изучавший в 1851 году по поручению Министерства внутренних дел раскол в Ярославской губ., писал в секретной записке: «На границе Тверской губ. и Мышкинского у. с одним из членов экспедиции встретилось два крестьянина д. Подосиновки Михайло Устинов и сын его Григорий (оба «бегуны». — К. Ч.), мужчины огромного роста, и не снимая шапок при разговоре с ним нередко употребляли слово «братец». Когда полицейский служитель заметил: как они смеют так обращаться с чиновником министерства, — один из них грубо отвечал: «А што же такое? По вашему кто царь (т. е. царь.— К. Ч.), кто ене-рал, кто ваше высокоблагородие, а по нашему все равные братья». Другой после того спросил: неизвестно ли ему, как прибывшему из Петербурга, долго ль еще будут оставаться эти боги? — и указал на усадьбу помещика»³.

М. Е. Салтыков-Щедрин в «Пошехонской старине» очень точно определяет отношение бегунов к крепостному праву. «В то время, — пишет он, — ходили слухи о секте «бегунов», которая переходила из деревни в деревню, выискуя вышнего града и скрываясь от преследования властей в овинах и подпольях крестьянских домов. Помещики называли эту секту «пакостною», потому что одним из ее догматов было непризнание господской власти»⁴.

В послании Евфимия к московским старцам 1878 года, в котором он упрекал филипповцев и федосеевцев в преступном компромиссе с царем и государством, говорится: «И по реченному тогда беззаконный вознесется сердцем и соберет бесы в образы человеки и сотворит из них себе начальники, будет жесток, гневлив, нагл, лют, яр, нестроен, ненавистен, мерзок, мучитель лукав и т. д.»⁵.

¹ Розов, 1872, № 11, стр. 301; Юзов, 1881, стр. 116—117; Ивановский стр. 29—31 и др.

² Мельников, стр. 215. Ср. характерную формулу «бегунов»: антихрист души людей подушным окладом себе подчиняет.

³ Кельснев, стр. 9.

⁴ Н. Щедрин (М. Е. Салтыков). Собр. соч., т. 12. М., 1951, стр. 301 (гл. «Сатир Скиталец»). Анна Павловна Затрапезная выражает опасение, что ее крепостной Сатирка принадлежит к этой «пакостной» секте: «Вон, сказывают, одному такому же втемяшилось в голову, что ежели раб своего господина убьет, так все грехи с него спихнутся... и уби!» (там же, стр. 303). Ср. «Легенду о двух великих грешниках» в «Кому на Руси жить хорошо» Н. А. Некрасова. О «бегунах» у Салтыкова-Щедрина см. также «Сказание инока Парфения» и «Сопелковцы» (Полн. собр. соч., т. X. М. 1937, стр. 39—72 и 251—255).

⁵ Кельснев, стр. 253.

Судя по некоторым данным, среди «бегунов» имела распространение известная антикрепостническая сатира — «Газета с того света», в которой рассказывалось о том, каким мучениям будут подвергнуты все члены мира сего на том свете. Один из лучших вариантов «Газеты с того света» опубликован в сборнике: Кельсенева под заголовком «Страннические стихи, найденные у купеческого сына д. Лекина Артемия Осипова». К ней примыкают и, уже совершенно бесспорно, «бегунские» пародийные паспорта, которые хранились ими после уничтожения официальных паспортов. В одном из таких «паспортов» говорилось: «Отпустил мя раба божьего великий господин града Вышнего, Святого уезда, Пустынного стана, села Будова, деревни Неткина, чтоб не задержали бесы раба божьего нигде»².

В «бегунской» песне, опубликованной Л. Н. Трефоловым, писалось:

Паспорт у нас из града вышнего Ерусалима,
Убежали мы на волю от худого господина.³

И. Юзов в статье «Политические воззрения староверья» приводит список еще одного любопытного сатирического листка, имевшего название «Известия новейших времен». Он пишет: «Эти «Известия» очень часто читаются ими (т. е. старообрядцами, особенно «бегунами») и обыкновенно висят на почетном месте около образов, вклеенные в рамку и под стеклом. Пишутся они печатными славянскими буквами: первая половина каждой фразы красными, а вторая — черными чернилами:

Грех — умер.
Правда — пропала.
Истина — охрипла.
Совесть — хромеет.
Кредит — обанкрутился.
Вера — в Иерусалиме осталась.
Надежда — на дне моря с якорем.
Любовь — болыня простудой.
Нравственность — под сном.
Добродетель — таскается по миру.
Благодеяние — под арестом.
Помощь — оглохла.
Совет — с ума сошел.
Честность — умирает с голоду.
Кротость — в горячке.
Искренность — убит.
Правосудие — в бегах.
Справедливость — из света выехала.
Благодать — на небо взята.
Труд — питается милостыней.
Ум-разум — на каторжной работе.
Закон — лишен при состоянии.
Терпение — осталось одно, и то скоро лопнет.
Аминь.⁴

Здесь в такой же мере, как в представлении об «антихристе», проявляется всеобъемлющая широта и энергия отрицания, которая была свойственна «бегунам». Как писал Ф. Энгельс, «фантастические образы, в которых первоначально отражались только таинственные силы природы, приобретают теперь также и общественные атрибуты и становятся

¹ Кельсенева, стр. 292—293.

² Трефолов, стр. 210. См. также: Паспорт старообрядцев-бегунов. «Восточное обозрение», 1885, № 49—50; Н. Сырцов, Паспорта старообрядцев-бегунов. «Тобольские епархиальные ведомости», 1885, № 21—22, стр. 504—505 и др.

³ Трефолов, стр. 179.

⁴ Юзов, 1882, стр. 197. Здесь несомненно переключки с «Газетой с того света».

представителями исторических сил»¹. В нашем случае фантастический образ «антихриста» становится синонимом обобщенной силы феодализма.

Очень важно, что одним из основных догматов «бегунства» было не просто бегство от современного общества и его членов, а «брань с антихристом», т. е. борьба с этим обществом. Первое требование «брани» — не повиноваться никаким властям и ни при каких обстоятельствах. В послании Евфимия говорится: «Спасется лишь непокорившийся мучителю: до самого дне, судного непокоривым быть антихристу повелено»². Никита Киселев в важнейшем своем сочинении «Малый образ ересей» писал: «Печать его (т. е. антихриста. — К. Ч.) не щепоть и не крест, не трехперстное знамение: крест десною рукою направляеши, сиречь действиями десными. Антихрист же десныя дела отсечет»³. Иначе говоря, по мнению Н. Киселева дело обстоит столь серьезно, что чисто обрядовые расхождения с господствующей церковью (шесть или восьмиконечный крест, двуперстное или трехперстное знамение и т. д.), которые столь упорно отстаивались старообрядцами, кажутся ему уже не существенными. Самое большое преступление, — утверждает он, — «житие, согласное с мыслью антихриста»⁴.

Все это, вместе с тем, не значит, что «бегуны» намеревались вступить в вооруженную борьбу с правительством, как это полагал А. Шаповал. «Брань» понималась ими, прежде всего, как непокорение и обличение, ибо вера «с замкнутыми устами», как писал «бегун» Василий Московин, «мертва». «Бегуны» с фанатическим упорством вели противоправительственную, противцерковную, противкрепостническую, противворекрутскую и т. д. пропаганду. Они были предельно далеки от какого бы то ни было смирения и пассивного страдания. Активность обличительной пропаганды, активная агитация за вовлечение новых членов в секту, а не просто спасение собственных душ составляли одну из основных особенностей «бегунства».

Несмотря на весь свой фанатизм, «бегуны», с одной стороны, под влиянием определенных общественных условий (полный разрыв всех связей вел к вырождению секты) и, с другой стороны, в стремлении к активной пропаганде и вовлечению новых и новых последователей⁵, вынуждены были идти на существенные компромиссы. Во-первых, «страш-

¹ Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. М., 1951, стр. 299.

² Юзов, 1882, стр. 255.

³ «Истина», 1871, кн. XIX, стр. 60.

⁴ «Русский архив», 1866, № 4, стр. 631. См.: Трефолов, стр. 207, где приведены слова Киселева: «ложно мудреуют будто, покоряясь врагу, можно иметь веру в сердце».

⁵ По некоторым свидетельствам они допускали контакты с «разбойниками» определенного рода — вооруженными группами крепостных, солдат и прочих беглых людей, с кистенем в руках оттаптывавших свою волю и человеческое достоинство. Известно, что правительство узнало о существовании «бегунства» в связи со следствием по делу «атамана Папки», пойманного с товарищами в ярославских лесах (см. у Трефолова, Аксакова и др.). Следствие велось несколько лет, были арестованы сотни «подозрительных» и все же секта после этого не только не прекратила своего существования, но продолжала шириться с каждым годом. При этом следствие велось достаточно круто. Даже официальные документы признавали, что больше 30 арестованных умерло, не дожидаясь конца следствия. И Аксаков, и Стенбок, возглавлявший особую правительственную комиссию, и ярославский чиновник Трефолов пишут о многочисленных попытках отбить арестованных с оружием в руках. Сипилин, изучавший «бегунство» в Костромской губ., в упоминавшейся записке писал о «бегунах»: «Молодые мужчины нередко ходят с оружием» и рассказал здесь же о нескольких случаях вооруженного сопротивления при аресте. — Кельсенева, стр. 8; о других случаях вооруженного сопротивления — Трефолов, стр. 223—224.

⁶ Есть сведения даже о том, что «бегуны» специально покупали незаконнорожденных для того, чтобы воспитать их и посвящать к «антихристу». — Пругавин, стр. 641—642.

ливым» разрешалось не «вступать в брань», а просто «бегать»¹, во-вторых, уже при преемниках Евфимия Ирине Федоровой и Петре Крайневе, все лица, принадлежавшие к секте, стали делиться на три разряда — кроме самих «бегунов», полноправных членов секты, существовали так называемые «оглашенные», проходившие испытательный срок до «крещения», и странноприимцы — «жилые христиане», обязанностью которых было, не объявляя своей принадлежности к секте, содержать пристанища для «бегунов», кормить и одевать их, распоряжаться общим имуществом и средствами. Им разрешалось «телесно», но не «духовно» подчиняться властям в интересах конспирации. В домах жилых устраивались тайники, подполья, секретные выходы, сообщения между домами, которыми в случае надобности могли воспользоваться «бегуны». Этот компромисс, вместе с тем, означал и определенное поражение утопического стремления порвать все связи, поставить себя вне общества и государства. Конспиративное существование самих «бегунов» вне закона, власти и церкви требовало поддержки со стороны «жилых», сохранявших обязательство под конец жизни пуститься в «бега», умереть вне собственного дома. Вместе с тем «жилым», которые, вероятно, могли вербоваться и из более зажиточной части деревни, не разрешалось ни «учительствовать», т. е. руководить сектой и ее ответвлениями («странами»), ни даже присутствовать на «сборах» с правом голоса. Это предохраняло от захвата власти в секте «жилыми».

Несмотря на некоторые компромиссы, «бегуны» оставались фанатиками, мало склонными к смирению и пассивному страданию. В основе их движения лежала жажда деятельности, практического осуществления идеалов. Недаром известный чиновник Липранди, составивший для правительства, встревоженного «сопелковским делом» в Ярославской губ., обобщающую записку «Краткое обозрение существующих в России расколов, ересей и сект как в религиозном, так и в политическом их значении», разделил все ветви раскола и секты на две группы — «ожидающих заслужить себе блаженство в будущей жизни» и «ожидающих своему лжеучению торжества и в настоящей жизни» и решительно отнес «бегунов» к числу последних. «Первая из этих общин есть чисто религиозная, вторая политическая», — писал он².

Бессмысленно было бы через сто с лишним лет полемизировать с Липранди. Мы отметим лишь, что спор о «бегунах» и о расколе вообще, продолжавшийся в русской печати с 60-х годов прошлого века до начала XX века, обнаруживал подчас в большей мере тенденции спорящих, чем действительное существо дела. Левое крыло споривших (Щапов, Андреев, Аристов и др.) утверждало политический характер раскола, правое (Никольский, Шедо-Феротти) — религиозный. Первые из них, желавшие видеть лишь политическую сторону дела, подчас смыкались с чиновниками и литераторами, стремившимися побудить правительство к решительным мерам против раскола. Как те, так и другие обычно переносили какие-то качества крайних (то крайне левых, то крайне правых) ответвлений старообрядчества на весь раскол. Между тем заволжских старообрядческих купцов («поповцев» и «австрийцев») и мужиков («бегунов», «неплательщиков», «лучинковцев» и др.) разделяло столь многое, что недифференцированное рассмотрение раскола совершенно бессмысленно. Что же касается «бегунов», то для правильного истолкования смысла их учения

¹ См. в «Послании к московским старцам» Евфимия: «Святой же Кирилл Иерусалимский не могущим против врага стати, бегство проповедует имети, глаголя: страшливым да бегут; того ради достоин таится и бегати или на брань ступити, по тому же Кириллу». — Кельсиев, стр. 255.

² Кельсиев, стр. 100.

и практической деятельности важно не противопоставлять социальные и политические моменты моментам религиозным, а понять их своеобразное единство.

Нельзя не обратить внимание на то, что во всех работах о «бегунах» ничего не рассказывается об их отношении к обрядам и, тем более, нет ни слова о какой-либо специфической обрядности, созданной ими, кроме разве «крещения», которое состояло в торжественном уничтожении паспорта и других официальных документов и проклятиях государству, царю, церкви, чиновникам, армии. «Бегуны», при всем их религиозном фанатизме, очень мало размышляли на чисто религиозные темы, они просто придерживались традиционных догм и форм, созданных до них филипповцами и федосеевцами. Секта их возникла не ради утверждения какого-либо нового религиозного принципа или обряда. Их объединяло и, вместе с тем, отличало от других ответвлений старообрядчества определенное, крайне враждебное, бескомпромиссное отношение к тогдашней действительности, которую они, свойственным им языком, называли воплощением «антихриста». Политическая современность понималась и истолковывалась ими в религиозных категориях. Это хорошо понял И. С. Аксаков, участвовавший в деятельности комиссии Стенбока по расследованию «сопелковского дела». В статье «Замечания на статью Л. Трефолева «Странники», он писал: «Независимо от идей первоначального своего происхождения, секта странников обратилась в религиозное оправдание бродяжничества и бегства вообще. Бежал ли солдат из полку, крепостной мужик от барщины, молодая баба от мужа — все православные — они находили оправдание своему поступку в учении странническом, которое возводило бродяжничество в догмат, звание беглого в сан»¹.

Еще меньше можно было бы подозревать «бегунов» в сознательной маскировке политических убеждений и политической деятельности. Они были крестьянами своего времени, религиозными и, вместе с тем, видевшими в расколе протест против официальной церкви. Невероятным гнетом крепостничества, рекрутчины, полицейщины во всех ее проявлениях они были доведены до отчаяния. Однако они не видели реальных путей политической борьбы, были опутаны предрассудками и одержимы религиозным фанатизмом. Они мечтали не о переделке общества, а о выпадении из него и в их учении следует видеть не только антифеодальный протест, но и историческую ограниченность, консерватизм и антиобщественный, анархический характер этого протеста.

Именно поэтому исторически вполне закономерен распад «бегунов» как самостоятельного движения по мере приближения эпохи русских революций 1905—1907 и 1917 годов, когда крестьянство вслед за рабочим классом поднялось на штурм и капитализма, и уживавшихся с ним феодальных пережитков.

Сочетание религиозного и политического в учении «бегунов» говорит не столько об их особой склонности к мистицизму, сколько о неспособности вырваться из рамок типичного средневекового мировоззрения. Напомним, что и многие известные нам большие политические движения русского крестьянства XVII—XIX веков — «разинщина», «пугачевщина», казачьи восстания под руководством Булавина, Некрасова, так называемый «стрелецкий бунт» и т. д. имели также совершенно определенную религиозную окраску и тоже были (каждое из них в разной степени) связаны со старообрядчеством. В годы открытых вооруженных восстаний эти моменты отступали на задний план, в условиях же существования

¹ «Русский архив», 1866, № 4, стр. 625.

постоянной конспиративной мужицкой организации, подобной «бегунской», они, естественно, играли более существенную роль, должны были оправдывать политические воззрения «бегунов», спланировать их, придавать им силы, поддерживать их убеждения, что было крайне необходимо при полной политической невежественности, бесперспективности и наивной утопичности их движения.

С исторической точки зрения самым существенным в движении «бегунов» надо признать то, что свойственный им пафос отрицания феодальной действительности, их ненависть к угнетателям и всей системе угнетения, их осознание невозможности жить по-старому — были (в той или иной мере) близки значительному большинству российского крестьянства периода кризиса феодализма и реформ 60-х годов XIX века. «Бегуны» отличались от других слоев крестьянства только последовательностью своего отрицания и тем, что вопреки этой последовательности ненависть возводилась ими в религиозный принцип. Поэтому их пропаганда, их тайные листки, песни, легенды так активно воспринимались крестьянскими массами, не принадлежащими к секте, даже не принадлежащими к старообрядчеству или сектантству вообще, которое тоже составляло, кстати говоря, заметную часть русского крестьянства (в 80—90-е годы XIX века в России было не менее 16—18 млн. старообрядцев и сектантов)¹.

* * *

Мы уже говорили о том, что «бегунам» не было свойственно ни смирение, ни пассивное страдальчество. Они жаждали деятельности. Следует еще добавить, что в отличие от так называемых мистических сект — духоборов, молокан и т. д. — учивших, что «царство божие» находится «внутри нас» и его нужно всячески оберегать, а не искать во внешнем мире, думать о самосовершенствовании и спасении собственной души, «бегуны» по-мужицки жаждали не будущего блаженства на небесах, а «царства божьего» на земле. Одному из основных своих тезисов — «града настоящего не имамы, а грядущего взыскуем» — они придавали вполне реальное, практическое выражение.

Иногда эти мечты приобретали, несмотря на свою «приземленность», религиозные, эсхатологические формы: близок конец мира, придет спаситель на белом коне, сотворит брань с антихристом (в этой брани «бегуны» будут в первых рядах его воинства) и установит после победы над ним тысячелетнее царство справедливости. «Бегунов», однако, не удовлетворяло абстрактное толкование легенды, идущей от Апокалипсиса. Они вносили в нее свои поправки и свою конкретизацию. Во-первых, все это должно произойти в самое ближайшее время и, с другой стороны, тысячелетнее царство будет совсем рядом, в районе Каспийского моря. Поэтому «бегуны», не дожидаясь событий, стремились в Астраханскую губ., селились в «камышках», рыли там землянки для того, чтобы быть поближе к территории будущего «тысячелетнего царства» и уже сейчас уйти из-под опеки начальства². Об этом бегстве к Каспийскому морю говорит и популярная у «бегунов» поговорка: «Коль захочешь в камыши, так паспорта не бери, а захочешь в Разгуляй (т. е. Астрахань. — К. Ч.), и билет не выправляй»³.

¹ А. Пругавин. Отщепенцы. СПб., 1884.

В России в 80—90-е годы XIX века было 80—90 млн. населения.

² См. свидетельства А. Щапова, П. И. Мельникова, Л. Трефолева, А. Розова и др. См. также: Ф. В. Ливанов. Раскольники и острожники. Т. I—IV. СПб., 1873.

³ Розов, стр. 539.

В литературе по русскому старообрядчеству XIX века отмечалась роль «бегунов» в создании легенды о граде Китеже; это было убедительно подтверждено в советское время в обстоятельном исследовании В. Л. Комаровича¹. «Бегунам», судя по всему, были хорошо известны легенды о Млеских монастырях, о Жигулевских горах² и других легендарных «сокровенных» местах, где сохраняется возможность спастись от «антихриста» в широком смысле этого слова. Однако подобные религиозно-утопические легенды (содержавшие, разумеется, и некоторые социальные элементы) могли увлекать лишь временно. Практичный и трезвый, в целом мало склонный к мистицизму, крестьянский ум должен был искать более реальных вариантов осуществления социальных (а вместе с тем и религиозных) чаяний и более реальных целей и маршрутов своего «бегства». Вместе с другими крестьянами «бегуны» бежали в европейские и сибирские казачьи районы, несмотря на то, что уже с начала XVIII века не только власти, но и сами казаки стремились препятствовать этому движению; они бежали в северные леса, мало освоенные администрацией; они принимали активное участие во все нараставшем ко второй половине XIX века переселенческом движении; наконец, бежали к зарубежным казакам-некрасовцам в Болгарию и Турцию и т. п. Первое время на новых местах удавалось устроить жизнь на общинно-артельных, т. е. единственно справедливых по крестьянским представлениям, началах. Это порождало определенные иллюзии, идеализацию вольных земель без начальства и без социального неравенства, а вслед за этим — слухи, рассказы, песни, легенды, предания о привольной жизни на новых местах. Так родилась легенда о Тарбогатае, которую передает Н. А. Некрасов (вслед за декабристом А. Н. Розеном) в поэме «Дедушка», легенда о вольном житье на реке Дарье, легенда о «городе Игната» и другие.

Легенда о реке Дарье тоже мало известна и не изучена³. Из скудных сообщений печати середины XIX века можно заключить, что распространялась она в 40-е годы преимущественно в приволжских губерниях. В статье «Наша общественные дела», опубликованной в некрасовских «Отечественных записках», Н. Демерт пишет: «Когда между крестьянами, по деревням начинают распространяться бог знает откуда и почему, темные, чуждые слухи о скором светопреставлении, о переселении куда-то, зачем-то, то это верный признак плохого их экономического положения. После страшных неурожаев в начале 40-х годов и картофельной войны между крестьянами восточных губерний распространился слух о всеобщем переселении на Дарью-реку с сытной водой, с кисельными берегами, и слух этот наделал тогда немало хлопот⁴. Сообщение Демерта подтверждает Липранди. В упомянутом обзоре расколов, ересей и сект он отмечал: «Укажем из весьма недавних событий на движение, произведенное в волжских губерниях слухом о дозволении помещичьим крестьянам переселяться на Сыр-Дарью, причем примешано было имя в бозе усопшего великого князя Константина Павловича, якобы там воцарившегося»⁵. Здесь отсутствует по вполне понятным

¹ В. Л. Комарович. Китежская легенда. Опыт изучения местных легенд. М.—Л., Изд. АН СССР, 1936, стр. 23—41.

² См. об этом в «Очерках поповщины» П. И. Мельникова-Печерского и др.

³ В. Бахтин упоминал ее в статье «О творчестве коллективного и индивидуального». «На рубеже», 1954, № 3, стр. 70.

⁴ Д. [Демерт Н.]. Наши общественные дела. «Отечественные записки», 1872, № 6, стр. 259.

⁵ Кельснев, стр. 145.

причинам ссылка на социальные и экономические причины возникновения легенды и, с другой стороны, звучит возмущение «примешиванием» имени Константина Павловича. Отметим последнее как характерное привнесение в легенду царистских иллюзий — Константин, не воцарившись по конституционным причинам, был, вероятно, воспринят как возможный «хороший царь», отстраненный помещиками. Подтверждает существование легенды о Дарье-реке и П. И. Мельников-Печерский. В «Отчете о состоянии раскола в Нижегородской губернии» его интересует по преимуществу участие старообрядцев в создании подобных легенд. Сообщая о том, что «бродяжничество», согласно данным статистики, развито у старообрядцев примерно в три раза сильнее, чем у остальной массы крестьянства, и перечисляя некоторые случаи «бегства» семей и целых деревень из Нижегородской губ. в 50-е годы, он утверждает: «Едва ли можно сомневаться, что сказки о реке Дарье, обильных землях и самородном хлебе пускаются в народ раскольниками. Пишут же они из бегов и из ссылки письма к землякам своим, восхваляя привольное житье на чужой стороне»¹.

Иного происхождения, но тоже чрезвычайно любопытна легенда о «городе Игната». Как известно, после поражения казачьего восстания под руководством Игнатия Некрасова и гибели самого руководителя восстания казаки-некрасовцы в 1740 году (и частично в 80-е годы XVIII в.) ушли на Дунай, в Добруджу, где осели у оз. Разельм. Позже часть из них переселилась в азиатскую Турцию на остров Майнос. По-видимому, уже в XIX веке среди некрасовцев возникла легенда, получившая известность и в России: была якобы еще и третья ветвь некрасовцев, возглавленная самим Игнатом²; эта группа ушла за Пешаное море (т. е. Аравийскую пустыню) и там на плодородных землях стала жить вольно и богато. В XIX веке, как пишет Ф. В. Тумилевич, «некрасовцы усиленно искали город Игната Некрасова. Их ходки побывали в Африке, на Ближнем и Среднем Востоке»³.

С 1839 по 1858 год Ф. Тумилевич сделал несколько записей этой любопытнейшей легенды⁴. Добавим, что еще в 1862 году об известном ему письменном маршруте, который вел к некрасовцам, А. Шапов писал: «Таков, например, находящийся у меня подробный маршрут, кажется, беглопоповщинский — дорога от г. Хвалынска (Саратовской губ.) чрез Москву, чрез Черниговскую губ. и т. д., чрез Днестр, в Молдавию, к некрасовцам»⁵.

На этой же почве возникает и легенда о Беловодье.

Мы уже говорили, что один из важнейших источников изучения легенды о Беловодье — тайные листки, писанные крестьянской рукой. Рассмотрим теперь так называемые «путешественники» — подобные листки, распространявшиеся, вероятно, довольно широко, но созданные именно «бегунами».

Обычно считается, что первая и единственная публикация текста

¹ Мельников, стр. 242—243.

Роль старообрядцев здесь явно преувеличена.

² Ф. Тумилевич. Казаки-некрасовцы. К истории антифеодального движения на Дону и Кубани. «Дон», 1958, № 8, стр. 143.

³ Об этом же пелось и в песне, популярной у некрасовцев «Ой, в раздолье да было далеко» (см. Ф. Тумилевич. Песни казаков-некрасовцев. Ростов-на-Дону, 1947, № 43. Обзор вариантов этой песни и публикацию новой записи см. Ц. Ст. Романска. Фольклор на русите-некрасовцы от с. Казашко, Варненско. София, 1959, стр. 33—35).

⁴ Ф. В. Тумилевич. Сказки и предания казаков-некрасовцев. Ростов-на-Дону, 1961, № 42, 44, 45, 46 и комментарии к ним.

⁵ «Время», 1862, № 10, стр. 277.

«Путешественника» принадлежит П. И. Мельникову-Печерскому¹. Однако еще до него, в 1862 году, А. П. Шапов издал «Путешественник» по другому списку, включив его в свою статью «Земство и раскол»². Позже, в начале XX века, еще один список был напечатан Д. Н. Беликовым в книге «Томский раскол»³. Кроме того, пересказы «Путешественника», основанные на других списках, содержатся как в книге Д. Н. Беликова, так и в статье Г. Т. Хохлова «Путешествие уральских казаков в Беловодское царство», опубликованной при содействии В. Г. Короленко в «Записках Русского географического о-ва»⁴.

М. Н. Сперанский, посвятивший «Путешественнику» Марка Топозерского небольшой раздел статьи «Сказание об Индийском царстве», писал: «К сожалению, из списков сочинения Марка Топозерского, кроме приведенного целиком (стр. 23, примеч.) у П. И. Мельникова, мне удалось разыскать только еще один, но и этот (Ист. муз. 1561, в 4-ку) оказался иной редакции, притом скомканный и малограмотный»⁵. В рукописном отделе Института Русской литературы АН СССР (Пушкинского дома) хранится еще три списка «Путешественника», поступивших в последние годы⁶.

Сравнительно малое количество известных списков не должно считаться свидетельством нераспространенности «Путешественника» и, тем более, самой беловодской легенды. Севернорусское, центральнорусское и сибирское происхождение отдельных списков, отзвуки «Путешественника» в документах, касающихся Пермской и Оренбургской губ., 6. области Уральского казачьего войска, в подложных грамотах Аркадия Беловодского (о котором еще будет речь), действовавшего во многих районах России, — все это говорит о том, что «Путешественник» был довольно широко распространен и, если в нашем распоряжении все же сравнительно мало списков, то это следует объяснять тайным и вполне практическим характером этого документа; это отнюдь не художественное произведение, не поэтическое изложение легенды, а листовка, призывающая идти в Беловодье и одновременно маршрут, памятка о том, как можно туда попасть.

Приведем некоторые свидетельства распространенности «Путешественника». Еще Трефолев в первой в русской печати большой работе о «бегунах» писал, что большинство из них имеет «маршруты» или «путники»⁷. О существовании «Путешественника» и других подобных ему маршрутов говорил А. Шапов⁸. Подобные сведения сообщаются и многими другими авторами, специально изучавшими «бегунов» (Мельников-Печерский, Пятницкий, Харламов, Ивановский и др.). Можно было бы принять некоторые из них за традиционное повторение свидетельств Шапова и Трефолева или Мельникова-Печерского. Однако и люди, непосредственно связанные с «бегунами» и даже искавшие Беловодье,

¹ П. И. Мельников-Печерский. Собр. соч., т. VII. СПб., 1909, стр. 22—24, примеч. См., например, М. Н. Сперанский. Сказание об Индийском царстве. Изв. ОРЯС, т. III, кн. 2, 1930, стр. 437—439, гл. «Сказание и старая письменность», § 7.

² «Время», 1862, № 10, стр. 277—278.

³ Беликов, стр. 143.

⁴ Записки РГО, т. XXVIII, вып. 1, 1903, стр. 13—77 (далее: Хохлов).

⁵ М. Н. Сперанский. Сказание об Индийском царстве, стр. 438, примеч. 2.

⁶ Все три списка доставлены в рукописный отдел В. И. Малышевым, которому автор выражает признательность за помощь при разыскании и прочтении рукописей. Других списков «Путешественника» в рукописных хранилищах Москвы и Ленинграда не обнаружено.

⁷ Трефолев, стр. 213.

⁸ Шапов, стр. 277.

пишут совершенно то же. Так, например, «Путешествие уральских казаков в Беловодское царство» начинается со слов его автора — казака Г. Т. Хохлова: «Прежде чем приступить к описанию нашего путешествия, я поясню читателям, что именно побудило нас к этим трудам. В текущем столетии распространилось много письменных маршрутов, указывающих, что на Японских, Сандвичевых и Аланских островах народы цветут христианским благочестием от проповеди Фомы-апостола. В особенности маршрут под названием инока Марка (бывшей Белозерской¹ обители), который будто бы сам с двумя товарищами путешествовал через Китайское государство и достигли этих островов в Беловодии»². Д. Н. Беликов, изучавший судебные дела крестьян, намеревавшихся бежать в Беловодье, сообщает: «Весной 1838 г. у крестьянина деревни Каянчи Перевалова городили поскотину³ двое из пермяков Осинского уезда, фамилии которых остались неизвестными. За работой пришельцы разговорились с местным обывателем Змаковским и признались, что зашли в Сибирь, чтобы следовать отсюда во святую страну, при чем показали маршруты для проникновения в эту последнюю»⁴. Пересказав со слов Змаковского подробный маршрут, Д. Н. Беликов добавляет: «Впоследствии сын Машарова Фаддей (из д. Устьюбы, упоминающейся в «Путешественнике». — К. Ч.) показывал, что видел у многих пермских и оренбургских жителей и других приезжавших людей такие же маршруты, которые он, Фаддей, отбирал и сжигал в печке. Таинственные пришельцы вообще начали появляться в Алтае так часто, что на это обстоятельство обратило внимание уездное полицейское начальство, поручившее задерживать и допрашивать их казачьему уряднику Мокиеву. Вскоре Мокиев остановил крестьян Оренбургской губ. Уфимского уезда Рагузина и Бобкина, при которых оказались так же маршруты или «Путешественники»⁵.

В основе «Путешественника» лежит интересующая нас легенда, а ее популярность была важнейшим условием его распространения. Именно поэтому необходимо подвергнуть «Путешественник» специальному рассмотрению.

Списки «Путешественника» довольно определенно группируются в три редакции, из которых одна — севернорусская — особенно полна и интересна. Перечислим известные нам списки.

Первая редакция (севернорусская)

1. МП-1. Опубликован П. И. Мельниковым-Печерским в примечаниях к статье «Очерки поповщины». — П. И. Мельников-Печерский. Собр. соч., «Нива», 1909, стр. 22—24; со ссылкой на «Иргизский сборник» (л. 47, на обороте). Здесь же Мельников ссылается на одно разночтение по другому списку, который был в его руках (МП-2).

2. ИРЛИ-1. Список рукописного отдела ИРЛИ АН СССР, Печорское собрание. Сборник № 70, л. 156—161. Датирован 1882 годом, в 8°. Писан печорским полууставом. См. о нем и сборнике: В. И. Малышев. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI—XX вв. Сыктывкар, Коми кн. изд-во, 1960, стр. 119—121. Озаглавлен: «Сказание из путешествия бывшего с крещенцам в лето 7382 (1874), рассказанное самовидцем иноком Марком Топозерской обители бывшим в том году в понском государстве».

¹ Явная опечатка. Следует: «Топозерской».

² Хохлов, стр. 13.

³ Загон для скота.

⁴ Беликов, стр. 142.

⁵ Там же, стр. 143.

3. ИРЛИ-2. Там же. Печорское собрание. Сборная рукопись № 71 в 8°, писан в последней трети XIX — начале XX века на бумаге фабрики Платунова. Без заглавия. См. В. И. Малышев, указ. соч., стр. 121—122. Найден в Усть-Цильме.

4. ИРЛИ-3. Там же. Печорское собрание. Поступление. 1960 года. Найден (С. А. Мамонтов) в с. Медвежском Печорского района Коми АССР. Писан подражательным полууставом на отдельных листках в 8° с пропусками и ошибками. Озаглавлен: «Начинается путешествие с крещенцы 7382 (1874) действительно самовидец иноком топорской обители бывшим в понском государстве, его самопутешественник».

Вторая редакция

5. Ш. Опубликован А. П. Щаповым (Щапов, стр. 277, 278). Перепечатан Л. Н. Трефолевым (Трефолев, стр. 211).

6. ГИМ. Список рукописного отдела Государственного Исторического музея. Музейное собрание № 1561, в 4° в сборнике, содержащем статьи: «Глаголание Августита-учителя в пролозе псалтыри и иных о силах псалмов», «О языке», «Книга пчела» и «Книга гранограф». Писан подражательным полууставом.

Третья редакция (сибирская)

7. Б. Опубликован Д. Н. Беликовым (Беликов, стр. 143). По сообщению Беликова список отобран урядником Мокиевым от крестьян Оренбургской губ. Уфимского уезда Рагузина и Бобкина в Алтайской волости Томской губ. В начале XX века список хранился в «Деле о намерении некоторых крестьян Алтайской волости бежать на Беловодье» в архиве Томского губернского управления, св. 217, л. 56.

Итак, нам доступны семь списков «Путешественника»; кроме того, как уже говорилось, сохранились достоверные свидетельства о существовании, по крайней мере, еще трех списков (МП-2; Хохлов; Беликов).

В соответствии с группировкой по редакциям публикуем текст «Путешественника» по трем основным спискам. Для первой редакции нами избран список МП-1, как наиболее удобный для этой цели; для второй — ГИМ, как единственный рукописный. По остальным спискам приводятся все разночтения в последовательности основного списка.

ПЕРВАЯ РЕДАКЦИЯ

Путешественник, сиречь маршрут в Опоньское царство, писан действительно самовидцем иноком Марком, Топозерской обители, бывшим в Опоньском царстве. Его самый путешественник¹.

Маршрут, сиречь путешественник: от Москвы на Казань, от Казани до Екатеринбурга и на Тюмень, на Каменогорск, на Выбернум деревню,

¹ ИРЛИ-1. Сказание из путешествия бывшего с крещенцам [sic] в лето 7382 (1874), рассказанное самовидцем иноком Марком Топозерской обители бывшим в том году в понском государстве.

ИРЛИ-2. Нет.

ИРЛИ-3. Начинается путешествие с крещенцы 7382 (1874) действительно самовидец иноком Топозерской обители бывшим в понском государстве, его самопутешественник.

на Избенск, вверх по реке Катунь на Красноярск, на деревню Устьюбу, во оной спросить странноприимца Петра Кириллова².

Около их пещер множество тайных и мало подале от них снеговые горы распространяются на 300 верст, и снег никогда на оных горах не тает³. За оными горами деревня Умоменска⁴ и в ней часовня; инок схимник Иосиф. От них есть проход Китайским государством, 44 дня ходу, через Губань, потом в Опонское государство⁵. Там жители имеют пребывание в пределах окияна-моря, называемое Беловодие. Там жители на островах семидесяти, некоторые из них и на 500 верстах расстоянием, а малых островов исчислить невозможно⁶.

О тамошнем же пребывании оного народа извещено хриstopодражателям древляго благочестия святых соборных и апостольских церкви. Со истинною заверяю, понеже я сам там был со двумя иноками, грешный и недостойный старец Марко. В восточных странах с великим нашим любопытством и старанием искали древляго благочестия православного священства, которое весьма нужно ко спасению⁷.

² ИРЛИ-1. В маршруте: путешествие началось с Москвы на Казань и оттуда на Екатеринбург, на Тюмень и Барнаул, в Бейск, вверх по реке Катунь на Краснокут, в деревню Оустюбу, где нужно спросить странноприимца Петра Кириллова.

ИРЛИ-2. От Москвы на Казань, от Казани на Екатеринбург и на Тюмень, и на Барнаул в деревню Бейск, вверх по реке Катунь на Краснокут, в деревню Оустюбу и в оной спросить странноприимца Петра Кириллова.

ИРЛИ-3. Маршрут путешественник: от Москвы на Казань, от Казани на Екатеринбург и на Тюмень, на Барнаул, в деревню Бейск, вверх по реке Катунь на Краснокут, в деревню Устьюбу и во оной спросить странноприимца Петра Кириллова.

³ ИРЛИ-1. Около их деревни множество пещер и в них живут скитники и недалеко и подале от них снеговые горы простирающиеся на 300 верст; снег никогда на этих горах не тает.

ИРЛИ-2. Около их пещер множество скрытых и мало подале от них снеговые горы распространяются на 300 верст, снег никогда на оных горах не тает.

ИРЛИ-3. Около их пещер множество скрытых и мало подале от них снеговые горы распространяются на 300 верст, снег никогда на оных горах не тает.

⁴ МП-2. Устьменска.

⁵ ИРЛИ-1. За оными горами деревня Оумайска, в ней часовня, а живет инок Иосиф схимник; от них есть проход в китайское государство, по нему идти 44 дня; ход через реку Бурат, а потом в Апонское государство.

ИРЛИ-2. За оными горами деревня Оумайска, в ней часовня, инок схимник Иосиф; от них есть проход китайским государством, 44 дня ходу через Буран-реку и потом во апонское государство.

ИРЛИ-3. За оными горами деревня Умайска, в ней часовня, инок схимник Иосиф; от них есть проход китайским государством, 44 дня ходу, через Буран реку, и потом во апонское государство.

⁶ ИРЛИ-1. Тамо жители имеют [ся?], в пределах окияна-моря есть острова, называемые Беловодие; тамо жители на 70 островах, на 500 верстах, а расстоянии от малых островов исчислить невозможно, и между теми островами имеются великия горы.

ИРЛИ-2. Тамо жители имеют в пределах окияна-моря называемое Беловодие, тамо жители на островах 70, некоторые из них, островов, исчислить невозможно, и между ими, островами, имеются великия горы.

ИРЛИ-3. Тамо жители имеют в пределах окияна-моря называемое Беловодие, тамо жители на островах 70, некоторые из них, островов, и на 500 верст расстояние, от малых островов исчи[с]литель невозможно, и между ими, островами, имеются великия горы.

⁷ ИРЛИ-1. О тамошнем же пребывании оного народа извещаю хриstopодражателем древляго благочестия святых соборных и апостольских церкви со истинною верою, понеже я сам там был со двумя иноками недостойный старец Марко. В тех восточных странах с великим зело нашим желанием и ревностным старанием искали древляго благочестия священства, которое весьма нужно ко спасению душ наших.

ИРЛИ-2. О тамошнем же пребывании оного народа извещаю хриstopодражателем древляго благочестия [я] святых соборных и апостольских церкви со истинною верою, понеже я сам там был со двумя иноками недостойный старец Марко. В восточных странах с великим нашим желанием и ст[а]ранием искали древляго благочестия православного священства, которое весьма нужно ко спасению своей души.

ИРЛИ-3. О тамошнем же пребывании оного народа извещаю хриstopодражателем

С помощью божиею и обрели асирского языка 170 церквей, имеют патриарха православного антиохийского постановления и четыре митрополита. А российских до сорока церквей тоже имеют митрополита и епископов асирского поставления⁸.

От гонения римских еретиков много народу отправлялось кораблями Ледовитым морем и сухопутным путем. Бог наполняет сие место⁹.

А кто имеет сомнение, то поставляю бога во свидетели нашего: имать приноситься бескровная жертва до второго пришествия Христа¹⁰.

В том месте приходящих из России принимают первым чином: крестят совершенно в три погружения и желающих там пребыть до скончания жизни. Бывшие со мною два инока согласились вечно остаться: приняли святое крещение¹¹.

И глаголют они: «Вы все осквернились в великих и разных ересях антихристовых, писано бо есть: изыдите из среды сих нечестивых чело-

древняго благочестия святых соборных и апостольских церкви со истинною верою, понеже я сам там был, недостойный старец Марко; в восточных странах с великим нашим желанием и старанием искали древляго благочестия православного священства, которое весьма нужно ко спасению своей души.

⁸ ИРЛИ-1. С помощью божиею ту обрели православных церквей древляго благочестия от сирского языка 170, которые имеют патриарха антиохийского поставления и 4 митрополита. А российских словенского языка до 40 церквей тоже имеют митрополита и епископа асирского поставления.

ИРЛИ-2. С помощью божиею обрели от сирского языка 170 церквей, имеют патриарха антиохийского поставления и 4 митрополита, а российских словенского языка до 40 церквей, тоже имеют митрополита и епископа асирского поставления.

ИРЛИ-3. С помощью божиею обрели от сирского языка 70 церквей, имеют патриарха антиохийского поставления и 4 митрополита; а российских словенского языка до 40 церквей, тоже имеют митрополита и епископа асирского поставления.

⁹ ИРЛИ-1. Проживающий народ на вышеозначенных островах беловодских при означенных церквах с духовным чином древняго поставления оуклонившихся от гонения римских западных папезских еретиков в те восточные места. Также и россияне во время и[з]менения церковного чина Никоном патриархом московским и древняго благочестия бежали из Соловецкой обители и прочих мест Российского государства немалое число, отправились по Ледовитому морю на кораблях всякого звания людей, а другия и сухопутным путем и оттого наполнились те места.

ИРЛИ-2. От гонения римских еретиков много народу оуклонилось в те самые восточные страны; а россияне во время изменения благочестия оуклонилось из Соловецкой обители и не прочих мест много отправилось кораблями Ледовитым морем и сухопутным путем, дабы наполнилось место.

ИРЛИ-3. От гонения римских еретиков много народу уклонилось в те самые восточные страны, а россияне во время изменения благочестия уклонилос из Соловецкой обители и не прочих мест, много отправились кораблями Ледовитым морем и сухопутным путем, дабы наполнилось место.

¹⁰ ИРЛИ-1. А сему моему действительному рассказу прошу и молю вас, любители древняго благочестия, без сомнения послушати, в том аз бога поставляю свидетеля, что по писанию глаголему яко истинная жертва божия, то есть тело и кровь Христова имать приноситься по неложному Христову словеси до второго пришествия Христова.

ИРЛИ-2. А кто имеет сомнение, то поставляет бога свидетеля, что имать приноситься жертва до второго пришествия Христова.

ИРЛИ-3. А кто имеет сомнение, то поставляем бога свидетеля, что имать приноситься жертва до второго пришествия Христова.

¹¹ ИРЛИ-1. В тех местах приходящих из России принимают, первые крестят совершенно в три погружения, желающих пребыть до конца своей жизни. Бывши же со мною два инока согласились тамо вечно остаться и приняли святое крещение.

ИРЛИ-2. В том месте приходящих ат Росии принимают первым чином, крестят совершенно в три погружения, желающих пребыть до конца в своей жизни. Бывшие со мною два инока согласились тамо вечно остаться, приняли святое крещение.

ИРЛИ-3. В том месте приходящих из Росии принимают первым чином, крестят совершенно в три погружения, желающих пребыть до конца в свое жизни. Бывшие со мною два инока согласились тамо вечно остаться, приняли святое крещение.

веки и не прикасайтесь им, змия, гонящегося за женою: невозможно ему постигнуть скрывшейся жены в расселены земныя»¹².

В тамошних местах татбы и воровства и прочих противных закону не бывает. Светского суда не имеют; управляют народы и всех людей духовныя власти. Тамо древа равны с высочайшими древами. Во время зимы морозы бывают необычайные с расселинами земными. И громы с землетрясением немалым бывают. И всякие земные плоды бывают; родится виноград и сорочинское пшено. И в «Шведском (?) путешественнике» сказано, что у них злата и серебра несть числа, драгоценного камня и бисера драгого весьма много. А оные опонцы в землю свою никого не пушают, и войны ни с кем не имеют: отдаленная их страна. В Китае есть град удивительный, яко подобнаго ему во всей подсолнечной не обретается. Первая у них столица — Кабан¹³.

Вторая редакция

Путешествие во святых места и где святые отчестский монастыри, патриархи и митрополиты по Христову словеси: «Се аз есмь с вами до скончания века не ложно... вещался. И Кирилл Иерусалимский свидетельствуют бысть в полности до Христова пришествия живу жертву возмет пречистыма своима рукама¹.

¹² ИРЛИ-1. Тамошнии жители и все духовенство говорят, что мы вси осквернились зверем лютым антихристом, писано бо есть: изыдите от среды нечестивых и не прикасайтесь им и змия гонящегося за женою, но невозможно ему постигнуть скрывшияся жена в расселинах земных.

ИРЛИ-2. И глаголют: вы вси осквернились великих зверей антихристовых, писано есть: изыдите от среды нечестивых и не прикасайтесь им и змия, гонящегося за женою; но невозможно ему постигнуть, крившия жена в расселины земныя.

ИРЛИ-3. И глаголют: вы вси осквернились великих зверей антихристовых, писано есть: изыдите от среды нечестивых и не прикасайтесь им, змия гонящегося за женою, но невозможно ему постигнуть, крившия жена в расселины земныя.

¹³ ИРЛИ-1. В том месте татбы не бывает и других пакостей не делают и светского суда оу них несть, а оуправляют народом духовныя власти. Тамо древа с высочайшими горами равняются. Во время зимы мразы бывают необычайны с расселинами земными, а в летное время громы бывают страшны, яко и земли колебаться и трястися. А земныя плоды всякия весьма изобильны бывают; родится виноград и сорочинское пшено и другия сласти без числа. Злата же и серебра и камня драгого и бисеру зело много, ему же несть числа, яко и оумом непостижимо.

И оныя апонцы потому и в землю свою никого не пушают и войны не с кем не имеют, потому что земля их отдалена от прочих земель. В том месте град есть по имени Скитай, оудивлению достойны яко подобна ему [и] есть по всей подсолнечней. Также и друзии грады обретаются тамо мнози, ко сожитию человеческому весьма способны. Неизлишним считаем и то оупомануть, что в землю эту Беловодие только те могут по рассказам одного путешественника достигнуть, которые всеревностное и огнепальное желание положить вспять не возвратятся. Таконого господь действительно приводит. Аминь.

ИРЛИ-2. В тамошнем месте татбы не бывает и воровства, и светского суда не имеют, оуправляют народ всех людей духовныя власти. Тамо древа равны с высочайшими горами. Во время зимы мразы бывают необычны с расселинами земными и грам (sic) с землетрясением. И всякия земные плоды весьма бывают изобильны, родятся виноград срачи[и]нская пшена. В етом путешественник пишет, что оу них злата и серебра несть числа, драгоценного бисера и камня драгого весьма много. А оныя апонцы в землю свою не пушают и войны не с кем, отдалена их ... Скитай есть град удивительный, яко подобна емоу несть по всей подсолнечней и [о]бретается оу них град. Ко путешественнику конец.

ИРЛИ-3. В тамошнем месте татбы не бывает и воровства и светского суда не имеют, управляют народ всех людей духовныя власти. Во время зимы мразы бывают необычны с расселинами земными и гром с землетрясением. И всякия земныя плоды весьма бывают изобильны, родятся виноград и срачинская пшена. В етом путешественник пишет, что у них злата, серебра несть числа, драгоценного бисера и камня драгого весьма много. А оныя апонцы в землю свою не пушают и войны... [не окончено].

¹ Ш. Нет.

Ход от Москвы на Казань, на Екатеринобург, на Тюмень, на камский Кабарнаул, на небесной верх, по реке Котуне на Краснодар. Тут деревня Ай и тут часовня и деревня Юстуба к реке и тут во Устюбе спросить странноприимца Петра Кириллова².

И тут пещер множество, от пещер снеговая гора на 300 верст, от Адама лед стоит в своем виде и никогда не тает. За горою деревня Димонска, в той деревне часовня и обитель, а настоятель инок схимник Иосиф³.

От той обители есть ход, 40 дней со отдыхом и чрез китайскую землю, и 4 дни куканию (?), потом в Японское царство⁴.

Живут в губе окияна моря, место называемое Беловодие, и озеров много, и семдесят островов. Острова есть по 600 сот верст и между их горы⁵.

О Христе подражатели соборной апостольской церкви, прошу примым образом, безо всякия лести⁶.

А тамо антихрист не может быть и не будет. А тамо леса темныя, горы высокия, расселины каменные. А народ от России особенный, а воровства никогда не бывает. Аще китайцы были бы христиане, то ни единая душа не погибла⁷.

Веру мне имите любители Христовы, грядите и поверте Иоанну Богослову: за женою змий спусти воду и разсидеся вода, земля пожре воду, а жене бог помог, дадеся два крыла и парит в пустыню, и препитана будет время и времени и полвремени, то есть 42 месяца. Ведомо есть, обладати хотят еретицы и толкуют, но противно Христу⁸.

Асирияне от папы римского гонимы были, из своей земли отлучились 500 лет, а приискивали места два старца⁹.

Церкви[ей?] святых христианских асирианских до 100. И патриарх антиохийских и 4 митрополит и все особы духовны существуют неизменно и нерушимо сохраняю[т], а российских 40 церквей и 4 митрополита, занялись от патриарха асирийского, отлучились от своих мест от лет Никона патриарха, а проход их был от Зосима и Саватия соловецких кораблями чрез Леденое море. Таким же образом отцы писали из монастыря Зосима и Саватия соловецких чудотворцов¹⁰.

² Ш. На Екатеринбург, на Томск, на Барнаул, вверх по реке Катурне на Красный Яр, деревня Ака, тут часовня и деревня Устба. В Устбе спросить странноприимца Петра Кириллова, зйти на фатеру.

³ Ш. Тут еще множество фатер. Снеговые горы: оные горы на 300 верст, от Алама (?) стоят во всем виде. За горами Дамаская деревня; в той деревне часовня; настоятель схимник инок Иоанн.

⁴ Ш. В той обители есть ход, 40 дней с роздыхом через Кижискую [sic] землю, потом 4 дня ходу в Титанию, там в осеонское [sic]; Л. Т р е ф о л е в: во Сионское. — К. 4.] государство.

⁵ Ш. Живут в губе океане моря; место называемое Беловодье и озеро Лове, а на нем 100 островов, а на горах живут о Христе подражатели Христовой церкви, православные христиане.

⁶ Ш. И с тем прошу прямым образом, безо всякой лести; вас уверяем всех православных христиан, желающих последовать стопам Христовым.

⁷ Ш. А там не может быть антихрист и не будет. И во оном месте леса темные, горы высокия, расселины каменные. А там народ именно, варварств никаких нет и не будет, а ежели бы все китайцы были христиане, то б и ни одна душа не погибла.

⁸ Ш. Любители Христовы, грядите вышеозначенною стезею!

⁹ Ш. От пана гонима из своей земли, отлучились 500 лет и приискивали им место два старца.

¹⁰ Ш. Церквей сирских... сущих христианских российских церквей 44, и христианские у них митрополиты занялись от сирского патриарха. И отлучились от своих мест от числения Никона патриарха, а приход был от Зосимы и Савватия, св. соловецких чудотворцев, кораблями чрез Ледовое море. И таким же образом отцы посылаемы приискивали от Иосимы и Савватия.

А сей памятник писан тем самым, который сам там был; имя мое многогрешный инок Михаил. Аминь¹¹.

Третья редакция

Милостивыи государи и вси еже во Христе любимии братие! На Беловодье надобно ехать до г. Бийска и по Смоленской волости до деревни Устюбы. Тут есть странноприимец Петр Мошаров и он путь покажет через горы каменные снеговья. И тут есть деревня Уймон, и в ней инок схимник Иосиф содержит обитель. Тут есть место, где скрыться от антихристовой руки, есть и люди тут, которые проведут дальше.

А проход весьма труден. И там нужно идти неверными. Двенадцать суток ходу морем и три дня голодной степью. И дойдешь до высокой каменной горы и через нее проход труден.

И отсюда еще дивно¹ время ходу. Всего два месяца с половиной идти было.

Есть и люди и селения большие; тут и донныне имеется благочестие и живут христиане, бежавшие от Никона-еретика. А за рекой другое село, в котором имеются епископы и священники и все служат они босы. Имеется там церквей сто сорок.

И как возможно старайтесь до одного благочестия и просить людей, которые знают проходы. Спешествуйте, на сие бог вам в помощь.

Слышал и был: житие вельми хорошо. Писавый сей путешественник инок Михаил.

* * *

Списки «Путешественника» и совпадают, и расходятся в ряде существенных моментов. Списки первой редакции, отличаясь полнотой и пространностью, называют своим автором и одновременно героем Марка Топозерского; списки второй и третьей редакций — некоего Михаила. Можно было бы предположить, что Марк и Михаил — два имени одного и того же лица — до и после «бегунского» или иного «крещения» или пострижения. Известно, что новое имя в этом случае обычно выбиралось такое, у которого первая буква совпадала с первой буквой старого имени (ср., например, имена основателя «бегунства» Евстафий — Евфимий; также у православного духовенства, — например, патриарх Никон — Никита). Однако заметим, что в списках второй и третьей редакций Михаил не называется Топозерским.

Нам неизвестно, в какой из российских губерний был найден список «Путешественника», побывавший в руках Мельникова-Печерского (МП-1). Деятельность Мельникова была связана, главным образом, с приволжскими и заволжскими районами, однако «Путешественник» мог быть извлечен им и из любого московского или петербургского архива. Близость к спискам, найденным в последние годы в севернорусских районах, и упоминание Топозера, лежащего в северной части современной Карелии, позволяет условно отнести его к группе севернорусских.

Столь же мало известно нам и о списке А. П. Шапова (Ш.). В год его публикации Шапов был чиновником Министерства внутренних дел по делам раскола и жил в Петербурге. В отличие от других списков первой и второй редакций в Ш. маршрут начинается не с Москвы и Каза-

¹¹ Ш. Сей же памятник писал сам, там был и писал им свое многогрешное [ный?] иное [инок?]. Михаил своею рукою и о Христе с братиею писал вам.

¹ Много. — Примеч. Д. Н. Беликова.

ни, а с Екатеринбурга. Если это не следствие неразборчивости первых строк списка (здесь нет и заглавия!), то можно было бы предположить возникновение списка Ш. в какой-то из приуральских губерний¹. Происхождение списка, хранящегося в Историческом музее, нам тоже неизвестно и, объединяя ГИМ и Ш. в одну группу, названную нами второй редакцией, мы устанавливаем только их текстуальную близость.

Единственный список третьей редакции столь мало похож на списки первой и второй редакций, что выделить его не составляет труда. Он краток и, как будет показано далее, точен в названиях упоминаемых мест (они начинаются прямо с Бийска), его отличает бытовая простота языка. Несмотря на то, что он принадлежал выходцам из Оренбургской губ., следует предположить, что перед нами не оренбургский, а томский список, пользуясь которым обладатели его — Рагузин и Бобкин — пришли в Алтайскую волость.

Совпадение некоторых фраз, деталей, собственных имен, географических названий и цифр можно было бы принять за свидетельство того, что все списки восходят к какому-то одному рукописному источнику. Все списки называют странноприимца в деревне Устюбе Петром Кирилловым², а странноприимца и знатока дальнейшего маршрута в деревне, название которой пишется то Умоменска, то Уймон, то Устьменска, то Умайска, то Димонска, то, наконец, Дамасская — Иосифом (Иосафом)³. В первой и во второй редакциях совпадают и сведения о том, что предстоит преодолеть пустившимся в путь после встречи с Иосифом (горы на 300 верст и путь через китайское государство, который займет 44 дня) и другие цифры — количество островов в Беловодье (70), расстояние между ними (500 верст)⁴, количество церквей (170 и 40), церковных чинов⁵ и т. д. Во всех списках первой и второй редакций есть однотипное обращение к читателю с призывом верить автору, образ жены, спасающейся от змия в расселинах земных, описание богатств и достоинств чудесной Беловодии, ссылка на пребывание Марка и двух иноков в ней и т. д. Разумеется, все эти мотивы варьируются в обычных для рукописной традиции пределах. Но обращает на себя внимание и существенное противоречие. Названия местностей, через которые должен лежать путь желающих достигнуть Беловодья (момент, казалось бы, не менее важный, чем все только что перечисленное!) расходятся довольно заметно, причем эти различия значительнее, чем это обычно бывает в результате описок переписчиков или ошибок издателей (Выбернум — Барнаул, Избенск — Бийск, Красноярск — Краснодар, Уймон — Дамасская и т. д.). Вероятно, здесь имело место что-то неправильно услышанное, воспринятое по ассоциации с чем-то знакомым, либо просто не удержанное в памяти. Характерно, что расхождения названий начинаются за Екатеринбургом, который был, по-видимому, пределом реальных географических представлений крестьян европейской части России. Не является ли все это следствием того, что устной традиции легче удержать вполне понятные (и притом округленные) цифры и простые имена странноприимцев, чем впервые услышанные да еще и иноязычные по своему происхождению географические названия?

Несмотря на то, что «бегуны», подобно другим ответвлениям «беспоповщины», сравнительно большое значение придавали грамоте и гра-

¹ Может быть, в Пермской; в середине и второй половине XIX века здесь были особенно активны «бегуны», в 70—90-е годы действовал Аркадий Беловодский и т. д.

² Только Б. — Петр Машаров.

³ Только Ш. — Иоани.

⁴ В некоторых списках не между островами, а до них, их размеры и т. д., но цифры остаются те же.

⁵ В списках второй редакции есть некоторые расхождения.

мотности¹, большинство из них, несомненно, не умело ни читать, ни писать. Вспомним, что «бегунами» становились, главным образом, беднейшие крестьяне, беглые крепостные, беглые солдаты и т. д.

С другой стороны, если процент грамотных среди «бегунов» мог быть несколько выше, чем в основной массе беднейших крестьян, то не следует забывать, что это была начетническая грамотность, сводившаяся преимущественно к знанию библии и сравнительно ограниченного круга старообрядческих рукописей и умению переписывать эти же рукописи. Не случайно «бегунство» за сто с лишним лет своего существования создало мало оригинальных произведений. В отличие от большинства других толков и сект «бегуны» не располагали учеными наставниками, хорошо знающими грамматические и лексические различия современного языка и языка старинных рукописей. Специфическая стилистическая традиция именно этой низовой религиозной письменности со следами устного бытования ясно ощущается во всех известных нам списках «Путешественника», за исключением стоящего особняком томского списка.

Создание «Путешественника» обычно приписывается «бегунам», однако в пользу этого предположения не приводилось убедительных доводов. Между тем изучение текста «Путешественника» дает вполне реальные основания для подтверждения определенной роли «бегунов» как в его создании, так и в распространении.

Прежде всего, отметим устойчивые мотивы, которые явственно говорят о причастности составителей и распространителей «Путешественника» к старообрядчеству вообще. Жители Беловодья попали туда, спасаясь «от гонения римских еретиков» (МП-1; ИРЛИ-2 и ИРЛИ-3) или «от гонения римских западных папешских еретиков» (ИРЛИ-1) или «от Никона патриарха» (ГИМ и Щ.), «от Никона-еретика» (Б.), причем бежали они туда после разорения Соловецкого монастыря через Ледовитое море (все списки). Марк (Михаил) и сопровождавшие его два инока попали в Беловодье, разыскивая в восточных странах «древлего благочестия православное священство, которое весьма нужно ко спасению» (первая редакция). Автор «Путешественника» называет своих читателей «хриstopодражателями древляго благочестия»; обращаясь к ним, он напоминает о завете «бескровной жертвы до второго пришествия», сообщает, что крестят в Беловодье в «три погружения» и принимают пришедших из России «первым чином», т. е. не только требуя «исправы» и «проклятия ересей» (третий чин) или приобщения посредством «миропомазания» (второй чин), но даже заново перекрещивая². Примечателен в этом смысле и эпитет «керженец», который в двух списках (ИРЛИ-1 и ИРЛИ-3) присвоен Марку Топозерскому.

Кроме общих старообрядческих примет в этом небольшом документе есть и другие, которые и в своей совокупности и в сочетании с уже перечисленными мотивами говорят о его происхождении в бегунской среде. Весь маршрут в Беловодье излагается здесь как путь от «странноприимца» к «странноприимцу» и настойчиво говорится о «пещерах» или «фатерах», в которых можно в случае нужды укрыться («около их множество пещер тайных» — МП-1; «около их деревни множество пещер и в них живут «скрытники» — ИРЛИ-1; «около их множество пещер скрытых — ИРЛИ-2 и 3; «и тут пещер множество» — ГИМ; «тут еще

¹ И в а н о в с к и й (стр. 38—39) пишет о том, что «бегуны» всех своих детей учили грамоте. Т р е ф о л е в (стр. 241—242) сообщал о существовании у «бегунов» нелегальных училищ, в которых обучение детей велось по рукописным азбукам.

² Ср. П. И. Мельников-Печерский. Очерки поповщины. Полн. собр. соч., т. VII. Изд. 2. СПб., 1909, стр. 16 и др.

множество фатер» — Щ.; «Тут есть место, где скрыться» — Б.). Особенно характерны ссылки на Апокалипсис и «Кириллову книгу об антихристе» Лаврентия Зизания, которые, как известно, были излюбленными книжными источниками «бегунов». Действительно, в документе, уместающемся в различных списках на одну-две странички, можно отметить, по крайней мере, три реминисценции из Апокалипсиса («Откровение Иоанна Богослова»): обычный «бегунский» призыв со ссылкой на гл. XVIII — «писано бо есть: изыдите из среды сих нечестивых человеки и не прикасайтесь им»; не менее популярный у «бегунов» образ жены, спасавшейся от змия в пустыне в расщелинах земных, явно восходящий к гл. XII (в ГИМ с прямой ссылкой на Иоанна Богослова); наконец, упоминание еретицы, которая хочет всем обладать, напоминающей вавилонскую блудницу из гл. XVII¹.

Упоминания об антихристе здесь столь настойчивы, резки и определены («мы вси осквернились зверем лютым антихристом» — в первой редакции и в противоположность этому о Беловодье: «А тамо не может быть антихрист и не будет» — во второй редакции и в третьей редакции о «фатерах» странноприимцев: «тут есть место, где скрыться от антихристовой руки, есть и люди, которые проведут дальше»), что они представляются несовместимыми с компромиссными по своей природе представлениями и всех разновидностей заволожской «поповщины», и поморской «беспоповщины» о «чувственном» или «духовном» антихристе. Подобные крайние и непримиримые представления о всеобъемлющем и самом буквальном торжестве «антихриста» в современности были свойственны лишь «бегунам» и некоторым близким к ним ответвлениям старообрядчества («неплательщикам», «лучинковцам», «нетовцам» и др.). Однако ни «неплательщики», ни «лучинковцы», ни «нетовцы» не возводили «бегство» от «антихриста» и «брань» с ним в основную догму, придававшую своеобразную окраску всей деятельности секты. Наш же документ не только призывает бежать в Беловодье, но и объявляет, что достигнуть его сможет только тот, кто исполнен решимости оборвать все связи с прошлым: «Неизлишним щитаем и то упомянуть, что в землю эту Беловодие только те могут по расказам оного путешественника достигнуть, которые всеревностное и огнепальное желание положить вспять не возвратятся» (ИРЛИ-1)².

Наконец, важным с точки зрения выяснения отношения «бегунов» к «Путешественнику» представляется и приписывание авторства Марку Топозерскому в списках первой редакции.

Кто такой этот Марк и существовал ли он в действительности, установить невозможно. В известных нам документах несколько раз упоминаются «бегуны», носившие это имя, но ни их отношение к «Путешественнику», ни к Топозеру не поддается выяснению³. В этом нет ничего

¹ Обзоры «бегунской» литературы см. у Мельникова-Печерского («Отчет»), Трефолева, Пятницкого и др. Об Апокалипсисе см. Ф. Энгельс. Книга Откровения. В кн.: «К. Маркс и Ф. Энгельс о религии», М., Госполитиздат, 1955, стр. 159—164.

² Ср. аналогичный мотив в легенде о граде Китеже.

³ Можно назвать: 1. Марка Маленького, учившего в нелегальном «бегунском» училище в Борисоглебском уезде в д. Великое Село. — Т р е ф о л е в, стр. 242; 2. Некогого «Марко из Пошехонья», который пользовался влиянием среди костромских «бегунов» в 30—40-е годы XIX века. — Р о з о в, стр. 523; 3. Марка — отставного унтер-офицера Якова Тепилова, задержанного в 1881 году на Черноисточенском заводе Пермской губ. — См. В. Бруцевич. Раскол в Пермской губ. «Отечественные записки», 1883, № 6, стр. 186; 4. Попа Марко с Рогожского кладбища. — Б е л и к о в, стр. 35 и др.; 5. Марка Максимова из д. Топольной Сибирячихинского прихода Алтайского округа. — Там же, стр. 246 и др.

Единственная попытка объяснить личность Марка Топозерского принадлежит В. Г. Короленко. В предисловии к «Путешествию уральских казаков в Беловодское

удивительного. «Бегуны» избегали всякой официальной регистрации и поэтому нам известны имена только тех из них, которые попадали в руки царского правосудия или упоминались в сравнительно немногочисленных рукописях, составленных самими «бегунами».

Однако примечательно, что этот неизвестный нам Марк — фигура, возможно, легендарная¹ — связывается в «Путешественнике» с Топозером, называется «иноком Топозерской обители». Топозерский скит получил название от Топозера — одного из крупнейших озер северной Карелии, расположенного в средней части нынешнего Лоухского района КАССР или в северо-западной части Кемского уезда Архангельской губ. по старому административному делению.

По имеющимся сведениям, в начале XVIII века берега Топозера были еще необитаемы. Первые официальные известия о появлении насельников на одном из островов на Топозере (о-в Жилой) относятся к 1771 году². Однако нет оснований считать, что скит возник именно в это время. По сообщению И. Прушакевича, основал его некий Иосиф, пришедший сюда с Выга, где он был «одним из уставщиков», но разошелся в чем-то с «настоятелем» и решил основать новый «соглас». Можно предположить, что это произошло после 1739 года, когда выголексинские руководители, понуждаемые так называемой «самаринской комиссией», пошли на компромисс с правительством (согласие «молиться за царя» и др.), который привел к расколу «поморского согласия» и выделению из него «филипповщины»³. Заметим, что авторы, упоминающие Топозерский скит, обыкновенно называют его «филлиповским»⁴. В то же время, в годы

царство Г. Т. Хохлова он писал: «Лицо это несомненно мифическое, но совпадение имен невольно напоминает о другом путешественнике — венецианце Марко Поло, объехавшем в XIII веке много восточных стран и оставившем описание своих скитаний, немало, кажется, не фантастических для того времени, но теперь давно задернутых уже загадочной дымкой отдаленного прошлого. Есть еще одна черта, сближающая путешествия Марко Поло с фантастическим сказанием инока Марка об его путешествии в Беловодье. По этому последнему сказанию христианство в беловодском царстве процветало от проповеди апостола Фомы, и у Марко Поло упоминается о стране, где жил и умер апостол Фома, признаваемый одинаково за святого и христианами и сарацинами. Без сомнения, этих совпадений недостаточно для точного определения источника данной легенды, но они придают все-таки некоторую вероятность предположению (высказанному мне Батюшковым), что отголоски путешествия умного венецианца могли отразиться отчасти на нашем сказании о скитаниях Топозерского инока». — «Зап. РГО», т. XXVIII, вып. 1, СПб., 1903, стр. 6—7. Полагаем, что предположение В. Г. Коробленко не нуждается в серьезном опровержении, хотя бы уже потому, что записки Марко Поло впервые переведены у нас в XIX веке.

¹ Ср. богатыря Марко-Бегуна в сказке (Оренбургская губ., Афанасьев 200 (116 с), заменившего в этом варианте обычного слепого (сюжет «Слепой и безногий», Андреев, № 519). Образ Марко-Бегуна здесь очень неясен. Почему он «Бегун»? Потому ли, что потеряв руки, он помогает двигаться своему напарнику, потерявшему ноги, или по каким-то другим причинам? Заметим только, что этот напарник называется Иваном Голым, т. е. его прозвище не связано с его функцией — помогать безрукому. Вместе с тем Голый и Бегун — такая пара героев, может быть, не случайно фигурирует в варианте, который вообще отличается социальной остротой (см. комментарий М. К. Азадовского и Н. П. Андреева к этой записи: «Главный герой носит специфические черты бедняка», особенно ярко отражены мотивы крепостного быта: царица приказывает схватить пастуха и выдрать его на кухне» и т. д. — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева, т. II, М., Гослитиздат, 1933, стр. 603).

² Ив. Прушакевич. Сказание о Топозерском ските. «Архангельские губернские ведомости», 1863, № 63, стр. 1.

³ «По изустному преданию», пишет тот же автор, скит просуществовал около 100 лет. Официальное же упразднение его состоялось в 1853 году.

⁴ Исключение составляет Березкин, автор статьи «Сборная книжка Топозерского раскольниковского скита», который называет Топозеро одним из самых давних «гнезд скитничества». — «Олонецкие епархиальные ведомости», 1898, № 5.

пребывания здесь Евфимия, о роли которого в создании секты мы говорили (он пробыл здесь около двух лет в конце 60-х годов XIX века), «большаком» на Топозере был уже не Иосиф, а беглый сержант Адриан. Известно, что в одно время с Евфимием здесь побывала и другая руководительница «бегунства» Ирина Федорова. Связи Топозера с «бегунством» сохраняются и в первые десятилетия XIX века. В 20—30-е годы около 15 лет здесь и в каком-то ските, недалеко от финляндской границы, провел другой известный бегун — Никита Семенов Киселев (Меркурий).

По словам И. Прушакевича, 1800—1845 годы были временем особенного расцвета скита. Известно, что в начале XIX века здесь проживало до 200 человек¹. В 1840 году на о-ве Жилом насчитывалось более 40 домов, в которых обитало более 120 человек. В 1830 году при «большаке» Илье остров был обнесен высокой бревенчатой оградой наподобие «городка» или «крепостицы»². Пожертвования поступали сюда из Москвы, Петербурга, Риги, Казани и т. д. По этому поводу И. Прушакевич замечает: «О способах приобретения денег как большак, т. е. настоятель, так равно и старцы не любопытствовали узнать, не спрашивали также у вновь являющихся скитальцев паспортов; по правилам секты, а свободно принимали в число братий всех неизвестных под именем людей божиих, кои обыкновенно были: беглые дворовые и крепостные люди, солдаты, рекруты, Архангельской и Олонецкой губерний корелы, также мещане, преимущественно московские, словом, большею частию лица, им же не бысть спасения от руки правосудия, за чрезчур своеобразное поведение, во вред общественному благоустройству».

На Топозере начал свою деятельность и один из виднейших учеников и последователей Никиты Киселева Савва Александров, сыгравший заметную роль в распространении «бегунства» в Каргопольском уезде Олонецкой губ. и в ряде уездов Вологодской губ.³

Как известно, во второй половине XIX века Каргопольский уезд был одним из районов активной деятельности «бегунов»⁴. Примечательно, что и в это время каргопольские «бегуны» считали Топозеро своей метрополией⁵. В 60—70-е годы их руководителем был Ермолай (Иван) Колобов по прозвищу «Топозер». По имеющимся сведениям, он около 20 лет провел на Топозере⁶.

Итак, значительность роли Топозера в истории «бегунства» не подлежит сомнению. Тем самым не только объясняется естественность приписывания авторства «Путешественника» выходцу с Топозера, но подтверждается роль «бегунов» в создании и распространении этого документа и устанавливается факт бытования беловодской легенды на территории б. Олонецкой губ.

¹ Березкин. Сборная книжка Топозерского раскольниковского скита. «Олонецкие епархиальные ведомости», 1898, № 5, стр. 22.

² Ив. Прушакевич, указ. замечка.

³ «Отсюда именно лет 50 тому назад вышел распространитель скитнической веры, в бегах омуничившийся солдат с монетного двора Савва Александров». — Березкин, указ. замечка.

⁴ К. А. Докучаев. Странническая секта в Каргопольских пределах Олонецкой губ. «Истина», 1878, кн. 59, стр. 1—32; Д. В. Островский. Каргопольские «бегуны» (краткий исторический очерк). Петрозаводск, 1900; К. Плотников. Раскол в Олонецкой епархии. «Олонецкие епархиальные ведомости», 1898, № 12.

⁵ Березкин, указ. замечка.

⁶ К. И. Казанский. О расколе в Троицком приходе. «Олонецкие епархиальные ведомости», 1900, № 2, стр. 46.

Автор, поп-миссионер, пишет: «Почти все главные расколоучители Троицкого прихода воспитывались и образовывались в Топозере, откуда и вынесли сильное оже стечение против святой православной церкви».

Все это, разумеется, не значит, что именно здесь, в Карелии, и возникла легенда о Беловодии, однако важно отметить, что она здесь была известна и, вероятно, популярна. По крайней мере, несомненна роль Топозера в ее развитии и сложении севернорусской редакции «Путешественника».

«Путешественник», подробно описывая путь в Беловодье, вместе с тем сообщает краткие, но необходимые сведения об этой легендарной стране и стремится убедить читателей отправиться на ее поиски, ссылаясь на пример Марка и его спутников, сумевших достичь Беловодья. Имея в виду легендарность Беловодья, мы, разумеется, меньше всего можем ожидать подробного описания ее государственного, политического, религиозного, общинного и семейного устройства как, например, в «Утопии» Томаса Мора. Стихийная политическая мысль крестьянства никогда не поднималась до высот политического предвидения, никогда без постороннего воздействия не формировалась в более или менее четкую политическую концепцию. Неопределенность и негативность политического идеала была характерна даже для наиболее выдающихся крестьянских движений, выдвигавших своих вождей и пытавшихся устно и письменно формулировать свои требования. Вспомним движения, возглавленные С. Разиным, К. Булавиным, Е. Пугачевым. Участники их, исполненные решимости расправиться с непосредственными виновниками их несчастий, проявляли удивительную недальновидность, когда на очередь вставали общегосударственные задачи. Многие из них не были уверены в том, что им надо идти на Москву, и мало думали о том, как устроить государство, если власть окажется в их руках¹.

Не случайно и в «Путешественнике» рассказ о Беловодье выливается в некую общую формулу — негативную и условную по своей природе.

Расположена Беловодия за высокими горами на краю земли; по сведениям, сообщаемым первой и второй редакциями, — на берегу «окияна-моря»; по сведениям третьей редакции — за морем («двенадцать суток ходу морем и три дня голодной степью»). По спискам первой и второй редакций жители Беловодии живут на 70 больших островах, «а малых и исчислить невозможно»; в третьей редакции об островах прямо не говорится, но и здесь Беловодия мыслится как страна, отделенная морем.

Островное положение легендарной страны не случайно. Остров — «географическое и, вместе с тем, поэтическое выражение идеи отдаленности и отъединенности, независимости от ненавистной действительности феодально-крепостнической России, жизни за пределами государства. Поэтический образ страны благополучия, расположенной на острове, свойствен фольклору многих народов и генетически восходит, вероятно, к представлениям об острове, на который переселяются души умерших предков, либо, первоначально — к представлению о параллельном существовании двух, трех и более миров, которые эпизодически сообщаются друг с другом². В дальнейшем своем развитии представление об острове — другом мире — в ряде случаев дает материал как для поэтиче-

¹ Ср., например, характернейший факт, сообщаемый Есиповым: бунтовавший в Астрахани Степан Москвитин на допросе признал, что он призвал идти на Москву и убить «подмененного царя», — «а убив царя, что было чинить, о том разговора не было». — Г. Есипов. Раскольничьи дела XVIII столетия, извлеченные из дела Преображенского приказа и тайной разыскных дел канцелярии. Т. II, СПб., 1863, стр. 103—104.

² Ср. J. Ziemerich. Toteninseln und verwandte geographische Mythen. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der philosophischen Doctorwürde an der Universität. Leipzig, 1891, 285.

В новейшее время см.: В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, в гл. «За тридцать земель» см., разделы «Тридцатое царство в сказке» и «Тот свет», стр. 260—276.

ского оформления социально-утопических легенд, так и для изложения социально-утопических учений (ср. Венета, Офир, Туле, Рунгхольд, Атлантида, вплоть до «Острова Утопии». Мора и «Острова солнца» Кампанеллы и т. д.)¹. Поэтический образ острова — территории, выключенной из сферы действия дурных социальных закономерностей, получил в процессе исторической жизни народа эпизодические подтверждения, способствовавшие закреплению его в сознании народа (Запорожская сечь, расположенная на о-ве Хортица, монастырь на Соловецких островах — первый опорный пункт старообрядчества, поселение казаков-некрасовцев на о-ве Майносе, «бегунский» скит на о-ве Жилом на Топозере и т. д.).

«Путешественник» подчеркивает, что жители Беловодии «в землю свою никого не пускают». Эта формула нуждается в некотором пояснении. Очевидно, речь идет вовсе не о тех, к кому обращен «Путешественник» и кого он призывает отправиться в путь и обязательно разыскать чудесную страну, — их в Беловодию, несомненно, пустят. Беловодье запрещено для тех, кто хотел бы нарушить беловодские порядки и беловодское благополучие — царских чиновников, полицейских, судей, попов.

Особенно кратко и выразительно формулируют свое отношение к общественному устройству Беловодья списки второй редакции «Путешественника»: «А тамо антихрист не может быть и не будет», т. е. не будет всего, что есть в России — царя, армии, помещиков, податей и поборов, чиновников, паспортов и денег с антихристовой печатью, никонианских попов и т. д. Более того, там вообще нет никакой светской власти, вообще никакой государственной организации («светского суда не имеют» — МП-1, ИРЛИ-2 и ИРЛИ-3; «светского суда у них несть»² — ИРЛИ-1). Единственное, что там есть — это «духовные власти», которые мыслятся, видимо, во вполне идеализированных и демократических формах (см. в третьей редакции: «и все служат они босы»). Это не значит, что автор «Путешественника»; его читатели и распространители мечтали о теократическом, клерикальном государстве. Беловодье рисовалось им как государство без государственной организации, как союз мелких, равных производителей без какой-либо власти, стоящей над ними. Такое устройство представлялось гарантией от всякой «татбы», «воровства», и «пакостей» или чего-либо «противного закону», т. е. всякого гнета, насилия и государственно организованного грабежа. Духовенство, причем не официальное «великороссийское» и «никонианское», а свое, старообрядческое, не имеющее отношения к антихристу — российским феодально-крепостническим порядкам, а сохраняющее «древнее благочестие» и ведущее свою линию от каких-то восточных ветвей православия, сохранивших свою чистоту, разумеется, было обязательным элементом крестьянской социальной утопии, целиком средневековой по своей природе и своему характеру. Ведь и все Беловодье мыслилось как страна, в которой живут по «божецкому закону».

Еще М. Н. Сперанский отмечал: «Если в «Сказании об Индийском царстве», описывающем государственное могущество и колоссальное богатство Индии, как черта оригинальная отмечается, что Иоанн (т. е. пресвитер Иоанн — властитель Индийского царства. — К. Ч.) — «до обеда поп, а по обеде царь», то у Марка находим только общую фразу: «Свет-

¹ Обзор близких легенд (при ином понимании их социальной природы и содержания) см. Richard Henning. Von Rätselhaften Ländern. München, 1925. Из работ на русском языке см. Грановский. Волин, Иомбург и Винета. Историческое исследование. Соч., т. I, М., 1892, стр. 182—236 и др.

² Ср. севернорусский термин «судьи неправосудные», означающий вообще всяких чиновников. См. К. В. Чистов. Народная поэтика И. А. Федосова, Петрозаводск, 1955, стр. 177—201 и др.

ского суда не имеют, управляют народы и всех людей духовные власти». Там — совмещение духовной и светской юриспруденции, здесь — замена второй через первую¹: «асирский» — только патриарх². Кроме того, следует напомнить, что «бегунам» вообще не свойственны были теократические устремления. Даже во внутреннем устройстве секты сказались их глубокая неприязнь ко всякой, в том числе и духовной власти. Известно, что в 1863 году Н. С. Киселев, о котором мы уже неоднократно упоминали, написал свои «Статьи» — своеобразный документ, едва не приведший к расколу секты. Киселев предлагал создать стройную систему управления с безусловным подчинением центральному руководителю и руководителям «стран», на которые предлагалось разбить секту. Однако этот проект на большом Нижнетагильском соборе 1864 года принят не был и секта осталась анархической организацией, какой она была с момента своего возникновения. Правда, в ее составе наметилось своеобразное течение «статейников», тяготевших к внутреннему благоустройству секты³.

Беловодье не знает войны («и войны ни с кем не имеют»), следовательно, не знает солдатчины и рекрутчины и, тем не менее, беловодские жители «никого к себе не пускают». Этому явному противоречию «Путешественник» находит своеобразное объяснение: так возможно потому, что «отдаленная их страна». В этом сказались наивное и трагическое по своей неосуществимости стремление уйти так далеко, чтобы не знать ни властей, ни гнета, ни войн, ни православных попов, лишаящих даже возможности «спасения».

Характерно, что Беловодье мыслится как страна, заселенная выходцами из западных стран и из России, которые бежали от религиозных преследований; одни — от папы (народы «сирского языка»), другие — от «никонниан» (народы «российского языка») и устроили там жизнь максимально разумно. В одном списке, опубликованном А. П. Шаповым, говорится: «от пана гонимы из своей земли». Можно было бы предположить, что переписчик или сам Шапов ошиблись, тем более что в списке ГИМ читается в той же позиции: «от папы римского гонимы были из своей земли». Однако и сама эта ошибка, если она только не принадлежит Шапову, могла быть не случайной. Сравни в песне «бегунов»: «Убежали мы на волю от худого господина...»

Но какие бы причины бегства из «своей земли» не выставлялись (для «бегунов» это были всего лишь разные проявления все того же «антихриста»), читателям «Путешественника» было важно то, что жители Беловодья исполнили завет «бегства», соблюли заповедь «изыдите из среды нечестивых и не прикасайтесь им» — это именно и подчеркивается в «Путешественнике» в словах, которые приписываются жителям Беловодья, сурово оценивающим российские порядки («Вы все осквернились» и т. д.).

Беловодье расположено у «окияна-моря» на 70 островах, оно покрыто густым вековым лесом («Тамо древа равные с высочайшими древами» — МП-1; «Тамо древа с высочайшими горами равняются» — ИРЛИ-1 и ИРЛИ-2). Климат рисуется своеобразно: «Во время зимы морозы бывают необычайные с рассединами земными» (ср. разночтения ИРЛИ-1, 2 и 3). Думается, что представление об утопической стране благоденствия, как о стране, покрытой дремучими лесами, где стоят суровые морозные зимы, могло возникнуть только в сознании севернорус-

ского крестьянства. В списках второй редакции, происходящих, вероятно, из центральных или восточных губерний европейской части России, это место читается несколько иначе (ГИМ — «А тамо леса темные, горы высокия, расселины каменные»; Щ. — «И во оном месте леса темные, горы высокие, расселины каменные»). О морозах здесь не говорится ни слова.

И, наконец, «Путешественник» говорит о плодородии земель и о богатстве жителей Беловодья, причем во всех известных нам списках эти мотивы выражены в характерных традиционных формулах: «А земные плоды всякия весьма изобильны бывают; родится виноград и сорочинское пшено¹ и другие сласти без числа, злата же и серебра и камня драгого и бисеру зело много, ему же несть числа, яко и умом непостижимо» — (ИРЛИ-1, сходно 1 и 3).

В заключение анализа текста «Путешественника» отметим еще две характерные черты. Беловодье мыслилось, вероятно, сельской, крестьянской страной. (Б. — «Есть и люди и селения большие... А за рекой другое село»; «Однако есть там и города» — ИРЛИ-1 — Скитай (?); МП-1 — Кабан).

Многие, писавшие в прошлом о старообрядцах, изображали их прежде всего ревнителями национальной старины, отвергавшими как все западное, так и все греческое. Заметим, что автору «Путешественника» это вовсе не свойственно. Чудесную страну Беловодье населяют не только выходцы из России, но и некие выходцы из каких-то других западных и восточных стран, говорящие на «сирском языке» и «апонцы» и, по-видимому, китайцы. Их объединяет отсутствие светских властей, армии, войн, плодородие и богатство страны и, конечно, «древнее благочестие».

Остается еще один важный вопрос, связанный с текстом «Путешественника» и до сих пор не разъясненный. Маршрут, который рекомендуется избрать, начинается у Москвы, Казани и Екатеринбурга и теряется где-то в легендарных даях Беловодья. Где же здесь кончаются реальные представления, где и как осуществляется этот переход от реального к легендарному?

Следуя за маршрутом через Казань, Екатеринбург, Тюмень до Бийска и потом вверх по р. Катунь, мы вступаем в б. Горноалтайский округ. Здесь обнаруживаются некоторые расхождения и неясности. Списки первой редакции (ИРЛИ-1, 2, 3) дальше говорят о Красноуфе, который не отыскивается на доступных нам картах юго-западного Алтая. Список МП-1 называет после Каменногорска, Выбернума (?) и Избенска (?) Красноярск. Списки ГИМ и Щ. — Краснодар и Красный Яр. Единственный список сибирского и даже, точнее, алтайского происхождения (Б.) после Бийска советует двигаться по Смоленской волости. Что же из всего этого соответствует реальной топографии Алтая? Прежде всего нужно отвести Краснодар, возникший здесь по простому созвучию, и Красноярск, стоящий вне дальнейшего пути на р. Енисее. На карте Алтая отыскивается несколько близких названий — д. Красный Яр на р. Каменке между Бийском и с. Смоленским и д. Красноярка, стоящая в предгорьях Тигрецкого хребта недалеко от Кумира — притока р. Чарыш, впадающей в Обь между Барнаулом и Бийском. Южнее этой деревни, но тоже с восточной стороны Тигреcko-Коксуйского хребта, течет р. Красноярка — приток р. Коксу, впадающей в Катунь. Вероятнее всего «Путешественник» изначально имел в виду Красный Яр Смоленской волости, так как именно о Смоленской волости говорится в списке третьей

¹ Вернее было бы: отсутствие второй и наличие первой.

² М. Н. Сперанский. Сказание об Индийском царстве, стр. 438—439.

³ Пятницкий, стр. 75—80.

¹ Сорочинское пшено, т. е. сарацинское пшено — рис.

редакции¹. Кроме того, если иметь в виду д. Красноярку Тигрецкую, то становится непонятным, зачем вслед за этим надо переходить Тигрецкий хребет на восток для того, чтобы, достигнув д. Устьубы, которую называют все списки, снова через какой-то из Тигрецко-Коксуйских перевалов двигаться на восток до Уймона (Уйменской, Умойской и т. д.), расположенного в долине верхнего течения Катунь, вместо того, чтобы из Красноярки прямо направиться на Уймон. Если же принять смоленский вариант, то можно предположить, что двигаясь через Красный Яр и с. Смоленское, желавшие достичь Беловодья обходили Алтайские горы с севера и запада и шли этим путем до д. Устьубы, расположенной при впадении р. Убы в Иртыш. После этого они, вероятно, двигались по долине р. Убы или какого-нибудь из ее притоков и переваливали через Тигрецко-Коксуйский хребет с запада на восток, чтобы затем по долине р. Коксу и Катунь достичь Уймона.

Можно предположить и иной способ преодоления западного Алтая: по Иртышу через Усть-Каменогорск (который, кстати говоря, называется в списке МП-1) до Усть-Бухтармы и затем Бухтарминской долиной и через какой-нибудь из перевалов Катунского хребта до Уймона. Такой путь кажется особенно вероятным. Бухтарминская долина сыграла, как увидим, совершенно исключительную роль в развитии беловодской легенды. Известно также, что на Уймон русские поселенцы пришли именно через Бухтарму. В пользу «смоленского» варианта говорит и то, что в «Путешественнике» о снеговых горах, простирающихся на 300 верст, говорится не после Красного Яра, а после Устьубы, что при обходе Алтая с северо-запада вполне естественно.

Итак, маршрут «Путешественника» приводит нас через Бийск в б. Горноалтайский округ, в Бухтарминскую и Уймонскую долины. Именно здесь начинается легендарная часть маршрута — неизвестными горными проходами в «Китайское государство» и после 44 дней пути — Беловодье.

В этой части маршрута географические названия либо не фигурируют вовсе, либо передаются в звучаниях, представляющих одну загадку за другой: МП-1 — «Губань» (Гоби?); ИРЛИ-1 — Бурат-река; ИРЛИ-2 и 3 — Буран-река (ср. Буран на Черном Иртыше вполпути от оз. Маркоколь к оз. Зайсан, которые были излюбленными местами рыбной ловли бухтарминцев в XIX веке и перевал Бурхат у поста Чингистай между хребтами Сарымсақты и Тарбагатай); ГИМ — Кукания (Кукаинский хребет, прикрывающий с запада среднее течение Амура?); Ш. — Кижиская земля (р. Кизи-Хем, приток Б. Енисея, относительно близкий к Бухтарме и Уймону или д. Кизи за оз. Байкал около Петровска Забайкальского? Ср. также самоназвание алтайцев — «алтай-кижи»); здесь же, в списке Ш. — оз. Лове (оз. Лобнор, на котором Пржевальский обнаружил русское старообрядческое поселение?).²

¹ Ср. цитировавшееся уже свидетельство Д. П. Беликова о разговоре крестьян в д. Каянчи в 1839 году о маршрутах в Беловодье: «По словам грамотного Змаковского, в маршрутах было написано, что на Беловодье нужно идти Бийским округом через д. Красноярскую, Сетовскую, Усть-Убинскую и т. д.» Здесь вслед за Красноярской называется д. Сетовская или Сетовка, стоящая так же, как и Красный Яр, на р. Каменке примерно в 10 км от него.

² Кстати, заметим, что списки первой и второй редакций перед Устьубой (Юстьуба — ГИМ; Устьуба — Ш.) называют д. Ай (ГИМ) или Ака (Ш.). Вероятно, здесь имелась в виду д. Ая на Катунь вблизи современного Горноалтайска. В списке Ш. Уймонская переименована в Дамасскую, и алтайская Ая в библейское Акка (Левант). О Лобноре см. Н. М. Пржевальский. Четвертое путешествие в центральной Азии. От Кяхты на истоки Желтой реки. СПб., 1888, стр. 317—319. В 1860 году на Лобноре жило около 100 русских старообрядцев. В 1861 году они были выселены отсюда китайскими властями. Дальнейшая судьба их неизвестна.

Для правильного понимания легенды важно отметить, что маршрут «Путешественника» до Бийска совпадает с одним из традиционных в XIX веке направлений переселенческого движения из северной и средней части европейской России в Сибирь: Казань — Екатеринбург — Тюмень — Бийск¹. Именно по этому пути, отнимавшему, как свидетельствует С. Л. Чудновский, от 6 до 18 недель, катился все нараставший с 60-х годов поток переселенцев на Алтай и в другие районы Сибири. Так, с 1866 по 1877 год здесь прошло около 8 тысяч официальных переселенцев в Алтайский округ, а в 1882—1884 годах их было уже более 58 тысяч. В этом потоке около 20 % составляли крестьяне северных губерний Европейской части России². В 1887 году один из лучших знатоков истории переселений в Сибирь И. А. Гуревич писал: «Из небольшой, еле пробивающейся струи, оно (т. е. движение переселенцев. — К. Ч.) вдруг стало широкой рекой, захватывающей на своем течении все новые и новые волны народа³. Следовательно, «Путешественник», как и вся беловодская легенда, явился своеобразным поэтическим отражением этого процесса в сознании определенной части русского крестьянства.

* * *

Лучшим доказательством популярности беловодской легенды и одновременно важным источником изучения ее содержания и смысла является длительная история поисков Беловодья крестьянами — выходцами из различных губерний, зарегистрированная в официальных документах, судебных архивах, воспоминаниях современников и участников поисков и сообщениях периодической печати.

Первая сводка сведений о поисках Беловодья была произведена Мельниковым-Печерским в цитировавшемся уже примечании к «Очеркам поповщины»⁴. Наиболее полное и систематическое обозрение крестьянских путешествий в Беловодье принадлежит Д. Н. Беликову⁵. Но Д. Н. Беликов, опиравшийся, в основном, на Томский губернский архив и архив Томской губернской консистории, пропустил факты, не касавшиеся Томской губ.

Как мы уже говорили, первое свидетельство о беловодской легенде, зафиксированное в официальном документе 1807 года, отмечено Н. Варадиновым в VIII (дополнительном) томе «Истории Министерства внутренних дел». Бобылев, явившийся в Министерство, очевидно, сам не пытался искать Беловодье, однако он, вероятно, не только знал легенду, но и слышал о ранних попытках разыскать легендарную страну, которые могли осуществляться уже в конце XVIII — начале XIX века.

В пересказе Н. Варадинова можно отметить и моменты, совпадающие с известными нам списками «Путешественника», — Беловодье лежит «на море», идти туда надо от «Бухтарминской волости через китайскую границу», его жители бежали из России после подавления Соловецкого восстания, там есть епископы и попы, сохранившие древнее «благочестие».

¹ С. Л. Чудновский. Переселенческое дело на Алтае. Статистико-экономический очерк. Зап. Вост.-Сиб. отд. РГО по отд. статистики, т. I, вып. I, Иркутск, 1889; А. Кауфман. Переселение и колонизация. СПб., 1905; И. Гуревич. Изучение крестьянских переселений в Сибирь. «Сибирский сборник». Кн. IV, стр. 117—137 и др.

² Чудновский, стр. 4—6.

³ И. А. Гуревич. Переселение крестьян в Сибирь. «Юридический вестник», 1887, № 1, стр. 81.

⁴ П. И. Мельников (Андрей Печерский). Полн. собр. соч., т. V. Изд. 2. 1909, стр. 23—25, примеч.

⁵ Беликов, стр. 139—155.

Первая документированная попытка искать Беловодье относится к 1825—1826 годам. По сведениям Е. Шмурло, который сослался на дело, хранившееся в архиве Семипалатинского областного управления, осенью 1826 года китайский караул на урочище Чингистай¹ сообщил русским властям о русских беглецах (38 человек, достигших оз. Канас) и просил вернуть их в пределы России. Последовал специальный «Всемилоостивейший манифест», прощавший беглецам их «вины» и призывавший возвратиться к местам прежнего жительства. Позже выяснилось, что партия состояла из 43 крестьян, приписанных к Колывано-Воскресенским заводам (среди них более 10 семей с детьми²).

По сведениям Д. Н. Беликова, изучавшего дело Томского губернского суда «О намерении некоторых крестьян Алтайской волости бежать в Беловодье», в этой попытке участвовали раскольники «поморского толка» из Бийских и Бухтарминских деревень во главе с Прокопием Мурзинцевым и Прокопием Огневом. Беглецы были оштрафованы, несмотря на царский манифест, по 31 руб. с каждого хозяина³.

В 1827 году на оз. Канас снова появилась партия беглых из 11 человек во главе с Федором Паламошным, которая через некоторое время вернулась на русский Алтай для того, чтобы в 1828 году повторить свою попытку. По официальным сведениям на этот раз в побеге участвовало 10 семей заводских крестьян из двух Башалакских селений⁴ (57 человек), захвативших в дорогу все свое имущество; к ним присоединилось 29 крестьян из д. Чечулихи, Абайска, с Зменногорского рудника и каких-то Бухтарминских селений. Партия была замечена по дороге на Уймон. Урядник пробовал просить содействия китайских пограничных постов. Допрос, учиненный беглецам (некоторых удалось задержать), выяснил, что они стремились к какому-то озеру — истоку р. Чульче, где надеялись найти «место изобильное для привольной жизни»⁵.

В конце 30-х годов в архиве Томского губернского правления откладываются документы о деятельности неких крестьян Земировых из алтайской д. Солнечной. Пересказ этих документов Д. Н. Беликовым не оставляет сомнения в принадлежности Земировых к «бегунам». В деле Земировых сохранилось изложение слухов о Беловодье: «Есть такая страна за границей, есть такая страна, где имеется 140 церквей и при них много епископов, которые по святости своей жизни и в морозы ходят босиком. Жизнь там беспечальная. Нет в той стране никаких повинностей и податей, в хозяйственных надобностях во всем там приволье. Главное же, сберегается и процветает на Беловодье святая, ничем не омраченная вера со всеми благодатными средствами спасения. Занесли туда сокровище истинной веры ревностные и благочестивые христиане, убежденные от гонений еретика Никона»⁶.

¹ Пост Чингистай на левом берегу р. Бухтармы у перевала Бурхат.

² Е. Шмурло. Русские поселения за южным Алтайским хребтом на китайской границе. Зап. Зап.-Сиб. отд. РГО, кн. XXV, гл. V, 1898, стр. 17—23 (в дальнейшем: Шмурло).

³ Беликов (стр. 140—141) сообщает, что в делах Томского губ. архива (св. 217) ему встретились описи дел Томского губернского суда, в которых упоминается о попытках побега крестьян за границу, относящихся к 1805, 1809, 1810 годам. Имеют ли эти побег отношения к беловодской легенде, установить не удалось. Видимо, — пишет Д. Н. Беликов, — побег русских из Алтая за пограничную китайскую линию не были редкостью в начале XIX века.

⁴ т. е. расположенных на р. Башалак, впадающей в Чарыш — левый приток Оби.

⁵ Шмурло, стр. 22—23.

⁶ Здесь неясно, о какой Чульче идет речь: впадающей в Алаш, приток верхнего Енисея, или впадающей в Чулышман — реку бассейна Телецкого озера.

⁷ Архив Томского губернского правления, св. 733, № 595; цитируется по Беликову, стр. 141.

В следующем, 1839 году, сведения о беловодской легенде появились в официальных документах Нижегородской губ. «В декабре 1839 г., — пишет П. И. Мельников-Печерский, — к семеновскому исправнику Граве представлен был бродяга, взятый в Полемских лесах, где жили и, вероятно, доселе живут в землянках раскольнические пустынножители, близ керженских скитов. На вопрос, кто он такой, — бродяга сказался поданным Японского государства и старообрядцем. Он уверял, что в Японии живет много русских людей — старообрядцев, что там много церквей старообрядческих, есть и архиереи старообрядческие и даже патриарх. Разумеется, все это было принято за сказку. Бродягу, как непомнящего родства (он так и сказался), сослали на поселение в Сибирь»¹.

К тому же 1839 году относится и уже цитированный разговор крестьян в алтайской д. Каянчи о маршрутах в Беловодье.

В 1838 и 1839 годах до слуха алтайского начальства непрерывно доходили сигналы о подготовке нового бегства в Беловодье. Д. Н. Беликов связывает это с попыткой переписать деревни Бухтарминской волости, предпринятой Барнаульским духовным правлением по указу Томской консистории. Известно, что бухтарминцы от переписи отказались².

Алтайское чиновничество принялось за очередное расследование. «В самом начале расследований, — пишет Д. Н. Беликов, — староста д. Сибирячихи Телегин донес заседателю, что раскольники этой и окрестных деревень действительно что-то замышляют. Не говоря уже о том, что с некоторых пор начали являться в деревнях какие-то из дальних мест празднующиеся люди, многие из здешних обывателей забросили хозяйство и домоводство, тогда как прежде занимались всяким по крестьянскому обиходу делом, со всею решительностью сбывают куда-то вещи, по тяжести неудобные для дальней перевозки, откармливают лошадей и запасаются в больших количествах сухарями, приобретают ружья крупного калибра и, сверх того, ведут оживленные сношения с раскольниками Уймонов, чего прежде не бывало. Не собираются ли на Беловодье? — заключил староста»³.

Заседатель Немчинов и чиновник горного ведомства Уткин пытались что-то предпринять, вызвали жандармов и специальных следователей, но побег уже состоялся. В поисках Беловодья на этот раз участвовало до 300 человек из бухтарминских, уймоновских, башчалакских и других алтайских и приалтайских деревень. Возглавляли побег участники похода 1825 года Прокопий и Степан Огнев и Прокопий Мурзинцев. Через границу перебирались небольшими партиями. Одна из партий невдалеке от границы вступила в перестрелку с наспех наряженной погоней. После долгих скитаний беглецы вынуждены были обратиться к китайским властям г. Хамиля (Хами) в Гашуньской Гоби за много сотен километров от Алтая и были под конвоем приведены к границе — к Чингистайскому и Малонарымскому караулам. По дороге часть «беловодцев» во главе со Степаном Огневом убежала из-под стражи и направилась к Черному Иртышу, где беглецам удалось угнать у киргизов более 300 лошадей. Измученные и обнищавшие, они вернулись в свои села лишь в конце июня 1841 года. Вскоре выяснилось, что дома их ждут бесконечные судебные

¹ Мельников, стр. 24—25, примеч.

² Беликов, стр. 143—144.

³ Там же, стр. 145.

преследования и допросы, и Огневу, Мурзинцеву и другим пришлось уйти на много лет в горы¹.

Через 17 лет, в 1858 году, путешествие в Беловодье возглавили участники побега 1840—1841 годов Семен и Хрисанф Бобровы. Попытка отыскать Беловодье была снова неудачной. Бобровы в свои деревни не вернулись. Из допросных документов других участников побега известно, что Хрисанф Бобров сразу же после возвращения начал готовиться к следующему «опыту переселения». Как пишет Беликов: «он с силою утверждал, что неудачи не будет, ибо доподлинно узнал границу место обширное, всем изобильное и называющееся Беловодьем. — Там земля хлебородна, много всякого зверья и рыбы, там можно молиться богу, не подвергаясь никаким мирским соблазнам, и можно отправлять богослужение по старым обрядам без всяких препятствий»².

По сведениям автора газетной информации из Минусинска Н. Путилова, в конце 50-х годов попытку искать Беловодье предприняла группа крестьян Тобольской губ. «В конце 50-х годов, — пишет Н. Путилов, — явилась в Ишимском округе Тобольской губернии какая-то темная личность, Фома Егорович, который начал там распространять странническое учение. Он приобрел себе до 100 семейств последователей, которых и повел в Бийский округ, обещая найти им Беловодье. Здесь некоторые разбрелись по тайгам; другие разбрелись по разным селениям, но большая часть поселилась в деревне Тайге. Этим однакож они не удовольствовались и настойчиво требовали от Фомы Егоровича, чтобы он вел их на Беловодье». Полиция преследовала бесфамильного Фому Егоровича, он бежал из Бийского округа в Челябинский уезд, но и там едва не был арестован. «Теперь, — заключает Н. Путилов, — здешние странники хотят переселиться к Владивостоку. Несколько раз и здесь сектанты пытались отыскать Беловодье. Одна партия ходила на восток, другая ходила на запад и достигла Ургончи (?) и даже была в Чугучаке, у верховья р. Иртыша»³.

К лету 1861 года Бобровым удалось собрать новую партию искателей Беловодья в 156 человек из деревень Солоновки, Корабики, Язовой, Беловой, Верх-Бухтарминской и с. Сенновского. Границу снова перешли отдельными группами. Сторожевые казачьи пикеты, заранее предупрежденные властями о готовящемся переходе через границу, и на этот раз не смогли удержать беглецов. Партия собралась воедино где-то в районе Черного Иртыша. Вел ее дальше Хрисанф Бобров, «не переставший утверждать, что знает в «Туркани» место правильное, где жить привольно, где нет никаких податей, нет священства и властей»⁴. «Путешествие» 1861 года было едва ли не самым длительным и трагическим. Одна группа участников побега после долгих скитаний решила вернуться домой, но попала в плен к киргизам, другие смогли избежать плена и вернуться домой, основная же масса беглецов разбрелась по областям северо-восточного Китая и зазимовала около г. Урумчи, Кульджи,

¹ Беликов, стр. 145—148. «Дело Томского губернского суда о побеге инородцев Бухтарминской волости в китайские пределы». Архив Томского губернского управления, св. 403. Ср. здесь же стр. 74. О причинах наименования бухтарминских крестьян «инородцами» см. стр. 162.

² «Новое время», 1876, № 244. Сведения о стремлении ишимских крестьян искать Беловодье. См. также Беликов, стр. 75, где речь идет о фактах, относящихся к началу 50-х годов.

³ Беликов, стр. 149. «Дело Томского губернского суда о бухтарминских крестьянах, бежавших семьями за границу».

⁴ Там же, св. 1041. Кроме того, см. «Дело Канцелярии главного начальника Алтайских заводов», № 219; Принц. Каменщики; ясачные крестьяне Бухтарминской волости Томской губернии и поездка в их селения и в бухтарминский край в 1863 г. «Зап. РГО», т. 1, 1867, стр. 543—582; Шмурло, стр. 1—64.

Холя, на р. Конче (Карым) и т. д. Весной часть из них снова собралась вместе и двинулась к р. Карачи, где, по словам Х. Боброва, и должно было находиться Беловодье. Однако, кроме солончаков, здесь ничего их не ожидало. Пробедствовав некоторое время, беглецы пошли через Гурфан и Урумчи до р. Манас, снова раскололись и группами стали пробираться к русской границе. Сколько они еще пространствовали и когда Х. Бобров оставил свое намерение дойти до р. Карачи, куда от Туруфана было еще не менее 12 дней пути, достоверно неизвестно¹. Характерно, что неудача и на этот раз не заставила отказаться от веры в существование Беловодья. По словам А. Принца, в 1863 году побывавшего в Бухтарме, беглецы были уверены, что не нашли заповедную страну потому, что от верховьев Черного Иртыша взяли слишком вправо, в то время как следовало идти левее и, миновав голую степь и два китайских города, они попали бы в Беловодье².

По сообщению Сибирской энциклопедии, в 1862 году в Усинский край явились в поисках Беловодья «бегуны» или «странники» из Ишимского и Ялуторовского округа Тобольской губ. и основали с. Верхне-Усинское³. Все тот же Хрисанф Бобров снова собирает искателей легендарного края и в 1869 году, т. е. через 29 лет после своего первого путешествия, отправляется в новое странствование.

Пройдя несколько монгольских областей, он добрался до р. Уст и нашел старообрядческое поселение, но тут же покинул его, узнав, что жители подчиняются русским властям. В пути он встретил научную экспедицию, в составе которой был русский консул в Кульдже Павлинов. Д. Н. Беликов пересказывает письмо Павлинова к бийскому исправнику от 28 мая 1870 года, из которого следует, что Хрисанф Бобров с товарищами за это время успел побывать в Хобдинском и Улясуйском округах Западной Монголии, на оз. Ике-Арал и Убсанор, переходил снежный хребет Танну-Ола, побывал у истоков Енисея и Кемчика. Препровождая Х. Боброва в Бийск, Павлинов просил не преследовать его, так как Бобров оказал большие услуги экспедиции своим рассказом о районах, в которых он бродил в поисках Беловодья⁴.

Последнее из алтайских известий о поисках Беловодья относится к 1888 году. По сведениям Е. Шмурло, на этот раз в побеге участвовало около 40 человек из с. Кабы, но они были возвращены местными властями до перехода через границу⁵. Но еще и в 1903 году в предисловии к упоминавшемуся уже «Путешествию уральских казаков в «Беловодское царство» Г. Т. Хохлова В. Г. Короленко писал: «Некоторые из статистиков, исследовавших Алтайский округ, уже в последние годы сообщали пишущему эти строки, что и в настоящее время известны еще случаи этих

¹ Беликов, стр. 150—153.

² Принц, стр. 578; Шмурло, стр. 24. А. Белослюдов. К истории «Беловодья». «Зап. Зап.-Сиб. отд. РГО», т. XXXVIII, 1916, стр. 32—35 (далее: Белослюдов). В 1914—1915 годах А. Белослюдов записал от одного из участников похода 1861 года Ассона Зырянова (д. Беловая) подробный рассказ о злоключениях, пережитых беглецами. В 1861 году А. Зырянову было 12 лет, однако он хорошо помнил все обстоятельства путешествия и по просьбе А. Белослюдова смог даже составить карту похода. По мнению А. Зырянова, на этот раз «беловодцы» прошли не менее 5 тыс. верст. Принц сообщает:

«Недавно еще появилась между инородцами (т. е. бухтарминцами, см. ниже историю заселения Бухтармы. — К. Ч.) молва о каком-то Белогорье, находящемся будто бы также в Китайской земле, в недалеком расстоянии от границы Енисейской губернии Минусинского округа». — Принц, стр. 578. Разрядка моя. — К. Ч.

³ Сибирская энциклопедия. Т. 1. Новосибирск, 1929, стр. 271, ст. «Беловодье».

⁴ Беликов. «Дело Томского губернского суда о бухтарминских крестьянах, бежавших за границу», св. 4041, № 4631.

⁵ Шмурло, стр. 24.

попыток проникнуть в Беловодию через таинственные хребты и пустыни Средней Азии. Некоторые из этих искателей возвращаются обратно, претерпев всякие бедствия, другие не возвращаются совсем. Нет сомнения, что эти «другие» погибают где-нибудь в Китае или в суровом, негостеприимном и недоступном для европейца Тибете. Но наивная молва объясняет это исчезновение иначе... По ее мнению эти пропавшие без вести остаются в счастливом Беловодском царстве. И это обстоятельство манит новых и новых мечтателей на опасности и на гибель»¹.

Предпринимались ли после 1903 года поиски Беловодья, связанные с районом Алтая, неизвестно. Этнографическая экспедиция 1927 года (Е. Э. Бломквист и Н. П. Гринкова) слышала рассказы стариков о тайных побегах и встречала даже участников каких-то походов, датировать которые, по-видимому, было уже трудно. При этом, кроме походов в Китай и через Китай, упоминалось о попытках искать Беловодье в Афганистане и даже Индии. А. Белослюдову тоже, вероятно, рассказывали о каких-то походах после 1861 года. Он пишет: «Другие путешествия кончались почти тем же. Надежды найти Беловодье вдали рушились, но зато ходившие на Беловодье увидели привольные места вблизи, куда по возвращении и сбивали переселяться своих односельчан»². Здесь же А. Белослюдов замечает: «В настоящее время на Бухтарме уже не верят в существование Беловодья, хотя не редкость еще встретить старика, который, свято веря, расскажет вам, что на Беловодье, на море, на островах живут святые люди, что если попасть туда, то можно живьем сделаться святым и взойти на небо; добавит далее, что святых людей видели ходившие на Беловодье; святые люди верхом на конях по водам подъезжали к ним и звали, но кони ходившие на Беловодье, тонули и святые люди уезжали обратно»³. Белослюдов сообщает о новом для нас варианте легенды, в котором как и в легенде о р. Дарье, бытовавшей в середине XIX века, упоминается Константин: «Кроме этого, в верховьях Бухтармы рассказывали мне, что великий князь Константин Николаевич, увидя, что неправда на Руси царит, ушел на Беловодье, на острова, и увел туда сорок тысяч душ мужских и женских и что теперь народ живет там и податей не платит»⁴.

Вероятно, уже в эти годы легенда о Беловодье стала вытесняться преданиями о том, как его искали, но не нашли. Вместе с тем, вера в существование Беловодья была еще в какой-то мере жива. Так, Д. П. Зырянов, родственники которого принимали участие в походах, рассказывал собирателям в 1927 году: «Но немного им и осталось дойти-то. Дальше идет море глубокое, и на том берегу стоит крепость старинная, и живут в ней праведники, сохранившие веру истинную, бежавшие от бергальства⁵, от солдатства (ратники были). Попасть к ним можно, перейдя это море, а по морю вывешена дорога фертом⁶ лошади по брюхо, на одни сутки пути. Слух идет, что и сейчас живут они там и хранят древнее благочестие»⁷.

К 1898 году относится известная нам попытка уральских казаков отыскать «Беловодское царство», описанная в подробном дневнике участ-

ника поездки, казака Г. Т. Хохлова с предисловием В. Г. Короленко¹.

Поездка уральских казаков, длившаяся около пяти месяцев (с 22 мая до 24 октября 1898 года) связана не только с поисками Беловодья, но и со стремлением проверить достоверность грамот некоего Аркадия, выдававшего себя за епископа, поставленного в Беловодье. Впрочем, на первой же странице своего дневника Г. Т. Хохлов пересказывает «Путешественник» Марка Топозерского и напоминает о попытке искать Беловодье, предпринятой уральскими казаками еще до появления самозванного Аркадия. Еще в 60-е годы уральские «никудашники» (т. е. беспоповцы) под влиянием «Путешественника», как он пишет, «составляли несколько съездов, на которых совещались для отправления депутации в восточные края»². Наконец, вероятно, в начале 70-х годов³ казак Головского поселка Варсонофий Барышников с двумя товарищами решил предпринять попытку проникнуть в Беловодье морским путем, однако, достигнув Бомбея, вернулся назад.

После появления в севернорусских губерниях Аркадия «Беловодского» уральцы пытались узнать от него, «какими путями выехал он из Беловодья в Россию»⁴. Однако Аркадий, как пишет Г. Т. Хохлов, «уклонялся открыть свой путь и местонахождение Беловодия»⁵. В 1898 году уральцы собрали 2500 руб. и снарядили трех казаков: О. В. Барышникова (вероятно, сын Варсонофия Барышникова, пытавшегося искать Беловодье в начале 70-х годов), В. Д. Максимычева и Г. Т. Хохлова. Им пришлось совершить длительное путешествие по маршруту: Одесса — Константинополь — Сан-Стефано — Афон — Смирна — о-в Патмос — Родос — о-в Кипр — Бейрут — Сидон — Тир — Акра — Кяфа — Яффа — Иерусалим — Порт Саид — Суэцкий канал — о-в Цейлон (Коломбо) — о-ва Суматра — Сингапур — Сайгон — Гонконг — Шанхай — Нагасаки — Владивосток — Хабаровск — Чита — Иркутск — Красноярск — Кинель — Новосергиево.

Беловодье, конечно, и на этот раз найдено не было и вера в его существование, судя по дневнику Г. Т. Хохлова, была сильно подорвана⁶. Впрочем, в 1903 году уральцы предприняли поездку в Ясную Поляну к Л. Н. Толстому. Г. Т. Хохлов писал по этому поводу В. Г. Короленко: «У нас на Урале сложилась целая легенда. Говорят, что он будто бы ездил за границу, был в Беловодии, присоединился там и принял какой-то сан». Л. Н. Толстой, понятно, разочаровал посетивших его казаков⁷.

¹ В 1902 году В. Г. Короленко напечатал в журнале «Русское богатство» очерк «У казаков», в котором впервые упомянул о «беловодском» путешествии уральских казаков. По сообщению В. Г. Короленко, о путешествии раньше писал один из его участников — В. Д. Максимычев «на страницах местной газеты». Статья В. Д. Максимычева была издана отдельной брошюрой, которую жадно покупало казачье население. В. Г. Короленко. У казаков (из летней поездки на Урал). — Полн. собр. соч. т. VI. СПб., 1914, стр. 174. К сожалению, нам, так же, как В. Г. Короленко, не удалось разыскать ни брошюру В. Д. Максимычева, ни статью его. Отыскать из дневника Г. Т. Хохлова был перепечатан в кн.: «Старая вера». М., 1914.

² Хохлов, стр. 13.

³ Как следует из изложения, это произошло после открытия Суэцкого канала, состоявшегося 17 ноября 1869 года.

⁴ Хохлов, стр. 14.

⁵ Там же, стр. 14.

⁶ См., например, на стр. 80: «Впрочем, больной человек верит всякой деревенской бабке, только бы получить поскорее здоровье». В феврале 1899 года более 300 уральцев собрались в одной из станиц, чтобы послушать рассказ Г. Т. Хохлова и его товарищей об их путешествии в Беловодию. См. Чельцов, 1904, стр. 27.

⁷ Чельцов, стр. 29—31; В. Г. Короленко. Полн. собр. соч., т. X. М., 1956, стр. 320, 329, 342, 365, 385 и др.; «Былое» 1925, № 3 (31), стр. 110 (письмо Л. Н. Толстого к В. Г. Короленко).

¹ Зап. РГО, т. XXVIII, вып. 1, 1903, стр. 8.

² Белослюдов, стр. 34.

³ Там же, стр. 34—35.

⁴ Там же, стр. 35.

⁵ Бергаль или бергауер (от нем. Berghäuer) — рудокоп.

⁶ т. е. вехами, но не по прямому направлению, а извилинами.

⁷ Е. Э. Бломквист, Н. П. Гринкова. Кто такие бухтарминские старообрядцы. В сб.: «Бухтарминские старообрядцы. Материалы комиссии экспедиционных исследований». Вып. 17. Л., 1930, стр. 39—40.

Попытка уральцев, лучше знакомых с географией, чем сибирские и севернорусские «беловодцы», и посещение ими Л. Н. Толстого составили новый и, вместе с тем, последний этап долгой и трагической истории поисков чудесного Беловодья¹. Политическая и географическая наивность определенной части крестьянских масс явно уходила в прошлое. Приблизжалась русско-японская война, сделавшая невозможной толки о Беловодье — «Опоньском царстве», а за ней революция 1905—1907 годов, свидетельствовавшая о том, что подавляющее большинство крестьянства становится на путь активной борьбы с помещичье-капиталистическим строем старой России. Мечтания о Беловодье и трогательные, но бессмысленные поиски его становятся достоянием истории, изживающимся наследием средневекового мышления русского мужика, создавшего эту социально-религиозную утопию.

Мы уже дважды упоминали об Аркадии Беловодском. Деятельность этого проходимца², спекулировавшего на крестьянской вере в существование Беловодья и выдававшего себя за епископа «беловодского поставления», интересна не сама по себе, а как свидетельство распространения легенды в 70—90-е годы XIX века, ее выхода далеко за пределы секты «бегунов» (нет никаких свидетельств о каких бы то ни было связях Аркадия с «бегунами»). Аркадий сравнительно удачно подвизался в ряде севернорусских и центрально-русских губерний, что было бы немислимо, если бы его сторонникам была ранее неизвестна беловодская легенда.

Аркадий впервые объявился в 1869 году. В августе этого года он был арестован в д. Батуриной в 25 верстах от г. Томска за то, что назвал себя «беловодским архиепископом». Затем сведения о нем долго не появлялись. Только в 1880 году в журнале «Истина» было опубликовано его письмо к некоему Л. И. Масленникову из г. Режицы Витебской губ.³ В 1881 году известия о нем эпизодически появляются на страницах периодической печати⁴. В это время Аркадий был где-то в Тверской губ. (Осташков и др.), побывал в губерниях Пермской, Вятской, Архангельской, Олонекской, Новгородской, Петербургской, Московской, Оренбургской и др.⁵ В 1885 году полиция после долгих поисков настигла его, наконец, в г. Бугульме (Пермская губ.). Началось долгое следствие, Аркадий называл себя разными фамилиями, пока, наконец, не была выяснена подлинная (А. С. Пигулевский). Выяснилось, что он прежде уже арестовывался по каким-то уголовным обвинениям. Несмотря на все это, правительство сочло возможным, оштрафовав Пигулевского Аркадия на 100 руб., выпустить его на свободу с учреждением за ним полицейского надзора. Вероятно считалось полезным, чтобы Арка-

¹ Слухи о казачьем путешествии в Беловодье быстро проникли и в севернорусские губернии. В 1903 году Е. Ляцкого спрашивали в Усть-Цильме, не слышал ли он, не удалось ли казакам найти Беловодское царство. — Евг. Ляцкий. Поездка на Печору. Из путевых заметок. «Вестник Европы», 1904, № 12, стр. 715—716.

² Об Аркадии Беловодском см.: И. Т. Никифоровский. К истории Славяно-Беловодской иерархии. Самара, 1891, 43 стр. (извлечение из «Самарских епархиальных ведомостей», 1891, № 10 и 11); «Истина», 1880, № 69, стр. 38—40; «Современные известия», 1881, № 246; «Православный собеседник», 1881, ч. III, стр. 345—346; «Церковные ведомости», 1889, № 24, стр. 686—688; «Братское слово», 1890, т. II, стр. 648—655; «Христианское чтение», 1890, т. II, стр. 689—694; Г. Т. Хохлов. Путешествие уральских казаков в «Беловодское царство». «Зап. РГО», т. XXVIII, вып. I, 1903, стр. 14—16, 71, 77 и др. См. также сообщения в «Пермских губернских ведомостях», 1899, № 246; 247, 252, 253, 278.

³ «Истина», 1880, № 69, стр. 38—40.

⁴ «Современные известия», 1881, № 246; «Православный собеседник», 1881, ч. III, стр. 345—346 и др.

⁵ См., например, статью «Самозванец — архиерей в Пустозерском». — «Архангельские губернские ведомости», 1875, № 101.

дий вносил споры и сумятицу в староверческую среду, конкурировал с попами так называемой «белокриницкой иерархии» и ослаблял ее. После ареста в 1885—1886 году Аркадий продолжает кочевать по севернорусским и приуральским губерниям, полемизировать с «австрийским согласием», «ставить» попов, писать догматические и обличительные сочинения. Для убедительности он сфабриковал «ставленные грамоты» в краткой и пространной редакциях, показывал даже «подлинники» этих грамот, написанные на «сирском» языке, распространял послания о себе самом, в которых передается своеобразное «житие» с описанием путешествия в Беловодье, получения там чина и последующего возвращения в Россию¹. Путая географические названия², Аркадий утверждал, что Беловодья он достиг морским путем, а после возвращения в Россию жил некоторое время «в каргопольских пределах за Онегой рекой». Беловодье он называет «землей патагонов», говорит о том, что там царствует некий царь Григорий Владимирович с царицей Глафирой Иосифовной. Главный город — Трапезангунсик, «а по русски перевести значит Банкон». «А другой их же столичный город — Гридабад». В Трапезангунсике Банконе 700 тыс. жителей и 300 церквей, один патриарх (Мелетий) и четыре митрополита «сирского языка». На всем же острове 2700 тыс. жителей (из них 500 тыс. русских выходцев) и 700 церквей. «Ересей и расколов, как в России, там нет. Воровства, обману и грабежу, убийства и лжи, и клеветы в христианах нет же, но во всех едино сердце и едина любовь». «Ставленные» грамоты были скреплены подписью «патриарха славяно-беловодского, камбайского, японского, индостанского, индийского, англо-индийского; Ост-Индии, Иуст-Индии и Фест-Индии, и Африки, и Америки, и земли Хили и Магеланская земли и Бразилии и Абасинии»³. К грамотам, писанным полууставом, прилагался «подлинник» на «сирском языке». По свидетельству С. Луканина: «Это лист, написанный какими-то крючками, которые по отзыву экспертов, не заключают в себе никакого содержания, кроме набора зигзагов»⁴.

Из всего этого следует, что Аркадию была известна не только беловодская легенда, но и «Путешественник» Марка Топозерского. Зная о неудачах, постигавших партии беглецов, искавших Беловодье по «Путешественнику» (напомним, что первый раз Аркадий был арестован в Томской губ.), он выдвигает морской маршрут, в подражание которому морем отправались и уральские казаки. В отличие от легенды и «Путешественника» Аркадий говорит о беловодском царе, но сохраняет традиционное число высших духовных лиц «сирского» и русского языка.

Аркадий вовсе не был заинтересован в бегстве паствы в Беловодье, он брался «спасти» ее в России, куда якобы специально прислан,

¹ Впервые выдержки из них были опубликованы в «Церковных ведомостях», 1889, № 24, стр. 687—688; позже: И. Т. Никифоровский. К материалам для характеристики современного раскола. Беловодская иерархия. «Христианское чтение», 1890, т. II, № 11—12, стр. 689—694; И. Т. Никифоровский. К истории Славяно-Беловодской иерархии. Самара, 1891 (три ставленные грамоты и другие документы); С. А. Наймушин. Моя жизнь в расколе. Вятка, 1897; С. Луканин. Грамоты лжеархиепископа Аркадия. «Пермские губернские ведомости», 1899, № 278 (по списку П. И. Нечаева); см. также послание Аркадия, сочиненное им самим. — Там же, № 247 и 253 и др.

² По свидетельству И. Т. Никифоровского, в 1885 году при аресте среди отобранных у Аркадия вещей был обнаружен старый учебник географии на французском языке, в котором были отчеркнуты названия, совпадающие с упомянутыми в грамотах.

³ «Пермские губернские ведомости», 1899, № 253, стр. 2. Этот мотив сближает грамоту Аркадия не только с «Путешественником», но и со «Сказанием об Индийском царстве».

⁴ Там же, № 278, стр. 2.

⁵ Там же, стр. 3.

старался внушить читателям своего послания мысль о невозможности достижения этой страны простыми смертными. Он сам будто бы из княжеского рода Урусовых, снаряжал его и его отца «собор» из «30 генералов и князей и графов», которые вручили им при этом 10 млн. руб. и дали для сопровождения 13 человек. Аркадий буквально оглушает длиннейшим перечнем стран, которые ему якобы довелось проехать. Как все это не похоже на пешее мужицкое путешествие из деревни в деревню, от странноприимца к странноприимцу, которое рисуется в «Путешественнике»! И, наконец, используя, главным образом, религиозную мотивировку легенды, он все же вынужден добавить почти по «Путешественнику»: «Воровства, обману и грабежу, убийства и лжи и клеветы в христианах нет же».

Несмотря на явный подлог и беззастенчивое вранье, Аркадий смог держаться почти 30 лет.¹ Все это свидетельствует о широкой популярности беловодской легенды среди русского крестьянства во второй половине XIX века.

* * *

Анализ маршрута, зафиксированного в списках «Путешественника», и изложение истории многочисленных попыток поисков Беловодья систематически приводили нас на Алтай, точнее, в Бухтарминскую и Уймонскую долины юго-восточного Алтая.²

Объяснение этого факта можно найти в своеобразной истории русских поселений этих двух алтайских долин.³

К середине XVIII века русская колонизация дошла в этом районе Сибири до северных предгорий Алтая. В 1723 году А. П. Демидов построил первые заводы у Синей Сопки; вслед за этим здесь был образован Колывано-Воскресенский округ и затем построена Колывано-Воскресенская оборонительная линия. Государственная граница считалась при этом проходящей от современного Усть-Каменогорска до Кузнецка. Через пять лет оборонительная линия была довольно сильно сдвинута на юг и стала проходить от Тигрецкого форпоста через Ново-Алейск, Усть-Убинск до Усть-Каменогорской на Иртыше. Еще при постройке Колыванской линии стало известно, что стихийная колонизация обогнала правительственные намерения. В 1748 году были задержаны пер-

¹ Австрийско-Московский епископ Антоний разыскал грамоту Аркадия, с помощью опытного начетчика Швецова проанализировал ее и разослал оттиснутое на гектографе специальное послание, обличающее «беловодского» архиепископа-самозванца. В 1881 году Аркадий обращался к Антонию и всерьез предлагал ему мирный компромисс и союз.

² Заметим, кстати, что о Бухтарме упоминает и Варадинов, пересказывая заявление, сделанное Бобылевым министру внутренних дел.

³ См. Ledebour. Reise durch Altaigebirge. Berlin, 1829—1830; Гуляев. Алтайские каменщики. «С.-Петербургские ведомости», 1845, № 20—30; Шмурло, стр. 1—64; Принтц, стр. 543—582; Н. М. Ядринцев. На обетованных землях. «Сибирский сборник», 1886, кн. II, стр. 36—43; его же. Раскольничьи общины на границе Китая. «Сибирский сборник», 1886, кн. I, стр. 21—47 (далее: Ядринцев); Д. Н. Беликов. Первые русские крестьяне — насельники Томского края и разные особенности в условиях их жизни и быта. Общий очерк за XVII и XVIII столетия. В кн.: «Научные очерки Томского края». Под общ. ред. проф. Н. Ф. Кашенко. Томск, 1898; Г. Д. Гребенщиков. Река Уба и убинские люди. «Алтайский сборник», 1912, вып. V; Б. Г. Герасимов. В долине Бухтармы. «Зап. Семипалатинского подотдела Зап.-Сиб. отд. РГО», вып. V, 1911; его же. Поездка в южный Алтай. «Зап. Семипалатинского отд. РГО», вып. XVI, 1927, стр. 152; Бухтарминские старообрядцы. Материалы комиссии экспедиционных исследований. Вып. 17. Серия казахстанская. Л., Изд-во АН СССР, 1930.

вые беглецы, направлявшиеся в глубь Алтая. В 1761 году во время заготовки материалов за пределами «линий» для строительства Бухтарминской крепости воинская команда наткнулась на избушку, в которой жило двое русских. Однако поймать их не удалось, они ушли в горы. Примерно в те же годы стало выясняться, что в некоторых местах Алтая возникли целые деревни беглых крестьян, приписанных к Колывано-Воскресенским заводам, беглых крепостных и рекрутов из западных губерний, беглых ссыльных и беглых старообрядцев. Пересекая иногда (для обмена продуктами) официальную границу, они хранили в тайне существование своих деревень, опасаясь проникновения туда «начальства». Бухтарминская и Уймонская долины, в которых они поселились, оказались в эти десятилетия между государственными границами России и Китая на нейтральной территории, интереса к которой не проявляло ни одно, ни другое правительство, благодаря чему и оказалась возможной своеобразная тайная колонизация этих плодороднейших мест¹. По-видимому, уже к середине XVIII века Бухтарма и Уймон (ответвление той же Бухтарминской общины) приобретают своеобразную популярность среди сибирских крестьян. Несколько позже, возможно, к концу XVIII века, слухи о своеобразной мужицкой земле без чиновников и попов достигли и европейских губерний.² Более того, есть сведения о том, что во второй половине XVIII века именно эти две долины и назывались Беловодьем. Авторы, писавшие об этом, объясняют это своеобразным белым цветом р. Бухтармы, ее притоков и верхней Катунь, стекающих с ледников и снежных хребтов, либо белой пеной стремительных горных речек Алтая. Иногда вспоминается местное алтайское название снеговых гор — «белки» во главе с высочайшей из них, Белухой; притока Бухтармы — р. Белой, д. Белой или Беловой в долине Бухтармы и т. д. Однако такое объяснение не представляется верным.

Один из первых исследователей истории Бухтармы А. Принтц писал: «До появления Колыванской и Кузнецкой линий вышеозначенные местности (т. е. весь горный Алтай, южнее этой линии. — К.Ч.) носили название Беловодия. Многие жители северо-восточных областей России по следам зверопромышленников приходили туда целыми обществами, одни, чтобы освободиться от своих обязанностей, другие, чтобы скрыться от наказаний...»³ После учреждения Колыванской и Кузнецкой линий, пишет он далее, «округ потерял в народном мнении значение вольного». Когда в 1764 году была осуществлена третья ревизия, на этот раз коснувшаяся и сибирских крестьян, Беловодьем стали называть земли, никем не занятые, лежавшие за Колыванской и Кузнецкой линиями к юго-востоку, до китайских пределов⁴. Того же мнения держатся Е. Шмурло и Н. Ядринцев и другие, побывавшие в середине и второй половине XIX века на южном Алтае, причем Е. Шмурло со всей определенностью пишет: «Беловодьем стали приволья Бухтарминского края»⁵.

К концу XVIII века бухтарминцы и уймонцы начинают испытывать непредвиденные трудности. С запада и юга к ним все ближе подходят «киргизы» (казахи), теснимые русской колонизацией Средней Азии. На южном побережье р. Бухтармы устанавливается китайский пограничный

¹ До 1756 года эта территория формально входила в состав Джунгарского царства, однако она и джунгарской администрацией не контролировалась.

² А. Михайлович. Русская колонизация горного Алтая. Тобольск, 1896, стр. 12.

³ Принтц, стр. 546.

⁴ Т. е. южный Алтай, в состав которого входит Бухтарма и Уймон.

⁵ Шмурло, стр. 16.

пост Чингистай, прикрывающий перевал Бурхат. Плодородные долины Бухтармы и Уймоны постигает внезапный трехлетний неурожай, преодолеть который при хозяйственной изолированности бухтарминцев было крайне затруднительно. Все эти обстоятельства приводят к крушению идеи изолированной и вольной жизни на вольной земле. Бухтарминцев ожидала участь отдельных групп крестьян, поставивших себя вне государства и общественной системы феодализма (казачество, переселение на новые земли, скиты и «общезиждельства» в лесных дебрях, бегство на «ничейные» земли и за рубеж и т. п.), — возвращение в лоно государства (иногда с временным сохранением некоторых привилегий) и экономическое и социальное разложение, выделение кулацкой, военной или религиозной верхушки.

Бухтарминцы пытались обратиться к китайским властям с просьбой принять их под свою опеку. Этот шаг не следует оценивать как нечто антипатриотическое. Вероятно, бухтарминцы считали, что китайская администрация, мало заинтересованная в этом районе, не будет проявлять особенного административного рвения. Существовала традиция мирного и снисходительного отношения китайцев к бухтарминцам — с ними велся натуральный товарообмен, разрешалась рыбная ловля в оз. Зайсан и Маркоколь, принадлежавших Китаю и т. д. Еще во второй половине XIX века бухтарминцы говорили Н. Ядринцеву: «От китайца нам утеснения нет». ¹ Это не значит, разумеется, что китайская феодальная администрация была много лучше русской. Китай действительно не был особенно заинтересован в захвате южного Алтая. Кроме того, китайские власти, видя в бухтарминцах выходцев из России, опасаясь конфликта с русским правительством, отказали им.

Пришлось через посредство горного начальства Колыванско-Воскресенского горного округа снестись с русским правительством. Нам неизвестно, как проходили переговоры и какие требования выставляли обе стороны, однако можно предположить, что бухтарминцы стремились обеспечить себе какие-то привилегии. Рескриптом Екатерины II от 15 сентября 1791 года ² они были приняты в состав России и объявлены «ясажными инородцами», т. е. подданными с обязанностью платить ясак, но свободными от всех других повинностей, включая обязанность подчиняться присылаемой администрации, поставлять рекрутов и т. д. Екатерина пошла на столь парадоксальное решение вопроса (русские выходцы были объявлены инородцами!) для того, чтобы удержать за Россией южный Алтай, колонизированный мужиками без единого выстрела. Это был один из актов так называемого «мирного завоевания», не стоившего правительству ни денежных затрат, ни дипломатических усилий. С другой стороны, все это происходило достаточно далеко от центральных русских губерний. Правительство, по-видимому, рассчитывало, что такая поправка беглым мужикам не скажется заметно на настроениях крепостной массы. Дальнейшая история показала, что оно ошиблось. Разумеется, Бухтарме не суждено было сыграть в русской истории такой заметной роли, какую сыграло в свое время казачество. Однако история ее все же оставила известный след в сознании русского крестьянства — она явилась почвой, питавшей беловодскую легенду, повлияла на ход переселенческого движения, сыграла определенную роль в развитии «бегунства».

¹ Ядринцев, I, стр. 25. Ср. в «Путешественнике»: «Аще китайцы были бы христиане, то ни единая душа не погибла» (ГИМ, ср. III.).

² Иногда ошибочно указывается 1792 год. В это время Бухтарму населяло 318 человек — 250 мужчин и 68 женщин.

Следующий этап в истории Бухтармы длился почти столетие (1791—1878 годы). Бухтарминцы упорно отстаивали свое особое положение и свои привилегии, чиновничество же Томской губ. все менее и менее с ними считалось.

В цитированной статье Н. Ядринцев писал: «Из дальнейшей истории их известно, что они долго держались на стороне и не ладили с местным начальством, так что земская полиция боялась заезжать к ним. Они считались отчаянными и отстаивали свободу. Действительно, по рассказам путешественников, каменщики до последнего времени сохранили независимый и отважный характер». ¹ Бухтарминцы стремились сохранить общинно-артельное управление, право на собственный суд ². Правительство же то приписывало их к особой инородческой управе, то присылало исправников и заседателей (например, специального заседателя, который должен был препятствовать походам на Беловодье), то пыталось устроить церковную перепись. Наконец, в 1878 году было решено ликвидировать все льготы бухтарминцев, зачислить их в общий крестьянский оклад, брать рекрутов и т. д. ³

Бухтарминцы иногда отвечали открытым сопротивлением или неподчинением, но чаще побегами в горы, беспрестанными поисками Беловодья. Изменение порядков в Бухтарме, нараставшая неудовлетворенность бухтарминцев (несмотря на то, что по общему мнению посещавших их край в середине и второй половине XIX века они жили значительно лучше крестьян большинства районов Сибири и, тем более, губерний европейской России) привели к тому, что Бухтарма и Уймон перестали считаться Беловодьем.

В той же статье Н. Ядринцев писал, что наступление на права и традиционные порядки бухтарминцев породило в них желание искать новые земли, где они могли бы поселиться привольно. «Начали носиться мифы о новых странах, где живет привольно, где нет гонений на веру и где не платят податей» ⁴.

В другой статье «Судьба русских переселенцев за Урал», он писал: «Когда я стал посещать Алтай, население начало искать какую-то мифическую страну «Беловодье», которая предполагалась за китайской границей» ⁵. Е. Шмурло утверждал не менее определенно: «Через все XIX столетие проходит неустанный искание этого фантастического Эльдорадо, где реки текут медом, где не собирают подати, где, наконец, специально для раскольников не существует никоновской церкви. Беловодье — географический пункт, не отличающийся ни определенностью, ни устойчивостью. Оно вообще там, где хорошо живет, причем мерка этого «хорошего», разумеется, крайне субъективна. Но вообще его надо искать возможно дальше — в наше время даже не на русско-китайской

¹ Ядринцев, I, стр. 41.

«Каменщики» — жители Бухтармы и Уймоны (от «камень» — горная гряда, хребет имеется в виду Алтайский хребет).

² Один из примеров своеобразного наказания преступников приводится в статье А. Принца. В 1788 году, еще до присоединения к России, уличенных в преступлении бухтарминцы посадили на специально сколоченный плот, дали по буханке хлеба и пустили вниз по Бухтарме. Таким образом, если правительство наказывало ссылкой в Сибирь, то бухтарминцы наказывали высылкой в Россию. Здесь же приводится пример наказания за ранение китайского стражника.

³ Известно, что бухтарминцы пробовали ходатайствовать о сохранении льгот; в 1882 году они посылали в Петербург специальную делегацию, однако их хлопоты не увенчались успехом. В эти годы здесь складывается характерная легенда о пропащей грамоте, которая могла бы спасти Бухтарму от «омужичивания». — Ядринцев, I, стр. 46—47.

⁴ Ядринцев, I, стр. 42.

⁵ «Отечественные записки», 1879, июнь, стр. 150.

границе, а совсем за пределами русской территории... Где она, эта сокровенная земля, — точно, разумеется, никто никогда определить не мог. Основывались на слухах, на фантастических предположениях, на криво толках. То это Беловодье на верховьях Енисея или на оз. Оленгуре, то на какой-то реке Карше, в стороне Турканской, то где-то около Кобдо... Чтобы судить о степени подготовки, с какой предпринималось выселение, достаточно сказать, что одна партия шла на реки Тигр и Ефрат, в Япанское (т. е. в Японское) царство, и рассказчик, передавший мне об этом событии, долго не хотел верить, когда я, с картою в руках объяснял, почему они не могли попасть одновременно и в Месопотамию и на берега Тихого океана».¹

На этом этапе развития легенды Бухтарма и Уймон превращаются в сборные пункты всех стремящихся в Беловодье. Именно это и отразилось в анализированном «Путешественнике», где Уймон — последний пункт российского этапа путешествия, место, где сведущие люди должны показать проходы в горах и путь в китайское государство. Н. Ядринцев, пересказывая историю заселения этих долин, подчеркивает, что жителям их было свойственно ощущение временности их пребывания на южном Алтае. Здесь же он приводит характерный алтайский вариант известной песни:

Уж вы, горы, горюньки алтайские,
Приютите вы нас, добрых молодцов,
Добрых молодцов, разбойничков.
Мы пришли к вам, горюньки, не век вековать,—
Не век вековать, одну дочку ночевать...²

В связи с этим нельзя не вспомнить первые строки известной книги Н. Флеровского «Положение рабочего класса в России»: «Ох, плохое наше житье, — слышится всюду в средней России, — земли у нас малые, оброки большие и повернуться как, не знаешь; вот в Саратовской губернии или Пермской — так житье: земли много, паши сколько хочешь, там и умирать не надо». Поехал я посмотреть на Эльдorado в восточной России, но, лишь только забрался в самое сердце Пермской губернии, услышал ту же песню: «Плохое наше житье, вот в Тобольской губернии — там житье, так житье, там и землю никогда не уваживают». Спешу в Тобольскую губернию, но там, оказывается, также плохое житье и восхваляется Томский округ: «Там-де и леса изобильные и земли неделенные». Но и в Томском округе крестьянин оплакивает свою горькую участь: «Здесь земли легкие, не плодоносные, — говорит он, — зима суровая, ничего не родится, вот в Кузнецком и Бийском округе — там богатство, и хлеб, и мед, и лес — все в изобилии». Добрался я до Кузнецкого округа — и что же? Хотя бы встретил тень довольства своею судьбою. «Зачем и дети-то у нас рождаются, — кричат матери в один голос, — пусть бы они умирали скорее, нам бы легче было». Где же хорошо? — спрашиваю я, наконец, в недоумении. «В восточной Сибири, там хорошо», — отвечают мне. Но терпение мое достигло своего предела...»³

¹ Шмурло, стр. 15—16. В этой же статье на стр. 17 Е. Шмурло пишет: «Точно так же, в наше время, — за мою поездку мне не раз приходилось это слышать — бухтарминцы называли Беловодьем „Кемчугу“, ту часть Монголии, что лежит на юг от Ману-Усинского пограничного округа, и где действительно существуют русские поселения». Ср. представления, отраженные в ряде средневековых „космографов“ о том, что рай находится за океаном и в то же время из него вытекают реки Тигр, Ефрат, Гион и Фезон.

² Ядринцев, I, стр. 28.

³ В. В. Берви-Флеровский. Избранные экономические произведения. Т. I. М., Соцэкгиз, 1958, стр. 35.

Если здесь и не называется Беловодье, лежащее где-то за китайским царством, то в известных пределах (до Бийска и Кузнецка) точно повторяется маршрут уже хорошо знакомый нам по «Путешественнику». В то же время изучение материалов, связанных с историей крестьянского переселенческого движения, показывает, что маршрут, зафиксированный в «Путешественнике» и названный Флеровским, был одним из наиболее популярных традиционных направлений этого движения в XIX веке, особенно во второй половине XIX века¹.

В этом маршруте, с одной стороны, как бы обобщается последовательный ход поисков «вольных земель», с другой стороны, отражен уже тот их этап, на котором переселенцы разом проходили весь этот исторически сложившийся путь. Восприятие своих бедствий и своего гнета, как местного, не обязательного для всей России и, тем более, кончающегося за ее пределами, сменялось своеобразным обобщением (и экономическим, и политическим, и религиозным, и, добавим мы, легендарным, поэтическим), выраженным в беловодской легенде, в которой тоже предстояло разочароваться.

В той же книге, в главе «Положение работника на севере», Флеровский рассказывает: «В марте месяце 1866 года в губернском городе N стали появляться какие-то люди жалкого и оборванного вида. У них были узаконенные годовые паспорта; по словам их, они переселенцы из Каргопольского и Пудожского уездов Олонецкой губернии. Несмотря на то, что виды их были вполне законные, полиция, однако же, задерживала их; по причине крайней их нищеты им выдавали общее арестантское содержание и затем возвращали их в Каргополь и Пудож. Людей этих прибывало все более; все части города были ими наполнены и, несмотря на то, что их постоянно высылали обратно, они все прибывали, так что в частях их бессменно находилось почти до ста человек. В город N попадал, однако же, только авангард движения, потому что, как скоро они узнали, что здесь их задерживают и отсылают обратно, они перестали въезжать в город и возвращались домой. В Олонецкую губернию возвращались они крайне неохотно; они объявляли, что готовы остаться навсегда в губернии, где были задержаны, отправиться в Сибирь, в восточную Россию, на Кавказ, куда угодно, но только не в Олонецкую губернию. Когда их спрашивали, куда они переселяются, они не умели дать никакого положительного ответа или отвечали неопределенно: в Самарскую губернию»². Как следует из текста главы, «Самарская губерния» здесь — синоним места, где живется лучше, чем дома.

Все это убедительно подтверждает мнение Е. Шмурло. Мы видели, что «беловодцы» не имели ясного представления о том, где именно находится заветная страна, и пытались, отправляясь от вошедшей в традицию Бухтармы, искать ее в разных направлениях. Следовательно, Беловодье — не определенное географическое название, а поэтический образ вольной земли, образное воплощение мечты о ней.

Это подтверждается и составом слова «Беловодье». Первая часть его — *бело-* несомненно воспринималась не как название цвета, а связывалась с другим значением прилагательного *белый*, хорошо известным и в старом русском языке, и в диалектах, и отчасти сохранившимся в современном литературном языке — *чистый, свободный* от чего-либо, *вольный*.

Так, например, происхождение названия «Белоруссия» (Белая Русь) выясняется в связи с историей белорусских земель в XIII веке. Так

¹ См. выше, стр. 151.

² В. В. Берви-Флеровский, указ. произв., стр. 131.

обозначалась в это время северо-восточная и восточная ее часть, не покоренная татарами и не находившаяся под властью литовских князей. «Беломестцами» или «обельными» назывались крестьяне, освобожденные от всяких податей или повинностей (потомки Сусанина, так называемые «беломестные казаки», некоторые семьи в Карелии¹ и др.), «белыми» назывались земли, не подвергавшиеся обложению в противоположность «черносошным» крестьянам, «черным» землям и т. д.

В словаре И. И. Срезневского, так же, как и в академическом «Словаре современного русского языка», значение *белый* — *чистый, свободный, вольный* специально выделяется и истолковывается.² В словаре В. Даля прямо говорится: «Беловодье — никем не заселенная вольная земля»³. Напомним еще о том, что в XIX веке на Алтае параллельно с легендой о Беловодье бытовала легенда о Белогорье, раскольничье население в Австрии называлось Белой Криницей и т. д.

Вторая часть слова Беловодье — *водье* — также наделялась совершенно определенным смыслом — остров, земля, лежащая за водой, за морем, достаточно удаленная от тех мест, из которых ее искатели хотят уйти. Итак, *Беловодье* по смыслу самого слова — это далекая, вольная, незаселенная земля, освобожденная от податей и обложений, что совершенно совпадает с содержанием анализируемой легенды.

Было бы странно разыскивать Беловодье на карте. Однако нельзя забывать о том, что Беловодье — не просто поэтическое представление; его страстно искали и горячо надеялись найти. По «Путешественнику» это удалось целой группе русских людей после разгрома Соловецкого монастыря, причем они добрались до Беловодья морским путем через Ледовитый океан. Позже некоторые достигали желанной страны сухопутным путем, двигаться которым советует «Путешественник», ссылаясь на Марка (Михаила) и его товарищей. Характерно, что Аркадий Беловодский выдвигает в своих грамотах другой путь достижения Беловодья. Несмотря на анекдотическую путаницу названий и расположения называемых им городов и стран, можно догадаться, что он имеет в виду южный морской путь на восток. Именно по этому пути направились и уральские казаки во главе с Г. Т. Хохловым и, еще раньше, казак Варсонофий Барышников. Одним словом, в народном сознании жило представление о том, что Беловодье находится где-то далеко на востоке, за «китайским царством», на островах в океане, причем достичь его можно сушей, либо одним из морских путей — северным или южным.

Напомним, что южный морской путь в Китай был издавна знаком и европейским и русским мореплавателям. Предположения же о существовании северного пути возникли еще в XVI веке, реальные поиски начались в 1720 году, а завершились они лишь в 1932 году экспедицией О. Ю. Шмидта. Вместе с тем известно, что поморы издавна ходили в Обскую и Тазовскую губу (Мангазей), огибали мыс Челюскин и даже достигали Новосибирских островов⁴. По преданию, бытующему среди

¹ Сведения об обельных крестьянах в Карелии см. К. В. Чистов. Былина Рахта Рагнозерский и предание о Рахкое из Рагнозера. В кн.: «Славянская филология. Сборник статей к IV съезду славистов». Т. III. М., 1958, стр. 385—387. См. также «Олонецкие губернские ведомости», 1841, № 10 и 84; 1955, № 3 и др.

² И. И. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. I. М., 1953, стр. 218; Словарь современного русского литературного языка. Т. I. М.—Л., Изд. АН СССР, 1948, стр. 378—397.

³ В. В. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I. 1955, стр. 156; со ссылкой на томский диалект.

⁴ М. С. Бондарский. Очерки по истории русского землеведения. Т. I. М., 1947, стр. 20, 37—39 и др.; Б. О. Долгих. Новые данные о плавании русских северным морским путем в XVII веке. «Проблемы Арктики», 1943, № 2.

так называемых «русскоустыинцев», т. е. русских, населяющих Русско-Устыинский наслег Алланховского района Якутской АССР, их предки пришли в эти места еще во времена Ивана Грозного «морем на кочах» с берегов Белого моря, Мезени и Печоры, т. е. по крайней мере в конце XVI — начале XVII века¹. Примерно в это же время русские землепроходцы, двигаясь через Сибирь сухопутным путем, впервые выходят на острова северной части Тихого океана.

Таким образом, уже в тех строках «Путешественника», где рассказывается, как после разгрома Соловецкого монастыря группа русских людей отправилась в Беловодье «кораблями ледовитым морем», содержится изрядная доля идеализации, как бы это ни оправдывалось дальнейшими успехами полярного мореходства XIX—XX веков.

В облике Беловодья, помимо черт, которые легко объясняются поэтической идеализацией утопической вольной страны, есть еще нечто, требующее дальнейшего объяснения.

В самом деле, это страна, находящаяся за Китаем, где-то в океане, она расположена на множестве островов, там растут «древа», которые «с высочайшими горами равняются», бывают сильные морозы и частые землетрясения. «Опонцы», живущие в том же Беловодье, либо где-то рядом «в землю свою никого не пускают и войны ни с кем не имеют». Нельзя не заметить, что все это действительно напоминает тихоокеанские острова, расположенные вдоль северо-восточного побережья азиатского материка (Курильские и Алеутские острова, Сахалин, Японские острова), причем особенно их северную часть (Курильские острова)², где действительно бывают сильные морозы и постоянные землетрясения и извержения вулканов (на 36 больших и бесчисленном количестве мелких островов этого архипелага находится более 100 вулканов, из которых, по крайней мере, 33 действующих). Крупнейшие из Курильских островов — Уруп, Итуруп и Кушанир покрыты густыми лиственными и кедровыми лесами.

В этом же убеждает нас и история открытия и освоения Курил и установления дипломатических отношений с Японией.

Начнем с последнего. Напомним, что сведения о Японии проникают в русскую письменность в XVII веке³. К этому времени русское правительство еще не располагало ничем, кроме слуха о том, что Япония необыкновенно богата и находится где-то в океане, к востоку от устья Амура. Последующие 150 лет ушли на поиски морского пути из России в Японию, а затем на многочисленные безуспешные попытки установить с ней торговые и дипломатические отношения. Японцы действительно, вплоть до середины XIX века «никого в свою землю не пускали» и их решительное нежелание входить в какие-либо отношения с иностран-

¹ Т. А. Шуб. Былины русских старожил низовьев реки Индигирки. «Русский фольклор». Т. I. М.—Л., 1956, стр. 207—209.

² На Японских островах климат не столь суров, а Алеутские острова совершенно лишены леса. В то же время, землетрясения и извержения вулканов в равной степени характерны для всех этих архипелагов.

³ Космография 1670 г. Книга, глаголемая Козмография сиречь описание сего света земель и государств вслких. СПб., 1878—1881; «Путешествие через Сибирь, от Тобольска до Нерчинска и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 г. Дорожный дневник Спафария с введением и примечаниями Ю. В. Арсеньева». СПб., 1862; гл. «Описание славного и великого острова Иапонского»; «Чертеж всех сибирских городов и рек и земель», вошедший несколько позже в «Чертежную книгу Сибири, составленную тобольским сыном боярским Семеном Ремезовым в 1801 г.». СПб., 1882, стр. 22—23.

На чертеже Ремезова «Апония» лежит за китайским царством и вместе с тем, против устья Амура, о котором сказано: «До сего места царь Александр Македонский доходил и ружье спрятал, колокол оставил».

цами (кроме китайцев и отчасти голландцев) было сломлено лишь военной силой США, Англии и Франции в 1854 году. Официальные взаимоотношения Японии с Россией были впервые установлены в 1854—1855 годах после подписания с ней Симодского трактата¹. Во всем этом нам особенно важно то, что в XVIII и первой половине XIX века Япония была единственным географическим соседом России, о котором знали мало и неопределенно.

Не только неграмотные мужики, но и высокообразованные члены экспедиции адмирала Путятина в 50-е годы XIX века знали о Японии лишь понаслышке, из источников, зачастую устаревших и фантастических. Завидев берега Японии, сопровождавший экспедицию в качестве ее летописца, И. А. Гончаров воскликнул: «Вот достигается, наконец, цель десятилетнего плаванья, трудов. Вот этот запертый ларец с потерянным ключом, страна, в которую заглядывали до сих пор с тщетными целями склонить и золотом, и оружием, и хитрой политикой, на знакомство»². Неизвестность в сочетании со слухом о необыкновенном богатстве Японии, по-видимому, и явилась почвой для втягивания «Апонского государства» в беловодскую легенду³. Примечательно, что в те же десятилетия, когда царское правительство искало Японию, а потом добивалось установления с ней дипломатических и торговых отношений, народная мысль связывала с этой загадочной страной надежды, которым не суждено было осуществиться. Нельзя не признать историческим парадоксом и то, что в легенде идеализируется изолированность Японии, что должно было, вероятно, по мысли создателей и носителей легенды, гарантировать ее независимость от российского начальства и ее неучастие в постоянных европейских военных конфликтах, ложившихся тяжелым бременем на плечи народа, в то время, как в действительности изоляция была средством, к которому прибегала японская сегунская верхушка

¹ Э. Я. Файнберг. Русско-японские отношения 1697—1875 гг. М., Изд-во восточной литературы, 1960.

² И. А. Гончаров. Фрегат «Паллада». Собр. соч., т. 3. М., ГИХЛ, 1953, стр. 3.

³ Легенда о Японии, стране необыкновенных богатств, была широко распространена и в Западной Европе. Как пишет современный исследователь, «слухи о богатстве Японии — как теперь известно, очень преувеличенные — сыграли заметную роль в истории великих открытий. До Марко Поло они распространялись арабскими географами, например, Идриси (XII век), после Марко — западноевропейскими «космографами» XV в., например, одним из вдохновителей Колумба Паоло Тосканелли. В XVI—XVII вв. такие слухи распространялись и самими португальцами — авантюристами вроде М. Пинту и их завистливыми западноевропейскими конкурентами; последние, например, утверждали, будто португальцы в начале XVIII в. вывозили ежегодно из Японии 600 бочонков чистого золота (Э. Реклю, «Земля и люди», т. 7, стр. 842). Этим слухам верили, по крайней мере, до середины XIX века...» — Примеч. И. П. Магидовича к «Книге Марко Поло». М., Географгиз, 1956, стр. 315. Ср. описание Японии у Марко Поло: «Остров очень велик: жители белые, красивые и учтивы, они идолопоклонники, независимы, никому не подчиняются. Золота, скажу вам, у них великое обилие: чрезвычайно много его тут, и не вывозят его отсюда: с материка ни купцы, да и никто не приходит сюда, оттого-то золота у них, как я вам говорил, очень много. Опишу вам теперь диковинный дворец здешнего царя. Сказать по правде, дворец здесь большой, и крыт чистым золотом, так же точно, как у нас свинцом крыты дома и церкви. Стоит это дорого — и не счесть! Полы в покоях, а их тут много, покрыты также чистым золотом, пальца два в толщину; и все во дворце, и залы, и окна покрыты золотыми украшениями. Дворец этот, скажу вам, безмерное богатство, и диво будет, если кто скажет, чего он стоит! Жемчугу тут обилие; он розовый и очень красив, круглый, крупный; дорог так же, как и белый. Есть у них и другие драгоценные камни. Богатый остров и не перечест богатства». — Там же, стр. 170. Как видим, описание Марко Поло не имеет ничего общего с «Путешественником». В XVII—XVIII веках в связи с поисками Японии ходили легенды о богатой «земле Гамы», о «серебряных» островах и т. д.

для искусственного удержания феодальной системы, торможения феодального кризиса, охватившего Японию XIX века.

В легенде, вероятно, отразилось и то, что в Японию русские шли через Курилы. Продвижение вдоль Курил, обследование их берегов и проливов между ними и затем освоение крупнейших из них было неразрывно связано с поисками Японии.¹ В 1713 году Иван Козыревский с отрядом служилых казаков и местных жителей отправился с Камчатки на Курилы, чтобы «провесть от Камчатского Носу за переливами морские острова и Апонское государство»². В последующие годы освоение Курил развивалось так же, как и большинства районов Сибири и Дальнего Востока — стихийная колонизация, инициатива искателей вольных земель, землепроходцев и промышленников значительно обгоняла инициативу правительства. Правительство долгое время (так же, как позже на Сахалине) не знало, есть ли русские промышленники на Курилах, сколько их там, чем они занимаются и т. д. Тем временем они вышли на Сахалин и с южных Курил и южного Сахалина, вступили в эпизодический товарообмен с японцами о-ва Хоккайдо.

В 1738—1742 годах правительство снарядило первую экспедицию (М. Шпанберг) для обследования Курильских островов и поисков Японии. Экспедиция оказалась удачной, она насчитала 32 острова Курильского архипелага и 16 июня 1739 года первое русское судно увидело берега Японии. Как пишет современный исследователь, изучавший архивы Адмиралтейств-коллегии, «русские заметили деревни, хорошо обработанные поля, множество лодок и толпу и людей»³, что после пустынной Камчатки и диких Курил не могло не показаться удивительным.

Курилы явились той «дорогой», по которой русские дошли до Японии — загадочной страны, богатой и цивилизованной, лежащей за тысячеверстным пространством пустынных и диких земель Дальнего Востока и северо-восточной Сибири. Вместе с тем, Курилы — последняя полоса вольной земли в ходе стихийной колонизации азиатского материка, последняя реальная опора наивной и поэтической надежды мужика уйти из-под власти и гнета феодального общества. Эти впечатления искателей вольных земель и землепроходцев не могли не отразиться на судьбе легенды о Беловодье на одном из поздних этапов ее развития. Легендарное Беловодье на тихоокеанских островах, где-то в районе Курил, в непосредственной близости от загадочной «Апонии» — последний географический рубеж, дальше которого оно уже не могло передвигаться. Правда, некоторым резервом продолжали оставаться малоосвоенные районы западного Китая и внутренней Монголии, куда, как уже говорилось, попадали многие партии искателей Беловодья.

Следует подчеркнуть, что суровость климата делала Курилы малопригодными для сельского хозяйства, о котором, конечно, мечталось творцам легенды. В этом отношении Бухтарма и Уймон — действительно плодородные долины — оставляли далеко позади и Курилы, и Сахалин, и северные районы Японии.

¹ С. Знаменский. В поисках Японии. Из истории русских географических открытий и мореходства в Тихом океане. Благовещенск, 1929; А. С. Полонский. Курилы. «Зап. РГО», т. IV, 1871.

² Памятники сибирской истории XVIII в. Кн. I. 1700—1713. СПб., 1882. В челобитной Петру I от 26 сентября 1711 года И. Козыревский и Д. Анциферов сообщали об этом и обещали добраться в ближайшем будущем до «Матмасского (т. е. о-ва Хоккайдо) — К. Ч.) и Апонского царства».

³ Э. Я. Файнберг, указ. произв., стр. 27—28.

Неосведомленность носителей легенды о реальном положении вещей сказывалась и в том, что на тихоокеанских островах вблизи северо-восточных берегов азиатского материка они помещали ревнителей древнего благочестия и их церкви, патриарха и епископов, избежавших гонения «антихриста». В действительности на Курилах, Алеутских островах и Сахалине их могла ожидать только встреча с язычниками-айнами, гиляками, ороченями, якутами, алеутами и т. д. В Японии же после активной деятельности католических миссионеров в XVI веке наступил длительный период жестоких преследований христианства. Следовательно, тихоокеано-японский этап развития беловодской легенды, в отличие от бухтарминского, не имел столь реальных экономических, либо религиозных оснований. Вместе с тем заселение Беловодья христианами, выходцами из западных земель и притом говорящих на «сирском языке», не лишено было все же некоторого исторического или, лучше сказать, легендарно-исторического основания. Представление о том, что где-то далеко на востоке живут христиане (разумеется, не просто православные и, тем более, не старообрядцы), могло возникнуть на почве каких-то воспоминаний о восточных ответвлениях христианства (манихеях, несторианах, маронитах, якобитах и т. д.), успехи которых в средней Азии, Индии и Китае церковной легендой связывались с проповедью апостола Фомы (его не случайно упоминает и Г. Т. Хохлов на первой странице своего дневника). Исторические достоверно лишь то, что манихейцы (III век) и несториане (V—VI века) доходили до Китая и некоторое время довольно сильно там распространились. Несториане и марониты первоначально говорили на древне-сирийском (сирском) языке и долго сохраняли его впоследствии в качестве церковного обрядового и книжного языка. В X—XI веках на северо-востоке Китая существовало государство киданей Ляо, в котором христиане (по европейской легенде) играли решающую роль. Христиане действительно пользовались значительным влиянием в монгольских государствах до Тамерлана, который начал их жестоко преследовать. В конце XIX века в Турции, Персии, Ираке, Месопотамии жило более 250 тыс. христиан восточного происхождения и продолжали существовать разрозненные христианские общины в Индии и Китае¹. Таким образом, сообщение «Путешественника» о сирском языке и патриархе антиохийского поставления, ушедшем с Запада от «папешского гонения», является не бессмысленной и беспочвенной фантазией, а результатом исторической идеализации определенных фактов и обстоятельств.

Процесс перенесения Беловодья в сознании его искателей из плодородных земель южного Алтая куда-то на восток и северо-восток шел, вероятно, параллельно с усвоением и переработкой русскими промышленниками и землепроходцами фантастических легенд сибирских аборигенов о существовании где-то далеко на севере, в Ледовитом океане или северной части Тихого океана, «зеленой земли» или других легендарных островов с пышной растительностью, богатой пушиной и таинственным населением, не вступающим в прямой контакт с жителями материка². Особенно примечательна в этом отношении легенда о «земле бородатых», на которую обратил недавно внимание А. П. Окладников. Исследователь пишет: «Со временем, когда на севере Азии появились русские, они не только легко восприняли рассказы и представления аборигенов об островах в Ледовитом море, но развили их дальше, придали им новую окраску

¹ Порфирий. Восток христианский. Киев, 1879; Петров. Восточные христианские общества. СПб., 1876, и др.

² «Земля Тикиген», «Земля Андреева» и др.

соответственно своим представлениям и мировоззрению. В легенде о «Земле бородатых» отразилась наивная крестьянская мечта о вольной земле без властей и податей, а также легенда старообрядцев о своего рода граде Китеже»¹. Материалы, собранные А. П. Окладниковым, показывают, однако, что эти легенды напоминают более не китежскую, а беловодскую легенду. «Бородатые» люди здесь мыслятся как старообрядцы, заброшенные на какой-то остров и живущие на нем богато и привольно, без властей, без податей и без рекрутчины. Вместе с тем они, подобно беловодцам, заботливо оберегают свою отъединенность и независимость от прочего мира, отвергаемого ими. Мы не будем повторять всех фактов, приведенных А. П. Окладниковым², укажем только на два, наиболее характерные. В середине XIX века верхоянский исправник писал иркутскому епископу Веннанину: «Народное предание говорит, что на том острове проживают лет четыреста, что какой-то епископ со свитою был занесен на него и выброшен, судно разбилось и спасения не было, будто слышат на том острове звуки колоколов, но как в жилье свои бородачи не допускают, а ведут торговлю только на берегу, то дикие чукчи сами наверно не удостоверяют»³.

В 90-е годы XIX века один старик на Колыме, услышав об экспедиции на Северный полюс, говорил Дионею, автору книги «На крайнем северо-востоке Сибири»: «Ну, значит, беспрерывно к людям, что в домах с золотыми крышами, заедут»⁴. В связи с свидетельством Дионея А. П. Окладников замечает: «Основанием для чукотского предания об острове с «бородатыми» людьми и об имеющихся у них церквях с колоколами, может быть, являются дошедшие до них, а через них и до русских казаков еще с XVII века смутные рассказы о Японии и айнах, о буддийских и синтоистских храмах с колоколами»⁵.

Ни в одной из записей, на которые указывает А. П. Окладников, нет упоминания Беловодья, и у нас нет оснований считать их вариантами нашей легенды. Однако нельзя не признать, что подобные рассказы могли повлиять на ее развитие, утвердить искателей Беловодья в мысли искать желанную страну на тихоокеанских островах у северо-восточного побережья азиатского материка. Вместе с тем заметим, что по имеющимся у нас сведениям основные поиски направлялись все же через Китай и районы Внутренней Монголии, правда, все к тем же островам Тихого океана.

Итак, с точки зрения истории колонизации Сибири (Алтая) и Дальнего Востока (Курил и Сахалина) беловодская легенда получила свое объяснение и историческое обоснование. Однако остается неясным, как же все эти факты, разысканные нами в исторических документах и ученых книгах, могли оказаться известными (дошли в виде слухов, произвели определенное впечатление, оставили след в сознании) крестьянам центральных и особенно севернорусских губерний, где несомненно и возник «Путешественник», не случайно приписанный в списках первой редакции Марку Топозерскому.

¹ А. П. Окладников. «Земля бородатых». Тр. отдела древнерусской литературы ИРЛИ АН СССР, т. XIV, 1958, стр. 521.

² См. ссылки на статьи: И. Сельский. Описание дороги от Якутска до Средне-Колымска. Зап. Сиб. отд. РГО, кн. I, 1856, стр. 84—103; П. Громов. Историко-статистическое описание камчатских церквей. Тр. Киевской духовной академии, т. I, 1861; Иркутские епархиальные ведомости, 1867, № 51; Дионею. На крайнем северо-востоке Сибири. М., 1895, стр. 136; Памятники сибирской истории XVIII века. Кн. 2, № 118, стр. 501 и др.

³ Громов, Указ. соч.

⁴ Дионею. Указ. соч.

⁵ Окладников. Указ. соч., стр. 523.

По-видимому, следует говорить о целом ряде причин и факторов, многие из которых недостаточно изучены в нашей историографии. На первое место среди них выдвигается многовековое переселенческое движение, переплетавшееся с постоянным исканием вольных земель¹. Известно, что в овладении сибирскими пространствами и богатствами сибирских недр, прокладывании северного морского пути большую роль сыграло севернорусское крестьянство, унаследовавшее в этом отношении старые новгородские традиции. С другой стороны, уже в XVII веке восточная Сибирь стала местом ссылки. Следует также учесть, что переселение, по крайней мере до середины XIX века, развивалось в стихийных формах активнее, чем в формах официальных. Участники этого движения, так же, как «бегуны» и бродяги, бежавшие из ссылки и каторги, беглые крепостные и солдаты лишь в незначительной части оставили какие-то следы в официальных документах. Да и те из них, которые попадали в руки полиции, зачастую объявляли себя «не помнящими родства», отказывались называть губернию, из которой они вышли и т. д. И, наконец, мы пользовались лишь печатными источниками. Дальнейшее изучение местных архивов, как сибирских, так и центрально-русских и севернорусских губерний, несомненно умножит количество интересующих нас фактов.

Приведем только отдельные примеры, которые как бы пунктиром очертят интересующую нас проблему. Уже в конце XVI века среди переселенцев на Пелым отмечаются выходцы из Каргополя². В 1683 году в грамоте верхотуринскому воеводе цари Петр и Иоанн писали, что по их сведениям из поморских городов (имеется в виду северное Поморье, т. е. Беломорье.— К. Ч.) беглецы бегут в Сибирь и повелели их по возможности не пропускать³. В конце своего царствования, в 1724 году, Петр приказывает олонекскому ландрату Муравьеву принять меры к недопущению ухода повенецких раскольников в Сибирь⁴.

Через два года, в 1726 году, известный заводчик А. Н. Демидов в прошении в Берг-коллегию пишет: «В прошлом 1725 году посланы от меня нижайшего были Олонекские старики, а как их зовут, не упомяну, для сыскания медных руд в Томском и Кузнецком уездах, и чрез их старание сысканы в тамошних местах богатые медные руды...»⁵ Здесь уже прямо идет речь об Алтае и Демидовских заводах, рабочие которых, как это много раз отмечалось в литературе по истории Томского края, составили определенную часть поселенцев южноалтайских долин, слывших некоторое время Беловодьем.

В 30—40-е годы XVIII века среди ранних поселенцев Томского края мелькает имя некоего Егора Карела из Олонекской д. Суздальской⁶.

Известно, что в истории открытия и освоения Камчатки, Курил и Алеутских островов крупную роль сыграл каргопольский выходец купец А. А. Баранов, правитель «Русско-американской компании»,

¹ Интересные данные по Приуралью см. А. С. Черевань. Формирование сословия государственных крестьян на Урале и европейском севере России. Петро-заводск, 1960.

² Н. М. Ядринцев. Сибирь как колония. СПб., 1882, стр. 130.

³ В. Берх. Древние государственные грамоты, наказные памятки и челобитные, собранные в Пермской губ. СПб., 1821, стр. 115.

⁴ Каталог собрания славяно-русских рукописей П. Д. Богданова, составленный И. А. Быковым, СПб., 1891, стр. 236.

⁵ Г. Спасский. Жизнеописание А. И. Демидова, основателя многих горных заводов. СПб., 1877.

⁶ Н. Д. Беликов. Первые русские крестьяне-населенники Томского края и разные особенности в условиях их жизни и быта. В кн.: «Научные очерки Томского края», Томск, 1898, стр. 28.

основатель Новороссийска в заливе Якутат и Новоархангельска на о-ве Ситхе, последний из которых был главным городом Русской Америки. Баранов привлекал своих земляков — каргопол и беломорских поморов — к торговым и географическим экспедициям компании.

Один из главных распространителей «бегунства» в Сибири в первые десятилетия XIX века Яков Яковлев перед арестом и ссылкой в Сибирь по имеющимся сведениям бывал во многих северных губерниях, в том числе и в Олонекской¹. Известно далее, что в XIX веке «бегуны» неоднократно собирали свои соборы в Сопелках, Нижнем Тагиле и других местах. На соборах присутствовали как представители северных, так и сибирских губерний. А. Принц писал: «Так сюда, на «Беловодье» «в камень» (т. е. в горы.— К. Ч.) стали удаляться раскольники из приписных крестьян и других сословий и могли здесь свободно, не опасаясь преследований, отправлять обряды своей веры. За раскольниками сюда бежали и не раскольники: крестьяне, заводские мастеровые и люди другого состояния, желавшие избавиться от работ и повинностей. В позднейшие времена встречали там выходцев из отдаленных мест империи, из Архангельской губернии, скитов Олонекской губернии, Соликамских лесов и проч.»² (Разрядка наша.— К. Ч.).

Довольно обильный материал по интересующему нас вопросу дает книга Д. Беликова «Томский раскол». Так, здесь сообщается об аресте в 1859 году в д. Верхне-Бухтарминской страницы Екатерины Карельской³, говорится о Николае Петрове, «выходце из Финляндии», который играл значительную роль в томском расколе в 30—40-е годы XIX века (д. Малобащалакская) и, по предположению Д. Беликова, был «бегуном»⁴, причем мать его была по какой-то причине, оставшейся неустановленной, выслана из России⁵.

В 30—50-е годы в Талминской волости был известен Фирс Харин, который перед тем продолжительное время провел в Выговском крае Олонекской губ.⁶

В Каинском округе в это же десятилетие руководителями «беспопыщины» были Г. Хохлов и Г. Зорин, активно связанные с российскими поморцами, жившими на Выге и Вытегре. При аресте у Г. Зорина были обнаружены документы, свидетельствовавшие о переписке с Выгом и Лексой⁷.

В 1868 году в группе арестованных за Прокопьевской займой была некая Евдокия — «девица, сосланная в Сибирь помещиком из Вологодской губернии».

В статье С. Л. Чудновского «Раскольники на Алтае» упоминается И. Е. Каменщиков — поморский наставник, известный на всем Алтае в конце XIX века и ходивший в свое время в Данилово на Выге⁸.

¹ Бывал ли он, подобно другим руководителям «бегунства» — Евфимию, Н. С. Киселеву, И. Федоровой — на Топозере, установить не удастся.

² Принц, стр. 546—547.

³ Беликов, стр. 41.

⁴ Там же, стр. 60—61.

⁵ Там же, стр. 60.

⁶ Там же, стр. 64.

⁷ Там же, стр. 65.

⁸ С. Л. Чудновский. Раскольники на Алтае. «Северный Вестник», 1890, сентябрь, стр. 66—67. Кстати, отметим любопытный факт, сообщаемый В. Майновым в книге «Поездка в Обонежье и Корелу» (изд. 2, М., 1877): «На ночлег расположился я у крестьянина — отставного матроса, который ходил в Японию, а теперь занимается починкой и выделкой мебели и утвари в Ловице на Выгозере» (стр. 215). Речь идет безусловно о матросе — участнике экспедиции Путянина. В. Майнов, которому глушь олонекских лесов кажется несовместимой с новооткрытой Японией, иронически восклицает: «Япония и Выгозеро! Как это клеится!»

В статьях и исследованиях по переселенческому движению XIX века постоянно приводятся сведения о переселенцах в Сибирь, в том числе и на Алтай из северных губерний — Олонецкой, Архангельской, Вологодской, Пермской, Вятской и др. К сожалению, данные здесь обычно не расчленены и затруднительно говорить о каких-то определенных районах как Алтая, так и северных губерний. Однако остается несомненным активное участие крестьян этих районов в переселенческом движении, несколько затихавшем в годы, предшествующие реформе, и возобновившемся с нарастающей силой во второй половине XIX века, когда последствия ее более или менее проявились.

Связи северных губерний с Алтаем и Томским краем подтверждают и позднейшими статистическими и этнографическими исследованиями. Еще А. Принц отмечал, что почти все бухтарминцы — «беспоповцы», т. е. раскольники поморского толка; это же подтверждали Ядринцев, Беликов и другие авторы, вплоть до исследователей 20-х годов нашего столетия. Этнографическое обследование Бухтармы и Уймона, произведенное академической экспедицией 1927 года, привело Е. Э. Бломквист и Н. П. Гринкову к выводу о том, что и в постройках¹ и в одежде² и в говоре³ бухтарминцев выделяются многочисленные элементы, представляющие вспомнить о севернорусских традициях.

Итак, живая связь Алтая с севернорусскими губерниями представляется несомненной. Она составляла определенную традицию, сыгравшую значительную роль и в истории беловодской легенды, и в процессе возникновения «Путешественника», связанного с этой легендой.

* * *

Изучение «Путешественника» и материалов, связанных с крестьянскими попытками искать Беловодье, показывает, что беловодская легенда возникла на почве мечтаний о вольной земле и была крестьянской социальной утопией, выражавшей стремление выйти из-под власти феодального и, вместе с тем, капитализировавшегося общества, надежду на возможность существования вольного уголка земли, островка, не пораженного социальными болезнями, характерными для России, современной создателям и носителям этой легенды. Легенда, подобная беловодской, могла возникнуть лишь в период всеобщего кризиса феодальной системы на почве решительного отрицания возможности дожидаться каких-нибудь улучшений. С другой стороны, она могла возникнуть лишь в условиях устойчивой традиции стихийной колонизации резервных пространств и стихийного переселенчества.

История беловодской легенды показывает, что народная мысль до дна исчерпывает эти возможности резервных пространств: Беловодье перемещалось все дальше и дальше на восток, пока не вошло в соприкосновение с соседними государствами (или встречным потоком колонизации) и достигло северных границ ойкумены. Разумеется, эта мечта о вольной земле обладала всеми качествами, которые были присущи крестьянскому мировоззрению XVIII—XIX веков. Она, прежде всего, негативна по своей природе — ее содержание определяется неприятием определенных сторон ненавистной социальной действительности. Мысль

¹ Е. Э. Бломквист. Постройки бухтарминских старообрядцев. В сб.: «Бухтарминские старообрядцы. Материалы комиссии экспедиционных исследований». Вып. 17. Л., Изд. АН СССР, 1930, стр. 193—312.

² Н. П. Гринкова. Одежда бухтарминских старообрядцев. Там же, стр. 313—396.

³ Н. П. Гринкова. Говор бухтарминских старообрядцев. Там же, стр. 433—460.

создателей легенды не поднимается до создания какой-либо положительной государственной и социальной теории. Освобождение от всего, что веками гнетет, унижает, разоряет, кажется надежной гарантией счастья и благополучия. Жизнь в Беловодье, вероятно, рисовалась как общинно-артельное содружество мелких равных производителей, соблюдающих справедливость. Мы говорим «вероятно», так как сама легенда молчит об этом; предположения наши могут строиться на основе наблюдения над тем, как русский мужик устраивал свою жизнь «без начальства», например, в казачьих районах в первые годы существования казачества или в районах стихийной колонизации, в залесных беспоповщинских скитах и т. д. Этот рай на земле не рисовался подобием небесного рая, обещанного церковью, в котором можно блаженствовать не трудясь. История Бухтармы и Уймона показывает, что искатели Беловодья не боялись труда в самых суровых условиях. Не пугали их и слухи о морозах и землетрясениях в самом Беловодье — лишь бы земля рождала «виноград и сорочинское пшено», которые мыслились как наилучшие, идеальные плоды земледельческого труда.

Негативность и элементарная теоретическая эмпиричность подобного рода легенд особенно хорошо выявляется в свете тех результатов, к которым обычно приводили опыты вольного житья. Даже и в тех случаях, когда «начальство» не склоняло жителей «вольных общин» к подчинению, выделялось кулачество, экономическая, военная или религиозная верхушка, которая запутывала в свои сети и поработала членов общины. Однако познать эту закономерность крестьянского было не в силах. Политическая бесформенность крестьянского мировоззрения, мелкобуржуазная его природа, сплетенность в крестьянской душе трудовых и собственнических начал, обуславливали неспособность массы крестьян подняться выше примитивных уравнилельных представлений. И все же, как подчеркивал В. И. Ленин, именно уравнилельные тенденции крестьянства при всей их исторической бесперспективности были в условиях тогдашней России с ее характерным сочетанием капиталистических порядков с сильнейшими феодальными пережитками в высшей степени революционными. В статье «Сила и слабость русской революции» он писал: «При борьбе крестьян с крепостниками-помещиками самым сильным идейным импульсом в борьбе за землю является идея равенства, — и самым полным устранением всех и всяких остатков крепостничества является создание равенства между мелкими производителями. Поэтому идея равенства является самой революционной для крестьянского движения идеей не только в смысле стимула к политической борьбе, но и в смысле стимула к экономическому очищению сельского хозяйства от крепостнических пережитков»¹.

Легенда о Беловодье была отнюдь не просто фантазией, рожденной пассивной мечтательностью. Она была поэтическим стимулом и санкцией своеобразного антифеодального движения, специфической формой политической борьбы крестьянства с правительством, с общественным строем во всех его проявлениях; формой до предела наивной и трагически бесперспективной, но исторически неизбежной. Кстати говоря, эта форма, сильная полнотой своего отрицания, совершенно исключала и царистские и церковные иллюзии, которые привели в 1905 году тысячи петербургских рабочих к печальному опыту 9-го января, и в этом смысле она сохраняла свою относительную прогрессивность до тех пор, пока, по мере приближения к 1917 году в крестьянском движении не восторжествовали открытые формы прямой политической борьбы с самодержавием.

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 12, стр. 317.

вием и помещичье-капиталистическим строем. При этом относительно прогрессивен был именно процесс неизбежного изживания утопических иллюзий, а не сами по себе эти иллюзии. Потеря веры в существование где-то на краю света вольной земли в сочетании с решительным отрицанием действительности вела прямо к осознанию невозможности жить по-старому и, в конечном счете, к революционной активности.

Все это было бы именно так, если беловодская легенда не была бы отягощена грузом религиозных представлений. Мечта о вольной земле сочетается в ней не только с собственническими идеями, но и с типично старообрядческой реакционной по своей природе мечтой о земле, сохранившей «древнее благочестие». И в этом смысле она является типичным порождением своего времени.

Изучение «Путешественника», истории поисков Беловодья и свидетельств историков, краеведов и этнографов, современников этих поисков, не может не привести к выводу, что соотношение социальных, экономических и религиозных стимулов постоянно колебалось. Вероятно, были группы искателей Беловодья, которыми руководили чисто религиозные побуждения (если считать, что таковые вообще могут существовать вне связи с их экономической и социальной почвой) или, по крайней мере, в сознании которых таковые преобладали. Однако несомненно были и группы, забывавшие о религиозной мотивировке поисков. Чаше всего, очевидно, и то и другое сосуществовало; органически и неразрывно переплетаясь и срастаясь и, вместе с тем, противоборствуя¹. Недаром Бухтарму и Уймон населяли почти исключительно старообрядцы-беспоповцы, а известные Бобровы, возглавлявшие походы 40—60-х годов, были «бегунами». Все это исторически так же не случайно, как и старообрядческие симпатии казаков и известной части переселенческого населения Сибири.

В одном из списков «Путешественника» (и может быть не случайно только в одном) сделана приписка, обнаруживающая, что переписчику было что-то известно о неудачах походов в Беловодье и уже возникла потребность объяснения этого не только географическими, но и религиозными мотивами. В заключительных строках списка ИРЛИ-1 читаем: «Неизлишне считаем и то упомянуть, что в землю это Беловодие только те могут по рассказам одного путешественника достигнуть, которые все-ревностное и огненпальное желание положат вспять не возвратиться» (ср. в легенде о граде Китеже: назад не оборачиваться и ни о чем мирском не думать). Так открывалась возможность объяснить неудачу поисков недостаточной решительностью искавших, их связанностью прошлым, невыполнением ими каких-то религиозных требований. С другой стороны, как мы уже говорили, тот же Хрисанф Бобров, один из самых упорных искателей Беловодья, открыв какую-то затерявшуюся вдаль старообрядческую общину, немедленно покинул ее, как только узнал, что она

¹ Это правильно понял сибирский беллетрист А. Новоселов, автор повести «Беловодье», рисующей борьбу внутри партии «беловодцев», совершающих поход: начетчика Панфила, искателя воли и вольных земель Хрисанфа и бродяги Сеньки Бергала. Слабая сторона повести А. Новоселова — в стремлении объяснить причины поисков не социальными условиями существования крестьянства, а религиозным обетом и инстинктом искания новых земель (что свойственно, впрочем, и некоторым другим сибирским краеведам, например, Ядринцеву). Повесть А. Новоселова публиковалась в Горьковском журнале «Летопись» (1917, № 7—8 и 9—12). Последнее издание: А. Новоселов. Беловодье. Барнаул, Алтайское кн. изд-во, 1957, стр. 50—132. Более известен другой пример использования беловодской легенды в художественной литературе — роман П. И. Мельникова-Печерского, где она вложена в уста странника Стуколова (П. И. Мельников. В лесах. Книга первая. М., ГИХЛ, 1955, стр. 148—156).

признает российские власти. Очевидно, «праведность» в сочетании с подчинением вовсе не устраивала его.

Надо подчеркнуть, что даже в «Путешественнике» Марка Топозерского, выдвигавшем на первый план религиозную мотивировку бегства в Беловодье, нельзя обнаружить ни одного слова, которое напоминало бы об аскетических идеях старообрядчества. Беловодье — не монастырь, не скит, а вольная и плодородная земля; в нем скрываются от начальства, а не от мира, бегут не от людей вообще, а к другим людям, которые живут так, как хотелось бы создателям легенды.

Характерно, что легенда, при всей бесспорной консервативности старообрядчества, не содержит в себе ни грана религиозной нетерпимости, национализма и шовинизма. Рядом с русскими в Беловодье живут люди, говорящие на «сирском» языке, «опоньцы» и «китайцы». Все они мирно уживаются рядом, не мешая друг другу заниматься своим делом, ради которого бежали в Беловодье.

При всем сказанном, ни идеология «бегунов», ни беловодская легенда не были проявлениями «народного фурьеризма», как это утверждал известный народнический теоретик И. Юзов¹. Они выросли не на почве ученого либерализма, пытавшегося преобразовать мир при помощи прекраснотушной идеи, а на почве народного отчаяния и радикализма, классовой ненависти, полного отрицания возможности сосуществовать с угнетателями и трагически наивной веры в то, что дурные закономерности феодально-капиталистической действительности не успели еще овладеть всем миром.

Мы еще раз упомянули нашу легенду в одном ряду с учением «бегунов», как делали уже неоднократно. Однако это ни в коей мере не значит, что беловодская легенда была специфической «бегунской» легендой. Какую бы роль в ее развитии «бегуны» ни играли, она несомненно имела значительно более широкое распространение. В пользу этого говорит и участие в поисках Беловодья сотен людей, по-видимому, никакого отношения к секте не имевших, и сама возможность авантюры Аркадия Беловодского, и, наконец, походы уральских «никудышников», и многое другое.

Очевидно, легенда о Беловодье имела общерусский характер и распространение, и в то же время была особенно популярна среди старообрядцев — беспоповцев, причем сыграла видную роль в развитии «бегунства» — крайнего, радикального его ответвления.

Анализ легенды, социальной и исторической почвы, на которой она возникла, дает нам возможность в заключение высказать некоторые соображения о времени ее сложения и наметить этапы ее развития.

Легенда о Беловодье в том виде, в каком мы ее знаем, могла возникнуть только после присоединения первоначального Беловодья — Бухтармы и Уймона — к России (т. е. после 1791 года). Вместе с тем нет основания считать, что процесс сложения легенды был очень длительным. Самый ранний документ, связанный с легендой, — заявление, сделанное Бобылевым в Министерство внутренних дел в 1807 году, — свидетельствует о том, что легенда уже существовала, однако, правительству еще ничего достоверного о ней не знало.

Первые сведения о более или менее массовых поисках Беловодья проникают в официальные документы в 1825—1826 годах. Нет оснований считать, что это и были действительно первые походы «беловодцев», базировавшихся в Бухтарме, сборном пункте большинства дальнейших поисков, однако, вполне вероятно, что до этого времени таких попы-

¹ Юзов, 1881, стр. 116 и 117.

ток было еще сравнительно немного. Следовательно, можно предположить, что легенда, а с ней, очевидно, и «Путешественник» возникли в конце XVIII — начале XIX века (1791—1825 годы). Не случайно именно в эти десятилетия переживает особенный расцвет секта «бегунов»; в это время она проникает в Сибирь. Именно к концу этого тридцатилетия, в 20—30-е годы, 15 лет проводит на Топозере крупнейший деятель «бегунства» XIX века Н. С. Киселев.

Соблазнительно было бы сделать еще одно сопоставление — к 1791 году относится не только присоединение Бухтармы, но и указ Екатерины II «О установлении дипломатических сношений с Японией», сыгравший видную роль в истории попыток «открыть» эту загадочную страну. За ним последовала экспедиция А. Лаксмана (1792—1793 годы), затем (после перерыва в несколько лет, падающих на царствование Павла), в 1803 году, — решение Комитета министров о торговле с Японией, письмо Александра I к японскому императору и неудачное посольство Н. Резанова, попавшего на несколько лет в плен к японцам. Известно, что после ряда инцидентов и столкновений, в 1825 году сегунат издал наиболее суровую изоляционистскую инструкцию, прекратившую почти до середины XIX века попытки ликвидировать замкнутость Японии. Однако нет оснований решительно утверждать, что в конце XVIII — начале XIX века уже вполне сложился «апоньский» вариант беловодской легенды. В документах Томского губернского архива, изученных Д. Беликовым, не упоминается Япония; реальные поиски шли в самых различных направлениях. С другой стороны, наиболее напряженные поиски Беловодья относятся к 50—80-м годам; к этому же и несколько позднему времени приурочиваются и списки «Путешественника» (МП, ИРЛИ-1, 2 и 3), на которые мы опирались, изучая «апоньский» (т. е. тихоокеанский, островной) этап развития легенды и наиболее решительные попытки ликвидировать изоляцию Японии, закончившиеся, наконец, успехом. В эти годы наибольшее количество русских судов побывало в Тихом океане (в первой половине века русские мореплаватели совершили около 20 кругосветных плаваний), наибольшее количество русских матросов насмотрелось с их бортов на загадочные японские берега. Поэтому «апоньский» вариант мог сложиться с равным успехом и в это время. Вероятнее всего он постепенно формировался в процессе накопления слухов и впечатлений от освоения Курил, Сахалина и поисков Японии, тянувшихся с начала XVIII до середины XIX века. Недаром уже в 1838 году в Семенове был арестован «подданный японского государства», в 1869 году Аркадий объявляет себя Беловодским и в его грамотах неизменно фигурирует Япония, а уральский казак В. Барышников уже в начале 70-х годов пытается искать южный морской путь в Беловодье.

Мы можем не только установить примерное время возникновения беловодской легенды, но и выяснить, на какие десятилетия падает период ее наибольшего распространения и популярности и, наконец, спада и деградации. Активность поисков Беловодья в 50—80-е годы и успешность авантюры Аркадия Беловодского в 60—80-е годы, необходимым условием которой была общеизвестность легенды, наконец, отнесение двумя севернорусскими списками путешествия Марка Топозерского в Беловодье к 7382 (1874) году заставляет нас считать 50—80-е годы периодом наиболее активной жизни беловодской утопии в сознании известной части русского крестьянства. Недаром в это время она активно варьируется и в географическом отношении и по содержанию (легенда о Беловодье с царем Константином, легенда о Белогорье и т. д.).

Экспедиция уральских казаков в 1898 году и затем их поездка к Л. Толстому в 1903 году были началом заключительного этапа жизни легенды. В условиях зреющей революции легенда уже не могла играть в народной жизни никакой роли, кроме реакционной и консервативной. Недаром и статья А. Белослюдова 1912 года и записи этнографической экспедиции 1927 года знакомят нас не с самой легендой о Беловодье, а с рассказами о том, как его искали и не нашли, причем в 1927 году эти рассказы записывались уже только от старшего поколения.

Характерно, что на заключительном этапе параллельно с ними появляется и рассказ о том, как Беловодье нашли, но «святые» жители его не взяли к себе пришедших грешников. Эволюция легенды в этом направлении, по-видимому, так и не завершилась. Общее для всего русского крестьянства изживание социально-утопических иллюзий в десятилетие, предшествовавшее Октябрьской революции, вело к выработке революционных представлений, религиозная же обусловленность проникновения в Беловодье могла привести только к одному результату — к превращению беловодской легенды в сказание о «сокровенной обители» (типа китежской, млевской и т. д.), к окостенению легенды, выветриванию из нее социальных элементов. Великая Октябрьская социалистическая революция и последующая коллективизация и культурная революция на селе окончательно превратили легенду о Беловодье в страницу истории русского крестьянства, яркую, поэтическую, трогательную, наивную и трагическую.

* * *

Утверждая, что легенда о Беловодье возникла в конце XVIII — начале XIX века, мы не считаем вместе с тем, что у нее не было никаких предшествований, либо сама она не могла существовать в каких-то формах до этого времени. Говоря о возникновении легенды, мы имеем в виду приобретение ею всех тех особенностей, которыми она отличалась в конце XVIII — начале XX века.

Одновременно с беловодской, бытовали и другие утопические легенды («каспийская», о «реке Дарье», о «городе Игната», «китежская» и др.). В некоторых из них были особенно сильны религиозные элементы, другие приближались к легендам о богатых землях. Каждая из них нуждается в специальном исследовании и только после этого можно будет сказать, как они располагались во времени и какое влияние оказывали друг на друга. Сейчас же необходимо отметить, что легенда о Беловодье относится к группе социально-утопических легенд об отдаленных вольных землях типа легенды о «городе Игната», о «реке Дарье» и т. д. Легенды этой группы отличаются от легенд исторического характера (типа «новгородской»¹, «Берендеевой» и др.) тем, что в них утверждается существование в настоящем «вольной земли», в которую можно уйти, и от легенд о сокровенных городах или монастырях тем, что в них не выдвигается никаких религиозных условий достижения этой земли (достигнуть могут только безгрешные), хотя облик самой «вольной земли» не лишен и здесь известных религиозных черт (это одновременно и «праведная» земля). Не исключено, что отдельные легенды на каких-то этапах развития получали различное толкование, могли переходить из одной группы в другую.

В памятниках древней русской письменности легко отыскать свидетельства того, что легенды о вольных, богатых, праведных, идеальных

¹ К. В. Чистов. Народная поэсска И. А. Федосова. Петрозаводск, 1955, стр. 201—209.

землях (т. е. утопические легенды) издавна бытовали на Руси. Еще в XIV веке в послании архиепископа новгородского Василия Калики к тверскому епископу Федору обсуждался вопрос о «мысленном» и «сущем» рае. Василий утверждал существование земного рая, который можно увидеть, в который можно проникнуть, и ссылался при этом на неких новгородцев, достигших его во время одного из своих путешествий.¹ На протяжении ряда столетий большой популярностью пользовалось «Сказание об Индийском царстве», восходящее к популярному в Европе «Посланию пресвитера Иоанна» и оставившее заметный след в устной традиции.² Издавна переписывались и распространялись такие памятники, как «Космография» Козьмы Индикоплова, «Хождение игумена Даниила», «Александрия» Псевдо—Каллисфена, поддерживавшие представления о существовании подобной страны где-то на востоке и рая где-то за морем, за пределами обитаемой земли («Хождение Зосимы к рахманам», «Слово о Макарии» и др.³). Вместе с тем, на протяжении XVI—XVIII веков непрерывно возникали специфические легенды о существовании за пределами освоенных земель (в Сибири, Монголии, на Дальнем Востоке, на Камчатке, на Курилах, на Сахалине, в Японии) каких-то чудесно богатых и, вместе с тем, вольных, дальних от «начальства» мест (Мангазея, р. Нерога, Погыч, Анадырь, земли в долине Амура, «земля Андреева», «серебряные и золотые острова», земля Гамы, Еркеть и т. д.). Их предшественниками были сказание «О человеках неизвестных в восточной стороне»⁴, легенды о «земле бородатых людей» и «зеленой земле», унаследованные русскими промысленниками и землепроходцами от сибирских народностей. Параллельно с устными слухами и легендами, вероятно, уже в XVI и, наверняка, в XVII веке существовали «скасники» и «дорожники», т. е. письменные описания маршрутов и путей в эти чудесные края. Ранний образец такого маршрута («подорожника» или «дорожника»), в котором причудливо сочетается реальное и фантастическое, достоверное и легендарное, дошел до нас в переводе С. Герберштейна, побывавшего в России в 1516—1518 и 1526—1528-е годы.⁵ В XVII веке

¹ Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV—начала XVI века. Изд. Музея истории религии и атеизма АН СССР, М.—Л., 1955, стр. 35—37.

Здесь отмечается связь Василия Калики со стригольниками — новгородским посадским религиозно-общественным движением XIV века. См. также: Истоки русской литературы. Т. II, ч. I. М.—Л., 1945, стр. 125—127. Западные параллели приводились А. Н. Веселовским («Сборник ОРЯС», т. 53).

² М. Н. Сперанский. Сказание об Индийском царстве. Изв. ОРЯС, т. III, кн. 2, 1930; его же. Индия в старой русской литературе. С. Ф. Ольденбург. К 50-летию научно-общественной деятельности. Л., 1934, стр. 463—470.

³ Ср. также в «Хождении игумена Даниила» описание горы Хеврон.

⁴ Д. Н. Анучин. К истории ознакомления с Сибирью до Ермака. Древнее русское сказание «О человеках неизвестных в восточной стороне». Древности. Тр. Моск. археолог. о-ва, т. XIV, 1890, стр. 227—313; А. Н. Пыпин. Первые известия о Сибири и русское ее заселение. «Вестник Европы», VIII, 1891, стр. 742—789.

⁵ S. Herberstein. Moskoviter wunderbare Historien. Basel, 1548. Русский перевод: С. Герберштейн. Записки о московских делах. СПб., 1908. В недавнее время вышли: М. О. Косвен. Материалы к истории ранней русской этнографии (XII—XVII вв.). В кн.: «Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии». Вып. I. М., 1956, стр. 31—38 (Тр. ин-та этнографии АН СССР). Ср. Д. М. Лебедев. География в России в XVII веке. М., 1948.

Традиция «дорожников» сказывается и в описаниях, приложенных к первому русскому атласу — «Книге большого чертежа» (1552—1627 годы). Все они сообщают сведения об определенных путях передвижения и каждый раз начинают описания от Москвы, совсем как наш «Путешественник» в пяти из семи известных списков (см. Бондарский, указ. соч., стр. 69—71).

традиция «скасок» и «дорожников» была уже настолько популярна, что появилась почва для возникновения пародий на «дорожник» в утопическую страну необыкновенного благоденствия — «Сказание о роскошном житии и веселии»¹, которое заканчивается словами: «А прямая дорога до того веселья от Кракова до Аршавы и на Мозовшу, а оттуда на Ригу и Ливлянд, оттуда на Киев и на Подолеск, откуда на Стеколю и на Корелу, оттуда на Юрьев и ко Брести, оттуда к Быхову и в Чернигов, в Переяславль и в Черкасской, в Чигирин и Кафимской. А кого перевезут Дунай, тот домой не думай.

А там берут пошлины небольшие: за мыты, за мосты и за перевозы — с дуги по лошади, с шапки по человеку и со всего обозу по людям.

А там кто побывает, и тот таких роскошей век свой не забывает»².

Одним словом, бесспорно, что и легенда о Беловодье и «Путешественник» Марка Топозерского (Михаила) связаны с определенной традицией, получавшей на протяжении веков многообразное устное и письменное выражение и закрепление. Однако мы не углубляемся во все эти вопросы, так как у нас нет никаких оснований говорить о прямом влиянии какой-либо легенды, либо какого-нибудь определенного литературного памятника на беловодскую легенду и «Путешественник». Указывая на «соседей» или «предшественников», мы в большей степени имеем в виду не выяснение их литературной истории, а демонстрируем устойчивость тех социальных и психологических оснований, на которых они возникли. Подчеркнем еще раз, что и легенда о Беловодье и «Путешественник» накрепко связаны с совершенно определенным периодом истории русского крестьянства (XVIII и, особенно, XIX век), с конкретными обстоятельствами и фактами этого периода, со всем строем мировоззрения определенной части русского крестьянства этого времени. Поэтому каковы бы ни были возможные идеологические и поэтические воздействия, влияния, переклички, аналогии — история самой легенды в том виде, в каком она нам известна, представляет нам редкую возможность выяснить конкретные причины и обстоятельства ее возникновения, развития и изживания.

¹ Опубликовано впервые в «Памятниках старинной литературы». Вып. 2. Под ред. Н. И. Костомарова. СПб., 1860, стр. 457—458. Новейшее выверенное и комментированное издание — Русская демократическая сатира XVII века. Подготовка текстов статьи и коммент. чл.-корр. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1954, стр. 39—42 и 239—241.

² Адрианова-Перетц, указ. соч., стр. 42. Ср. народные пародии на страну «молочных рек и кисельных берегов» (Аарне-Андреев, № 1930; Bolte-Polivka, III, 158—159; Афанасьев, № 2312 (425) и др.).

Т. И. ВЯЗИНЕН

НОВЫЕ СВЕДЕНИЯ ОБ А. И. ПЕРТТУНЕНЕ

Во время третьей поездки в северную Карелию Э. Леннрот прибыл 25 апреля 1834 года в д. Ладвозеро (ныне район Калевалы), где впервые встретился с одним из выдающихся исполнителей карельских рун — Архипом Ивановичем Перттуненом. Три дня сказитель пел Э. Леннроту, но репертуара своего не исчерпал. Обстоятельства сложились так, что Леннрот должен был ехать дальше и не смог задержаться в доме Архипа.

Вслед за Леннротом от А. И. Перттунена руны записывали финский фольклорист-собирающий И. Каян (1836 год) и М. Кастрен (1839 год). Всего от него записано 4124 стиха, что составляет примерно третью часть первого издания «Калевалы». Значительная часть репертуара сказителя известна русскому читателю по сборнику, составленному В. Я. Евсеевым¹.

Все исследователи отмечали высокую художественность рун А. И. Перттунена². Однако при всем внимании к его творчеству до настоящего времени даты его жизни оставались не уточненными. Имеется лишь упоминание Леннрота о том, что в 1834 году Архипу Ивановичу было 80 лет, поэтому предполагали, что он родился в 1754 году. Годом смерти рунопевца считали 1840 год.

В Архангельском областном государственном архиве³ сохранились так называемые книги исповедовавшихся, т. е. книги, куда ежегодно записывались имена прихожан, проходивших исповедь.

Среди исповедовавшихся жителей д. Ладвозеро встречается Архип Иванов, перечисляются все члены его семьи: мать («вдова Екатерина»), сестры Соломония и Мария, сыновья — Матвей и Михаил. Запись о составе членов семьи Архипа Иванова полностью совпадает с данными о семье Архипа Перттунена, содержащимися в финляндских источниках⁴.

¹ Избранные руны Архипа Перттунена. Перевод, вступит. статья и примеч. В. Евсеева. Петрозаводск, 1948.

² F. Ohri. Kalevala kansanrunoelmana ja kansalliseepoksena. Helsinki, 1909; W. Steinitz. Der Parallelismus in der finnisch — karelischen Volksdichtung. Untersucht an den karelischen Sängers Arhippa Perttunen. FFS, 1934, № 115.

³ Район Калевалы — родина А. И. Перттунена — по старому административному делению входил в состав Архангельской губернии.

⁴ Suomen kansan vanhat runot. I—XIII. Helsinki, 1908—1948; т. I, кн. 4, стр. 1154—1155; 1079—1080.

Из сопоставления имеющихся данных видно, что Архип Иванов не кто иной, как А. И. Перттунен, названный по имени отца — Ивановым, что в церковных книгах встречалось часто.

Впервые Архип Иванов в книги исповедовавшихся занесен в 1793 году, когда ему было 24 года. Последний раз его имя в них встречается в 1841 году. Следовательно, А. И. Перттунен (Архип Иванов) родился в 1769 году, а скончался либо в 1841 году, после исповеди, либо в 1842 году, до исповеди.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Стр.

М. Ф. Пахомова. Современность в карельской прозе (проблема конфликта и героя)	3
Э. Г. Карху. «Карельская тема» в творчестве некоторых финляндских и советских писателей	20
В. Я. Евсеев. Колыбельные песни карел и других прибалтийско-финских народов	37
Д. М. Балашов. Постановка вопроса о балладе в русской и западной фольклористике	62
В. Я. Евсеев. Карельская баллада о гибели влюбленных	80
Д. М. Балашов. «Василий и Софья» (баллада о гибели влюбленных)	92
В. Я. Евсеев. Карельские сказки и пересказы былии об Илье Муромце	107
К. В. Чистов. Легенда о Беловодье	116
Т. И. Вайзинен. Новые сведения об А. И. Перттунене	182

Редактор А. В. Щемелева
Технический редактор Л. В. Шевченко
Корректор Суйкканен М. М.

Сдано в набор 5/IV-62 г. Подписано к печати 30/VIII. Е—00134. Бумага 70×108¹/₁₆. 11,5 печ. л. 15,75 усл. печ. л. 16,03 уч.-изд. л. Тираж 500 экз. Заказ № 441. Цена 1 руб. 12 коп.

Карельское книжное издательство
Петрозаводск, пл. им. В. И. Ленина
Сортавальская книжная типография Полиграфиздата Министерства культуры
Карельской АССР, Сортавала, Карельская, 42.