

форме и мере учета этих факторов. Поэтому нам представляется, что важнейшей предпосылкой повышения практической отдачи этнографических исследований сельских поселений должно стать накопление фактических знаний не только о традиционных, но и о новых сторонах жизни советского села. Вероятно, следующим шагом в этом направлении могло бы стать участие этнографов в разработке на типологической основе общих принципов целенаправленного развития сельских поселений применительно к условиям этнических территорий различного таксономического уровня, к стадиям развития межнациональных отношений и других этнических процессов. Такая работа, как нам кажется, могла бы способствовать и решению собственно этнографических задач, стимулировала бы развитие теории современных этнокультурных и этносоциальных процессов.

Ю. И. Юдин

ФАНТАСТИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ РУССКОЙ БЫТОВОЙ СКАЗКИ

Происхождение отдельных тематических групп бытовых сказок в русской фольклористике редко было предметом специального изучения. В этом отношении посчастливилось лишь одной разновидности бытовых сюжетов, так называемым сказкам о судьбе. Выяснению их истоков посвящены в значительной своей части крупные, широко известные работы А. А. Потебни и А. Н. Веселовского¹, а также монография А. И. Сонни «Горе и Доля в народной сказке» (Киев, 1906). Менее значительные труды на ту же тему так или иначе соотносятся с наблюдениями и выводами, полно и последовательно представленными в исследованиях названных авторов.

Проблема происхождения бытовых сказок зачастую вообще не осознавалась как научная. Этот вид сказки сплошь и рядом воспринимался как реалистический², отсюда следовало, что его коллизии почерпнуты из непосредственных жизненных впечатлений. В свете современных достижений сказковедения подобные представления выглядят чрезвычайно наивными. Сказка питается традицией, история которой насчитывает даже не столетия, а тысячелетия. Это относится и к русским сказкам о Горе и Доле, о которых идет речь в настоящей статье. Мы ограничиваемся по преимуществу русской сказкой не по каким-то принципиальным соображениям, окончательные выводы при изучении сказки могут быть получены лишь при сопоставлении сказочных сюжетов в международном масштабе. Но прежде чем сопоставлять сказочный материал в таком плане, следует досконально изучить его в национальных границах, чтобы ясно представлять себе, что с чем и каким образом мы будем в дальнейшем сравнивать.

В статье рассматриваются сказочные типы 735 (Две доли) и 735А (Горе (Нужда)) по указателю сюжетов восточнославянской сказки³.

¹ *Потебня А. А.* О Доле и сродных с нею существах.— *Древности. Труды Московского археологического о-ва.* Т. I. М., 1865—1867, с. 153—196; *Веселовский А. Н.* Судьба-Доля в народных представлениях славян (гл. XIII работы: «Разыскания в области русского духовного стиха»).— *Сборник отделения русского языка и словесности Академии наук.* СПб., 1889, т. XLVI, с. 173—260; *его же.* К развитию народных представлений о Доле (гл. XXIII той же работы).— Там же, Т. LII, № 6, в. 6. СПб., 1891, с. 167—183; *его же.* Несколько новых данных к народным представлениям о Доле.— *Этнографическое обозрение*, 1891, кн. IX, с. 20—28.

² Бытовые сказки рассматриваются как «реалистические сказки», например, в учебнике Ю. М. Соколова. См.: *Ю. М. Соколов.* Русский фольклор. М., 1941, с. 335—342.

³ Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка/Составители Барга Л. Г., Березовский И. П., Кабашников К. П., Новиков Н. В. Л.: Наука, 1979, (Далее Ук.).

Необходимость повторного обращения к этим сказкам объясняется тем, что до сих пор далеко не все существенные стороны сюжетов, мотивов и отдельных образов попали в поле зрения исследователей. Сопоставление их даст возможность по-иному, нежели в предшествующих работах, осветить вопрос об истоках сказочной фантастики.

Горе и Долю А. А. Потевня представлял древними персонажами славянской мифологии. А. Н. Веселовский рассматривал их как образцы-представления, возникшие на путях эволюции идеи врожденной судьбы, берущей начало в родовом культе предков. И наконец, А. И. Сонни считал эти образы заимствованными, вошедшими в восточнославянский фольклор из сфер иной национальной культуры.

Ограничиваясь почти исключительно материалами русской сказки, выделим тот комплекс отличительных черт, который составляет специфику сказочных образов. Как неоднократно отмечалось, Горе и Доля (их могут называть также Участью, Счастьем, а Горе — Нуждой и т. п.) представляют собой автономные, обычно человекоподобные существа, наделенные волей, самостоятельными и активными. Человек встречается со своей Долей, требует от нее помощи, бьет ее и т. п. Горе живет вместе с человеком, разговаривает с ним, вмешивается в его дела и проч. Встречается Горе человеку на дороге и пристает к нему⁴, поселяется в его доме незамеченным (Аф., примеч. 574). Для того чтобы перевести добро, Нужда должна проникнуть внутрь того предмета, который представляется ценным его обладателю. Об этом недвусмысленно говорится в варианте из сборника Н. Е. Ончукова (Онч. 249): «Пожалел Степан Ивана и пошел домой; Иван хлоп ему в ноги: «Прости меня грешного, я выкопал нужду, хотел на тебя напустить, а она ко мне пришла». — Да, значит, она у тебя везде забралась?» — Да везде и в скота, и в дом, и в деньги, за печку и за ту села; што поделать? — Иван вынял киску денёг, высыпал и говорит: «Деньги мои, а кошелек пустой твой будет, хоть пустой, да не с нуждой». Нужда выскочила из-за печки, заскочила в кошелек и кричит: «Я и здесь есь! Я и здесь!» Поэтому Горе не случайно поселяется в доме мужика и побуждает его пропивать добро (Аф. 303, Тамб. 23). Эта форма разорения более поздняя и «реалистически» приближенная к быту. Но и здесь характерно не то, что мужик не может ничего противопоставить настойчивости, с которой Горе каждый день зовет его в кабак (эта податливость мужика в сказке не мотивирована и с точки зрения реалистического восприятия не оправдана), а именно то, что оно засело в его доме и истокает богатство. Оно делает это и тогда, когда о его существовании не догадываются (Аф., примеч. 574). А. И. Сонни считал связь Гора с печью случайной и упрекал А. А. Потевню и А. Н. Веселовского в том, что они придают ей значение, опираясь всего лишь на один сказочный случай (Аф., примеч. 574)⁵. Однако ончуковский вариант, опубликованный после выхода оспоренных А. И. Сонни работ, подтверждает, что эта связь имеет некий смысл и специально подчеркивается. Далее, Горе можно уловить в какой-то замкнутый объем. Так мужик заманивает Нужду в карман и перевязывает карман ниткой, заколачивает в гробик, заманивает в кошелек (Онч. 249); запирает в сундук (Аф. 304); оставляет в земляной яме и заваливает ее камнем; забивает клиньями во втулке колеса (Аф. 303); завязывает в корчаге жениным сарафаном (Аф., примеч. 574); сажает в кобылью голову (Эрл. 21); забивает в ступице и завязывает в сумке (Тамб. 23); заколачивает в гробу (Леон. 67)⁶. После этого Горе зарывают в землю

⁴ Народные русские сказки А. Н. Афанасьева в трех томах. М., 1957, № 303 (далее Аф.); Ончуков Н. Е. Северные сказки. — Записки Русского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1909, т. XXXIII, № 249 (далее Онч.); Эрленвейн А. А. Народные сказки, собранные сельскими учителями. М., 1963, № 21 (далее Эрл.); Сказки и предания Северного края. Запись, вступительная статья и комментарии И. В. Карнаутовой. М.—Л., 1934, № 67 (далее Кари.); Тамбовский фольклор. Тамбов, 1941, № 23 (далее Тамб.). Здесь и далее дана не сводка вариантов, а наиболее характерные примеры.

⁵ Сонни А. И. Горе и Доля в народной сказке. Киев, 1906, с. 33—34.

⁶ Леонтьев Н. П. Печорский фольклор. Архангельск, 1939 (далее Леон.).

или топят; завязанное в сумке несут в лес и вешают на дубу (Тамб. 23). Соответственно Горе может по своему усмотрению уменьшаться в размерах и проникать в столь малые вместилища («я хоть в какую щель забьюсь»,— Аф. 303). Для того чтобы человек не мог уйти от него, Горе прыгает ему на спину, на плечи, садится на шею (Аф. 303, Онч. 249, Эрл. 21, Леон. 67, Тамб. 23). Горе бывает невидимо и человек лишь слышит его голос («А я живу невидимкою»,— Аф., примеч. 574).

Свою Долю бедняк находит у ручья, спящей под березою (Шаст., с. 157)⁷. Она спит под кустом (Аф. 304); в чистом поле под березою, в тесовой кровати, на перине, под собольим одеялом (Карп. 37). Доля в «липовом кусте играет в дудку» (Госп. 21)⁸, «у моря лежит под калужинной» (Госп. 22, калужина — пень, корень, сук). Наконец, Участь в виде молодой женщины пирует где-то далеко в богатом трехэтажном доме с любовником (Сок. 54)⁹. Во всех этих случаях Доля похожа на человека: она выглядит, как мужик (Аф. 304, Шаст., с. 157), женщина (Сок. 54, Карп. 37); Доля может также иметь зооморфный вид. Так, в сказке М. М. Коргуева Счастье бедного брата находится далеко в нехоженном дремучем лесу, в дупле самого толстого из девяти дубов, в ящике. Этот ящик нельзя открывать по дороге: в нем сидит живая уточка, которая и есть Счастье бедняка (Корг. 9)¹⁰; в другом варианте дуб стоит у озера и уточка сидит в дупле, ящичка нет (Корг. 20). Поскольку во втором варианте изложение событий в этой части более схематичное, первый вариант может считаться для сказочника исходным. Доля богатого обычно трудится на него. Внешне она представляется человекоподобным существом. У М. М. Коргуева (Корг. 9) она так похожа на богатого, что бедняк принимает ее за своего брата. Чтобы заставить Долю служить себе, бедняк отыскивает и бьет ее (Аф. 304, Сок. 54, Карп. 37, Госп. 22, Шаст., с. 157). По отношению к бедняку Доля выступает дарителем. Она дает ему курочку, несущую золотые яйца (Сок. 54), скатерть-самобранку, чудесный кошелек, сумку с Недоумками-работниками и т. п. (Карп. 37, Госп. 22), совет (Аф. 304, Госп. 21, прилож. II, с. 597), кошелек с заржавленным пятакон (Шаст., с. 157). В сказках М. М. Коргуева Доля и ее возможный подарок сливаются в один образ чудесной утки, которая приносит власть и богатство, дар прозорливости тому, кто ее съест.

Горе и Доля не олицетворяют собой судьбу как таковую, если под судьбой понимать predetermined будущее, изменить которое человек бессилён. Доля может помочь бедняку выбиться из нужды, но она ленива, ничего не делает, чтобы отвести от него беду. Тогда мужик жестоко наказывает свою Долю, и она вынуждена помогать ему. Точно так же, перехитрив Горе, можно избавиться от него, что и делает бедняк. С другой стороны, благотворная или вредоносная роль Доли и Горе не закреплена за ними твердо и неизменно: Доля (Счастье) своим бездействием доводит до нужды; Горе, напротив разорив бедняка, решает помочь ему разбогатеть, чтобы снова прожить в кабаке дарованное богатство. Оно указывает на клад в поле (Аф. 303). Следовательно, роли, которые играют в сказке Доля и Горе, до известного предела совпадают. Это позволяет предполагать, что образы могут иметь общие истоки. Рассмотрим сходство образов под этим углом зрения.

Прежде всего обращает на себя внимание соотносительность Гора и Доли с традиционными образами волшебной сказки. Не разграничивая сказки бытовые и волшебные, на это обратил пристальное внимание А. И. Сонни. Он, в частности, указывал на то, что в сказках, контаминированных, присоединяющих волшебный сюжет к бытовому началу «Доля дарит бедняку какой-нибудь волшебный предмет, от которого он

⁷ Шастина Е. И. Сказки и сказочники Лены-реки. Иркутск, 1975.

⁸ Сказки Филиппа Павловича Господарева. Запись текста, вступительная статья и примечания Н. В. Новикова. Петрозаводск, 1941 (далее Госп.), Приложения II. Там же. Варианты без нумерации указаны по начальной странице (далее Госп. приложения II).

⁹ Соколовы Б. М. и Ю. М. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915 (далее Сок.).

¹⁰ Сказки М. М. Коргуева. Записи, вступительная статья и комментарии Нечаева А. Н. Кн. 1, 2. Петрозаводск, 1939 (далее Корг.).

чудесным образом богатеет»¹¹. Речь идет, следовательно, о волшебном средстве или помощнике. В русских сказках это те дары Доли, о которых говорилось выше. Дарителями и волшебными помощниками одновременно в волшебной сказке могут выступать животные. «Благодарные животные вступают в сказку как дарители и, предоставляя себя в распоряжение героя или дав ему формулу вызова их, в дальнейшем действуют как помощники»¹². В этой связи интересна отмеченная А. И. Сонни особенность украинских народных рассказов и сказок: Доля в них часто является в виде животного (мышь, утка, гадюка, кошка, щенок, и т. п.)¹³. Встречается (хотя и редко) Доля — животное и в русских сказках подобно упоминавшейся уточке в вариантах М. М. Коргуева.

Что касается Горя, то А. И. Сонни отмечает общность мотивов поимки и удержания в каком-то замкнутом объеме духа в волшебной сказке и Горя в бытовой. «В малорусских вариантах, — пишет он, — Злыдней засаживают в „боклаг“ или бочку. Таким же образом в арабской сказке про рыбака и духа (из сборника „1001 ночь“) злой дух заключен в небольшой медный сосуд; а в немецкой сказке у Гриммов он заперт в бутылочке»¹⁴. Сказанное здесь о сказках других народов может быть повторено и по отношению к сказке русской. Правда, заключение злого духа в бутылку и т. п. не характерно для русской волшебной сказки, но в сказках легендарных мы встречаем, например, мотив ловли солдатом чертей в ранец, суму (Ук. 330В) и т. п. В одном из вариантов сказки о Горе мужик ловит Нужду именно в бутылку¹⁵. В сказках о животных подобный мотив встречается, например, в сюжете «Старая хлеб-соль забывается» (Ук. 155): мужик прячет в мешок волка или медведя, укрывая их от охотников. Когда те вылезают и начинают угрожать спасителю, лиса хитростью заставляет их снова залезть в мешок, помогая мужику расправиться с ними. Сопоставление с анималистической сказкой тем интереснее, что в ней нет еще другого характерного для волшебной и бытовой сказки элемента: уменьшения пойманного (смерть, дух или Горе) в размерах, соответствующих месту будущего заключения, хотя намек на это уже имеется (Лиса притворно удивляется тому, как большой зверь мог залезть в маленький мешок, и глупое животное демонстрирует, как оно это сделало). Сравнение с анималистической сказкой не случайно. В западных вариантах «Unsaelde в немецком мейстерзанге, Беда в польской сказке у Балинского, Злыдни в Малорусских сказках попадают в плен благодаря ущемлению рук»¹⁶ подобно сказочным медведю, волку или черту (Ук. 38, 151, 1159). «Упомянутые злые духи, — пишет далее А. М. Сонни, — попадают в столь малые сосуды благодаря своей способности сокращать свой объем до минимальных размеров. Этим уменьшением они хвастаются и готовы при случае его показать. Это самое качество приписывается и демону несчастья»¹⁷. Если в волшебной сказке могут уменьшаться в объеме вредносные персонажи, то тем же свойством наделены и опоэтизированные герои. Так, Финист ясный сокол прячется, обратившись перышком, в коробочку (Ук. 432); герой сказки бывает обращен в булавку (например, Аф. 138, 142, 232, 236), героиня спасается от Яги в венике (например, Аф. 114) и т. п.

Исследователь указывает далее на общесказочный характер утопления пойманного «демона несчастья»¹⁸. Справедливо указывает он и на то, что мотив освобождения Гора завистником бедняка сопоставим с эпизодами волшебной сказки¹⁹. Здесь следует сказать также о том, что

¹¹ Сонни А. И. Указ. раб., с. 12.

¹² Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, с. 138.

¹³ Сонни А. И. Указ. раб., с. 9—11.

¹⁴ Там же, с. 36.

¹⁵ Сказки Куприяники. Запись сказок, статья о творчестве Куприяники и комментарии А. М. Новиковой и И. А. Оссовета. Воронеж, 1937 (далее Купр.).

¹⁶ Сонни А. И. Указ. раб., с. 36.

¹⁷ Там же, с. 37.

¹⁸ Там же, с. 38.

¹⁹ Там же, с. 41.

такое освобождение заключенного чудища (леший, медный лоб и т. п.) может иметь в волшебной сказке своим следствием помощь избавителю со стороны освобожденного (Ук. 502. Медный лоб). Столь же близки в сказках о Горе и волшебных сюжетах мотивы насильственного преследования человека сказочным существом, оседлавшим его плечи или шею. Так девица, спасенная солдатом из огня, обернувшись змеей, обвивает трижды его шею. «Вот делать нечево, не отбыть от ее, уж с ней и поеау. Переехау перелесок до жила, и просит он у хозеина чайку попить и пообедать. Вот про нево самовар зготовили и обед, что ему требовалось. Она с ним в одной чашке, с ним пьёт и есь», — говорит сказочник о приключениях своего героя (Сок. 140). Мы видим ту же общность мотивов, которую отмечали и выше. Нельзя согласиться с А. И. Сонни в том, что перед нами «не исконная его («демона несчастья» — Ю. Ю.) черта, а перенесенная; она изображает только одно его качество — его неотвязчивость»²⁰.

После обширных и убедительных сопоставлений сказок о Горе и Доле с волшебными вызывают недоумение выводы А. И. Сонни в духе компаративизма: «Представление о личной, индивидуальной Доле выросло из римских верований, и образ Доли бодрствующей и Доли спящей основан на метафоре, свойственной латинскому языку»²¹. «...Рассказ “о пойманном и вновь освобожденном горе” по материальному содержанию своему не оригинален, а состоит почти весь из мотивов заимствованных...»²² и далее «...Ядро рассказа ведет свое начало из античной древности и, быть может, основано на метафорическом выражении, свойственном греческому языку»²³. Эти выводы, основанные на хорошем знании античного материала, привлекаемого к сравнению, и языков могли бы быть иными, владей автор так же свободно восточными языками и данными фольклора.

Между тем сходство рассматриваемых нами сказок с волшебными глубже, чем может показаться из сопоставлений А. И. Сонни. Им упущена по крайней мере одна, но очень важная черта. Чтобы истощить богатство, вызвать оскуднение, Горе должно забраться внутрь того предмета, который представляет собою ценность для мужа (в скот, в дом за печку, в деньги — Онч. 249). Это нужно, видимо, понимать как такое проникновение в предмет, которое дает возможность уничтожить его изнутри. Многочисленные параллели этой черте бытовой сказки мы найдем в соответствующих мотивах и образах сказок волшебных. Барин, например, съедает петуха, защитника старика и старухи, у которых он похитил чудесные жерновцы; петух кричит из утробы барина, мучит его (Ук. 715А). В бытовой сказке о злой жене болезнь — результат вселения беса в боярскую дочь (Аф. 433). Количество подобных примеров может быть умножено. Сходную картину видим мы и в сказках о Доле. Доля, правда, никогда не стремится проникнуть внутрь человека или ценного для него предмета. К счастливой Доле можно приобщиться самому, если съесть чудесную курочку — подарок Доли (Сок. 54), или уточку, которая и есть самая Доля (Корг. 9, 20), или даже Долю в антропоморфном облике (Госп. Приложения II, с. 597). Последний случай может быть объяснен лишь из предыдущих. Собственно мотив чудесной птицы — общий как для сказок о Доле, так и для волшебных сказок типа Ук. 567 (Чудесная птица), с которыми бытовая сказка устойчиво и постоянно контаминируется. Следовательно, и Горе, и Доля действуют, проникая внутрь того предмета, на который направлен их интерес.

Если мы хотим понять истоки образов Гора и Доли то должны, по видимому, обратиться к действительности. Отношения к действительности волшебной сказки к настоящему моменту выяснены, прежде всего благодаря исследованию В. Я. Проппа «Исторические корни волшебной

²⁰ Сонни А. И. Указ. раб., с. 36.

²¹ Там же, с. 26.

²² Там же, с. 42.

²³ Там же, с. 49.

сказки» (Л. 1946)²⁴. Установлено, что волшебная сказка имеет истоком первобытно-родовые социальные институты, отношения и верования. Поскольку же образы Горя и Доли столь тесно связаны с волшебными сказочными персонажами как по своим функциям, так и по характерным для них атрибутам, мы имеем все основания при изучении генезиса этих образов обратиться к той же первобытной действительности.

В родовом обществе, судя по многочисленным пережиткам тотемизма, зафиксированным в этнографической литературе, мы сталкиваемся с верой в существа, могущие помочь или повредить человеку. Представления о них разнообразно отложились в волшебной и бытовой сказке. В атрибутах сказочных образов мы находим отражение приписываемых им свойств. Это тотемы — животные, позднее духи или же существа, принявшие антропоморфный облик. Выше говорилось о том, что Доля может выступать в роли дарителя-помощника, в виде животного. Эта роль Доли — волшебнo-сказочная. Последнее подчеркивается в русских вариантах в отличие от украинских, где Доля — животное встречается в контаминированных с волшебными сюжетах. Для выяснения истоков такого представления о Доле мы можем, следовательно, опереться на исследование истоков волшебной сказки. В ней животное-даритель, животное-помощник, как показывает В. Я. Пропп, в своих исходных, заимствованных сказкой и переработанных ею формах есть тотемное животное. «Не всегда герой хочет съесть животное. Можно показать, что рыба или другие животные, пощажённые и не съедённые Иваном, не что иное, как животные-предки, животные, которых нельзя есть и которые потому и помогают, что они тотемные предки»²⁵. С другой стороны, представления о тотемном животном и культ его предполагают ритуальное вкушение тотема в определённый период и с магическими целями. В коргуевских вариантах Доля-уточка имеет во рту надпись: «Кто от этой уточки съест головушку — тот поступит на царство, а кто съест потрохи — тому кошелёк-самотряс и все будет на свете знать» (Корг. 9). Тот же мотив может быть и чисто волшебным, не переработанным бытовой сказкой и не связывающим чудесное животное с Долей (Тамб. 6; Курск, с. 76)²⁶. Подобная надпись предполагает в коргуевских вариантах последующее съедение: дети бедняка съедают голову и потроха утки. Это один из характерных волшебных мотивов, соединённых в контаминированном сюжете с бытовыми. О его истоках В. Я. Пропп пишет: «Мыслительная основа их (обряда и мифа — Ю. Ю.) доисторична. Она основана на том, что еда даёт единосущие со съедаемым. Чтобы приобщиться к тотемному животному, стать им и тем самым вступить в тотемный род, нужно быть съедённым этим животным. Еда может быть пассивной или активной (ср. слепоту и невидимость). В приведённых случаях мы имеем пассивную еду, проглатыванье. Но мы знаем, что это общение могло совершаться через активную еду: во время обряда (инициации — Ю. Ю.) съедается тотемное животное. Мы не знаем, съедал ли посвящаемый, входящий в животное, кусочек того животного, которое его съело. В мифах... это происходит всегда»²⁷. Приобщение к тотемному животному путем его поедания могло преследовать различные цели. Оно могло совершаться, например, для того, чтобы человек усвоил плодородие тотема, которое вызывалось накануне магическими обрядами. Из материалов Спенсера и Гиллена²⁸ видно, что магический обряд австралийцев, сообщающий плодородие тотему — длиннорогому жуку (интичиума), завершается общим ритуальным вкушением личинок этого жука, которое дозволяется в это время единственный раз в году. Подобное приобщение человека к тому, что якобы им же вызывается в при-

²⁴ Пропп В. Я. Указ. раб. В работе рассматривается главным образом предыстория сказки. Существуют труды, где сказка сопоставляется также с явлениями исторической действительности.

²⁵ Пропп В. Я. Указ. раб., с. 138—139.

²⁶ Фольклор. Частушки, песни и сказки, записанные в Курской области/Под ред. Аристова В. и Павлова М. Курск, 1939 (далее Курск).

²⁷ Пропп В. Я. Указ. раб., с. 208.

²⁸ Spenser B., Gillen F. The Native Tribes of Central Australia. L., 1899.

роде путем магического воздействия на нее, характерно для обрядовой практики. Так, длительное воздействие на плодородные силы земли в осенне-зимне-весенний период в аграрной магии дополняется обрядами *перенимания* силы плодородия от пробуждения природы самим человеком весной и летом (катание по земле, кумление на русальной неделе, обряды на Ивана Купала)²⁹. Поедание тотема может приводить также к зачатию и последующему чудесному рождению³⁰, что очень широко отражено волшебной сказкой (рождение от леща, которого съели царица, повариха, собака и три кобылы, трех богатырей и трех жеребят — Аф. 139 — и т. п.). Наконец, такое поедание может иметь результатом перенимание свойств тот. ма, уподобление ему. Это особенно наглядно проступает в даре всеведения, которым наделяет съеденная уточка в коргуевском варианте. Тотемное животное мыслится, как известно, тесно связанным с потусторонним миром, миром мертвых, в котором находится источник человеческих знаний и умений, а позднее — и источник всяких богатств и благополучия. Представления о потустороннем мире могут в сказке выливаться в формы воображаемой страны изобилия. «Человек переносит в иной мир не только формы своей жизни, он переносит туда свои интересы и идеалы. В борьбе с природой он слаб, и то, что не удастся здесь, может удасться там. Здесь важно отметить, что охотник на том свете продолжает свое производство. Там хранятся силы, дающие ему власть над природой, откуда их можно перенести в мир людей, этим можно добиться совершенного производства, стрел, не знающих промаха. Но позднее на том свете перестают производить и работать, там только потребляют, и волшебные средства, приносимые оттуда, обеспечивают вечное потребление»,³¹ — пишет В. Я. Пропп. Потусторонний мир, в котором побывал посвящаемый, является источником магических способностей (всеведения, превращения в животных и т. п.), что широко отражено в сказке³². Доля-даритель, даритель-помощник приобщает человека к богатству и чудесным свойствам, которыми она властна распоряжаться. Древнейший ее облик — облик животный, связанный с представлением о тотеме.

Вступление в тотемный род на правах взрослого его представителя происходит в ходе обряда посвящения. «В рамках тотемического мировоззрения приобщение может мыслиться только через тотем. Так возникают сложные представления о приобщении к тотему и связанная с этими представлениями обрядовая сторона»³³, — пишет А. Ф. Анисимов. В тотемическом мировоззрении, как отмечает тот же автор, «связанность отношений людей друг к другу и к природе, характерная для ранних стадий общественного производства, отражается как связь крови, в форме представлений о групповом родстве людей с животными и растениями — тотемами общественных групп»³⁴. В дальнейшем приобщение к роду может происходить в формах кровосмешения и т. п. На эту сторону дела обращает внимание А. Н. Веселовский, когда рассматривает пути индивидуального приобщения одного лица к другому или приобщения к роду через смешение, сосание крови и т. п. и затем ставит их в связь со сказочным поеданием животного, приносящего счастье³⁵. А. Н. Веселовский не возводит явления к их первоначальным тотемическим истокам, но глубокое чувство историзма направляет его по пути, неизбежно ведущему к этим истокам, что и обнаруживается позднее в незаконченной работе под названием «Поэтика сюжетов», где поедает-

²⁹ См., например: Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Опыт историко-этнографического исследования. Л., 1963.

³⁰ Пропп В. Я. Мотив чудесного рождения. — В кн.: Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976, с. 205—240.

³¹ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки, с. 269.

³² Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки, гл. III; 23 — Хитрая наука, с. 88—91.

³³ Анисимов А. Ф. Этапы развития первобытной религии. М. — Л.: Наука, 1967, с. 64

³⁴ Там же.

³⁵ Веселовский А. Н. К развитию народных представлений о Доле; его же. Несколько новых данных к народным представлениям о Доле.

ние животного при партеногенезе возводится к тотемизму³⁶, равно как и различные виды приобщения к роду через смешение крови, вкушение крови и т. п.³⁷. К тому же источнику так или иначе направлены и общие выводы Веселовского о том, что «идея прирожденной судьбы развилась впервые в отношениях рода, в связи с культом предков...»³⁸

Тотем в ходе развития исторических представлений о нем включает не только благодетельные для человека, но и вредоносные свойства. «Когда тотемизм существовал в виде живого культа, тотемы представлялись вообще вредоносными духами», к такому выводу пришел Д. К. Зеленин на основе анализа обширнейших сибирских материалов³⁹. Как показывает его работа, тотемы считались причиной болезней: «Когда дух-тотем освободился от связанности его с внешнею оболочкою животного, когда тотем превратился в онгона, тогда он остался прежде всего демоном болезни»⁴⁰. Древнейшей причиной болезни оказывается то, что «злой дух вселяется в тело больного и грызет его внутренности, выпивает кровь»⁴¹. Это относится и к антропоморфным духам. С сибирскими данными Д. К. Зеленин сопоставляет русские этнографические свидетельства. Подобные представления хорошо объясняют, почему Горе в варианте Н. Е. Ончукова забирается внутрь того предмета (скот, дом, деньги), в котором оно хочет произвести опустошение: тотем поедает изнутри. Горе должно неизменно засесть в доме; не случайно его местопребыванием оказывается печь, очаг как своеобразное средоточие семейных устоев и отношений. С печью связаны древнейшие представления о захороненном предке и рождении потомства⁴². В связи со сказанным следует обратить внимание на отождествление Доли, Горя и всей совокупности сходных фольклорных персонажей с болезнью. На этом тождестве настаивает А. А. Потебня в главе «Доля и болезнь, смерть» упоминавшейся работы. Существенно, что А. А. Потебня указывает именно на тотемические черты в приемах излечения от болезней: перенесение болезни с помощью заговора на животное (собаку, кошку, птицу) или вынесение болезни «в замкнутом сосуде, или платье, или какой вещи больного», забрасывание ее или передача дереву и проч.⁴³ Сравнение с наблюдениями Д. К. Зеленина показывает, что во всем этом налицо сохранение обычной и устойчивой тотемической практики. Особенно близко подходит А. А. Потебня к сказке, когда замечает: «По германским поверьям, многие болезни происходят от эльбов... Jüdel — название эльба, который может быть и духом-хранителем»⁴⁴. Тем не менее при заметном психологизме в трактовке фольклорно-этнографических явлений общий вывод А. А. Потебни в духе мифологической школы обедняет ценность отдельных наблюдений. «Все отступление о болезни и смерти, — пишет исследователь, — служит к тому, чтобы сделать вероятным, что как болезни, так и женские образы доли (как однородные с болезнями) имеют связь с богиней, которая из образа тучи стала олицетворением смерти»⁴⁵.

Тотемический характер Горя, равно как и Доли, сказывается в том, что Горе, как и Доля, может выступать дарителем, о чем говорилось. С этим связана необходимость кормления Горя и наказания нерадивой Доли, в чем заметны рельефные черты былых тотемических воззрений. Они связаны с идеологическим явлением, которое Д. К. Зеленин считает «центральным и основным моментом сибирского тотемизма». Это «со-

³⁶ Веселовский А. Н. Поэтика сюжетов. — В кн.: Веселовский А. Н. Историческая поэтика, Л.: ГИХЛ, 1940, с. 533—539.

³⁷ Там же, с. 574—577, 580—582.

³⁸ Веселовский А. Н. К развитию народных представлений о Доле, с. 169.

³⁹ Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. — Тр. Ин-та антропологии, археологии и этнографии АН СССР, XIV. Этнографическая серия, в. 3. М.—Л.: Изд-во АН СССР, 1936, с. 195.

⁴⁰ Там же, с. 199.

⁴¹ Там же, с. 271.

⁴² Пропп В. Я. Мотив чудесного рождения, с. 216—225.

⁴³ Потебня А. А. Указ. раб., с. 178.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же, с. 185.

юзно-договорные отношения с животными-тотемами»⁴⁶. Волшебные сказки о благодарных животных широко отразили это явление⁴⁷. «Для таких именно отношений равенства между людьми и онгонами характерны наказания онгонов в случае нарушения ими договора-союза, когда онгона секут, сжигают, топчут, лишают кормления и т. п.»⁴⁸. Все это как нельзя лучше объясняет сказочное наказание и исправление бедняком своей Доли: ее бьют, и она берется за исполнение своих обязанностей перед человеком. Сопоставление Горя с болезнью показывает, что и здесь заметны параллели с сибирским тотемическим культом онгонов. «Они, с одной стороны, причиняют людям болезни, а с другой — излечивают эти болезни, принимая их вновь на себя, так сказать возвращая их первоисточнику»⁴⁹. Такие онгоны нужно кормить, выполняя соответствующие культовые обязанности, но от них же необходимо избавиться, удаляя их от себя, когда в них перешла болезнь. В сказке герой никогда ни в чем не отказывает Горю, требующему, чтобы он поил его в кабаке, кормил и т. п., разоряющему домашнее хозяйство. Хозяин даже развлекает Горе игрою в прятки (Аф. 303, Тамб. 23). «Люди нередко предоставляют онгонам украшения, а иногда и развлечения, напр. пляску»⁵⁰, — пишет Д. К. Зеленин.

Если мы идем по верному пути, должны соответственно разъясниться и другие атрибуты Доли и Горя. Мужик загоняет Горе в какое-то замкнутое пространство, внутрь полого предмета и затем избавляется от него: выбрасывает, хоронит, топчет, оставляет и т. п. Доля-уточка может помещаться в ящичке, который нельзя открывать в пути. Здесь сказка воспроизводит один из существенных моментов тотемического культа: момент уловления и удержания тотема для того, чтобы, с одной стороны, воспользоваться его помощью (ср. с Долей), а с другой, — чтобы изолировать себя от его вредоносного действия (сказочное Горе). Рассмотрению этого вопроса посвящена большая часть капитального труда Д. К. Зеленина о сибирском тотемизме. «Центральным представлением о культе онгонов является идея о вселении духа в лекан — в искусственное сооружение... Лекан очень часто представляется именно своеобразной ловушкой и темницей для духа, местом заключения духа. Ниже мы увидим, что леканом часто служили действительные ловушки — мешки, дупла, узлы, футляры. Часто также мы встречаем соединение в одно целое обоих этих элементов: лекан-фигура завязывается в мешок, закупоривается в дупло, в герметический футляр. Кроме того, при лекане всегда имеется приманка для духа — вкусная пища для кормления демона: лекан всегда обмазывается жиром и т. п.»⁵¹. Причем дух-онгон связан по своему происхождению с животным-тотемом; сначала такое животное приручали и содержали в неволе, а позже, как показывает исследование, оно трансформируется в сознании в зооморфного или антропоморфного духа. «...Было бы ошибочно думать, что культ онгонов известен только народам Сибири. Этот культ характерен для определенной стадии развития общества и известен был повсюду»⁵², — делает вывод исследователь. Заключение духа в замкнутом объеме широко отражено в волшебной сказке, легенде и пр.⁵³ Пойманный дух служил культовым целям. При необходимости от него можно было отделаться, избавившись от того предмета, в котором он содержался. Как показывает Д. К. Зеленин, это может быть выбрасывание, избивание, топтание, сожжение, «случайная» утеря в дороге, вынос в лес и вешание на дереве, заделывание в дупло и т. п. Отметим в этой связи русские пережиточные материалы. «Выбрасывание леканов для передачи болезни третьим лицам

⁴⁶ Зеленин Д. К. Указ. раб., с. 222.

⁴⁷ Там же, с. 236.

⁴⁸ Там же, с. 116.

⁴⁹ Там же, с. 111.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же, с. 132.

⁵² Там же, с. 119.

⁵³ Там же, с. 149.

характерно как раз для более культурных народов — для русских, башкир и других, у которых уже самое представление об онгонах не сохранилось. Кукла, наследница прежнего онгона, мыслится теперь как простой заместитель больного человека. У русских и у башкир такую куклу-заместителя вешали на шею больного, а когда болезнь, в частности лихорадка, перейдет из больного в эту куклу, последнюю выбрасывали с разными предосторожностями, как бы болезнь вновь не вернулась, заметив свою ошибку»⁵⁴. По сказкам Горе заваливают в яме камнем; забивают в ступице колеса, которое завязывают в сумке и вешают на дуб в темном лесу; улавливают в карман и хоронят в гробу; засаживают в кобылью голову (череп) и топят. В ящике, который до времени нельзя открывать, находится Доля-уточка. Свою Долю бедняк может найти в глухом лесу в дереве, под березой, под кустом.

Интересно то обстоятельство, что Горе привязывается к бедняку в пути, как будто подстерегая и нападая на него. Освобожденное из своего заключения богатым оно становится его преследователем. То же наблюдается и в культовой практике у разных народов: дух, заключенный в брошенном лекане, обращает свое зловерное действие против тех, кто его найдет, поднимет или прикоснется к нему. Количество примеров, подтверждающих это достаточно велико. Ограничимся лишь одним. У западно-папуасских йенан, маринд-аним и др., сохранивших тотемическое наследие в живой форме, мы находим следующий вид колдовского вредительства: «Летающий волшебный орех (оба), употребляемый для смертного заклятия,— это карликовый кокос, которому резьбой придана форма головы какого-то животного... Внутреннюю полость такого ореха заполняют кровью и известью, которые вследствие особого заклинания становятся его жизненной силой. После этого волшебный орех бросают под ноги или на тело жертвы. Вместо ореха можно также пользоваться волшебной лопаткой. Иногда орех или лопатку просто кладут на пути человека, намеченного в жертву, чтобы он сам наступил на них. Считают, что при соприкосновении с жертвой в орехе или лопатке пробуждается к жизни «искусственный демон»; он проникает в тело жертвы и разрушает ее «внутреннее мясо»⁵⁵. Поскольку в верованиях место тотемного животного исторически постепенно занимает его невидимый дух⁵⁶, онгон становится и невидимым и способным уменьшаться в объеме в сравнении с животным. Это свойство целиком присуще и сказочному Горю. В тотемических представлениях имеет аналогию и мотив оседлания Горем своей жертвы. Речь идет о жертвенном животном скотоводческих народов, в которое вселяется дух болезни или, как стали считать позднее, которое становится ездовым животным духа⁵⁷. В связи с хоронением Горя за печью следует указать на то, что у некоторых народов онгоны хранились за очагом. Д. К. Зеленин справедливо сопоставляет это с обыкновением «этрусков, греков, римлян, германцев и других окружать домашний очаг изображением предков».⁵⁸ Исходя из этого, можно было бы найти объяснение следующему сказочному мотиву: Доля богатого брата лицом и фигурой неотличима от него самого («Я не брат тебе, а братнего щастье»,— говорит Доля бедняку — Корг. 9). Человек и его Доля — одно и то же лицо в разных воплощениях (человеческом и тотемном). Отсюда Горе и Доля иногда делают только то, что делает и их подопечный: хозяин собирается умирать — то же делает Горе (Карн. 67, Леон. 67); человек работает — трудится на него и его Доля⁵⁹, пьет мужик — пьет и нужда (Купр. 5).

⁵⁴ Там же, с. 115—116.

⁵⁵ Сыны Дехевая. Предания о демонах и рассказы охотников за головами. Собр. проф. Г. Неверманом в этнографической экспедиции на юг Новой Гвинеи. М., 1960, с. 95—96.

⁵⁶ Зеленин Д. К. Указ. раб., с. 131—132.

⁵⁷ Там же, с. 288—335.

⁵⁸ Там же, с. 41.

⁵⁹ В русских сказках эта черта почти не встречается, но она характерна для сказок других европейских народов.

До сих пор мы пытались выяснить происхождение сказочных образов, обходя молчанием идейно-эстетический смысл самих сюжетов. Он, естественно, не сводится к «музейному» экспонированию древних представлений в один из моментов их эволюционного развития. Бытовая сказка на протяжении всей средневековой и новой истории — живой и актуальный художественный жанр, оказавший глубокое воздействие на литературу как русскую, так и европейскую вообще. Древние по своему происхождению образы и представления несомненно применялись в ней в каком-то существенном для крестьянина смысле, имеющем значение и в наши дни.

Главные герои сказок — богатый и бедный братья — связаны традиционно со старшими и младшими братьями волшебной сказки. Но в сказке бытовой резко подчеркнут момент социального и имущественного неравенства. Традиционные сказочные старший и младший братья волшебной сказки в большинстве вариантов вытесняются богатым и бедным без указания старшинства. Из тех ролей, которые играют в сказках Горе и Доля, видно, что от них зависит счастье или несчастье в жизни богатого и бедного. Счастье и несчастье (горе) противопоставляются, и из стремлений к первому и опасений второго вытекают поступки и действия героев. В дальнейшем Счастье и Несчастье сами по себе в области уже собственно литературного развития фольклорных образов могут становиться самостоятельными существами, как итальянские *Fortunium* и *Infortunium* в притче Д. Боккаччо⁶⁰. В русских сказках до этого не дошло.

Сами по себе ни Горе, ни Доля не выступают в однозначной роли высших существ, наделяющих счастьем или несчастьем исключительно. Все зависит от обстоятельств и собственной воли этих фантастических персонажей. Но Горе и Доля выступают носителями внешних по отношению к человеку сил, от которых зависит счастье или несчастье. Горе привязывается к человеку. Доля — у каждого своя. На них поэтому переносятся представления о силах судьбы, дарующих счастье или несчастье. Но это не та судьба, которая известна была из церковных поучений и книг, не та судьба, которая представлена в духовном стихе, легенде, быличке, причитании, лирической песне, волшебной сказке и даже быличке (об Илье Муромце и Святогоре, о поездке и смерти Василия Буслаевича). В бытовой сказке нет идеи фатума, роковой неизбежности, неотвратимой предопределенности будущего, судьбы как кары, наказания или неизбежного несчастья с более или менее мистическим оттенком, заключенным в таких представлениях. Сравнение с другими фольклорными жанрами и бытовыми представлениями завело бы нас слишком далеко. Укажем лишь на некоторые пограничные с бытовой сказкой явления. В верхнеленском варианте Горе спрашивает новобрачных, когда к ним привязаться, «сызмолоду али под старось лет»⁶¹. Герои решают терпеть смолоду и не пытаются противиться Горю, безропотно снося всевозможные беды. В пензенском варианте бедный брат с горя хочет повеситься, но, выбирая сук, видит огонек, который светит, как раскаленные угли. Это оказывается золото, посланное ему неведомыми силами («Верно кто-то услышал, как мои дети плачут», — говорит бедняк). Богатый брат пытается повторить все случившееся с бедняком применительно к себе, но находит золото, которое превращается в угли, сжигающие все его добро⁶². В первом случае перед нами не сказка, а типичная быличка. Во втором — явно преобладают легендарные мотивы.

В отличие от подобных рассказов в бытовых сказках о Горе герой-бедняк побеждает Горе не смирением, а умом, хитростью, предприимчивостью и верой в свои силы. В бытовых сказках нет суеверного страха и пиетета перед силами, представляющими судьбу, нет покорности и пассивной надежды на милость сверхчеловеческих сил. В противовес А. Н. Веселовскому, стоявшему главным образом (но не исключительно

⁶⁰ Веселовский А. Н. К развитию народных представлений о Доле, с. 181—182.

⁶¹ Азадовский М. К. Сказки Верхнеленского края. Иркутск, 1924, № 13.

⁶² Песни и сказки Поимского района/Сост. Анисимов А. П. Пенза, 1948, с. 79—80.

но) на эволюционистских позициях, следует указать на то, что бытовая сказка не столько развивает первоначальные идеи судьбы, сколько возвращает нас к их первоистокам. Тем самым в ней противопоставлены первоначальные и наивные представления развитым, идеологически усложненным и мистически переосмысленным. Судьба в ее позднейшем понимании в бытовой сказке преображена в древние и наивные образы Горя и Доли, которых бедняк обманывает, бьет, изгоняет, высмеивает. В этой своеобразной наивности сказки кроется глубокий смысл. Сказочное представление о судьбе противопоставлено всему комплексу мистико-фаталистических идей, связанных с судьбой, осуществляющей свою власть с неотвратимой и устрашающей силой. В сказке царит веселый смех, отвергающий и побеждающий фатализм и страх перед роковыми силами, освобождающий сознание от их власти. Сложные мистические идеологические построения разрушаются, обесмысливаются. Побеждает предприимчивость и воля простолюдина, привыкшего во всем полагаться на себя и свой разум. Сказка отвергает идею покорности судьбе и готовит крестьянское сознание к более свободному, широкому и неискоренному взгляду на собственное социальное бытие.

Е. П. Наумов

**ЭТНИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ НА БАЛКАНАХ
В ЭПОХУ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ
(ПО МАТЕРИАЛАМ «ЛЕТОПИСИ ПОПА ДУКЛЯНИНА»)**

При изучении этнических процессов в Юго-Восточной Европе, в особенности в рамках возникших на этой территории раннефеодальных государств, встречаются, как известно, значительные трудности. Это происходит не только из-за малочисленности и фрагментарности соответствующих свидетельств письменных памятников той поры¹, но и вследствие специфики значительной части этих исторических источников, связанных с их византийским происхождением. В данном случае мы имеем в виду очень частое в византийской литературе и историографии стремление к архаической терминологии, отказ от упоминания подлинных самоназваний народностей той эпохи и замену их описательными архаичными этнонимами, которые, естественно, весьма затрудняют использование сохранившихся сведений для оценки этнической карты Балканского полуострова². Поэтому наше внимание должны привлечь немногочисленные южнославянские памятники раннего средневековья, среди которых особое место принадлежит необычайно интересному и сложному произведению исторической мысли, получившему в научной литературе наименование «Летопись попа Дуклянина», или «Барский родослов»³. К этому источнику, содержащему описание исторических событий на Балканах со времен готского владычества (т. е. с V или VI в. н. э.)

¹ См., напр.: Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М.: Наука, 1982, с. 167—168, 181.

² См., напр.: *Литаврин Г. Г.* Некоторые особенности этнонимов в византийских источниках.— В кн.: Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М.: Наука, 1976; *Бромлей Ю. В.* Современные проблемы этнографии/Очерки теории и истории. М.: Наука, 1981, с. 266; *Бибиков М. В.* Византийские источники по истории Руси, народов Северного Причерноморья и Северного Кавказа (XII—XIII вв.).— В кн.: Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования/1980 год. М.: Наука, 1981, с. 43 сл.

³ *Шишић Ф.* Летопис попа Дукљанина. Београд — Загреб, 1928; *Мижушкович С.* Летопис попа Дукљанина. Титоград, 1967. Эти издания Летописи наиболее важны, так как здесь даны тексты ранних (латинской и итальянской) и поздней (хорватской) редакций источника, фотокопия Ватиканской рукописи, обширные вводные статьи, примечания и сербо-хорватский перевод Летописи.