

го акта космогенеза [23. С. 422]; разделяющий их демиург наносит ущерб небу, вынуждая его удалиться. По-видимому, рудиментом этих мотивов являются южнославянские (болгарские, отчасти македонские и хорватские) поверья о небе или луне, первоначально висевших низко над землей; небо протыкают вилами, луну пачкают навозной лепешкой, тестом, грязью или калом, невеста ругает луну за то, что она висит так низко, и обидевшись небо (луна) поднимается вверх [24. С. 29].

Эти параллели позволяют понять, почему в дальневосточном мифе между тесно сдвинутыми небом и землей (без какой-либо их персонификации) помещены пест и ступа, а также почему грубое действие именно по отношению к небу приводит к его поднятию; напоминая, что в греческой мифологии Крон для этого осклопляет Урана (Гесиод. Теогония, 126—129, 176—181). Сохранение подобной семантики в памяти традиции (хотя бы и в непроявленном виде) может получить убедительное объяснение, если подтвердится предположение о том, что толчение в ступе злаков связано с продуцирующей магией. Таким образом, включение мотива в более широкий типологический ряд дает основания для реконструкции его значения, поскольку каждый конкретный случай может рассматриваться как неполная реализация некой теоретически мыслимой «идеальной» семантической модели.

Из всего сказанного следует, что параллели, имеющие чисто типологическое объяснение, относятся к наиболее глубокому семантическому слою устных традиций; выше лежит то, что обусловлено их генетическим родством; на самом поверхностном уровне располагаются совпадения, являющиеся следствием культурной диффузии. В подобном заключении, в сущности, нет ничего оригинального: интерпретируя обнаруженные в текстах сходства, мы обычно сначала учитываем исторические возможности культурных трансмиссий, затем переходим к генетической общности и лишь только после этого — к общности типологической. Неразличение этих уровней чревато большими (и, к сожалению, частыми) фактическими ошибками.

### Литература

1. Жирмунский В.М. Сказание об Идиге // Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974. С. 18—45.

2. Калмыцкие сказки / Под ред. И.К. Илишкина, У.У. Очирова. Элиста, 1962.

3. *Poppe N.* Mongolische Epen III. Uebersetzung der Sammlung: G. Rinčinsambuu. Mongol ardyn baatarlag tuul's. Wiesbaden, 1975 (AF. Bd 47).

4. Медноволосая девушка. Калмыцкие народные сказки / Пер., сост. и примеч. М. Ватагина. М., 1964.

5. Народные русские сказки, собранные А.Н. Афанасьевым. М., 1958. Т. 1—3.

6. *Ёндон Д.* Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литературы. М., 1989.

7. *Оболенская С.В.* Образ немца в русской культуре XVIII—XIX вв. // Одиссей. Человек в истории. Культурно-антропологическая история сегодня. 1991. М., 1991. С. 160—185.

8. *Козлова Н.К.* Восточнославянские былички о змее и змеях. Мифический любовник. Указатель сюжетов и тексты. Омск, 2000.

9. *Дюби Ж.* Почтенная матрона и плохо выданная замуж. Восприятие замужества в Северной Франции около 1100 года // Одиссей. Человек в истории. 1996. Ремесло историка на исходе XX века. М., 1996. С. 236—251.

10. Автобиография Тимура. Богатырские сказания о Чингис-хане и Аксак-Темире / Пер., вступ. ст. и коммент. В.А. Панова. [М.], 1934.

11. *Цендина А.Д.* Монгольские летописи XVII—XIX веков и повествовательные традиции в монгольской литературе (рукопись).

12. Русские сказки Сибири и Дальнего Востока: Волшебные. О животных / Сост. Р.П. Матвеева, Т.Г. Леонова. Новосибирск, 1993.

13. *Berezkin Yu.E.* Some results of comparative study of American and Siberian mythologies: applications for the peopling of the New World // Acta Americana. Stockholm—Uppsala, 2002. 10(1). P. 5—28.

14. *Bedier J.* Les fabliaux. Paris, 1895.

15. *Топорков А.Л.* Теория мифа в русской филологической науке XIX в. М., 1997.

16. *Борисов С.Б.* Мир русского девичества: 70—90 годы XX века. М., 2002.

17. *Рифтин Б.* Архаическая мифология аборигенов Тайваня (рукопись).

18. *Чеснов Я.В.* Тайская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1988. Т. 2. С. 487—488.

19. *Топорков А.Л.* Ступа и пест // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 2002. С. 454—456.

20. *Белова О.В.* «Чужие» в Полесье // ЖС. 2000. № 3. С. 9—10.

21. Сказки И.Ф. Ковалева / Зап. и коммент. Э. Гофман и С. Минц. М., 1941.

22. *Боккаччо Дж.* Декамерон. Жизнь Данте. М., 1987.

23. *Левинтон Г.А.* Священный брак // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1988. Т. 2. С. 422—423.

24. *Ковачев Й.* Народна астрономия и метеорология // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1914. Кн. 30. С. 1—85.

## Л.Н. ВИНОГРАДОВА БЫЛИЧКИ И ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИЕ ПОВЕРЬЯ: ГРАНИЦЫ ФОЛЬКЛОРНОГО ТЕКСТА

Сведения о персонажах народной демонологии в той или иной мере содержатся в разных фольклорных и фольклорно-речевых жанрах: в формулах запугивания детей, бранных выражениях и проклятиях, в магических приговорах и диалогах, вербальных оберегах, в народных интерпретациях природных явлений, в ритуальных запретах и мотивировках, а также в пословицах, поговорках, лечебных заговорах, сказках, легендах, топонимических преданиях о нечистой силе, в некоторых обрядовых песнях (например, в русских колыбельных, в украинских и белорусских купальских, русальных) и т.п. Однако главными источниками для изучения «низшей» мифологии остаются, по общему признанию специалистов, прежде всего суеверные рассказы (былички) и вербально оформленные демонологические представления (поверья). Дискуссии о том, как разграничиваются эти повествовательные жанры, каковы их стилистические и функциональные особенности, нужно ли включать тексты поверий в сборники быличек и, вообще, можно ли считать пересказ демонологического поверья фольклорным текстом, — вплоть до настоящего времени продолжают оставаться в науке о фольклоре актуальными и остро проблемными.

Сравним два текста.

«Полудницы раньше были, где как рожь длинна. Она во ржах живет и выходит в жаркую пору, ставни потому запирали. Говоря, они волосатые, кто видел, боялись, они щекотили, зашекотят до смерти. От шестого июля до девятнадцатого не купаются, не стираются, потому что, говорят, полудницы ходят да в окошко глядели. До полдня жнут, а с полдня закрываются ставнями, а то полудница зашекотит» [1. С. 65].

«А вот с моей подругой дело было. Старики ей говорили, что одной баню замывать нельзя. А она то ли забыла, то

ЛЮДМИЛА НИКОЛАЕВНА ВИНОГРАДОВА, доктор филол. наук; Ин-т славяноведения РАН (Москва)

осмеялась. Пошла в баню-то одна мыться, последней. В девках еще была. Зашла, голову намылила да за водой-то нагнулась, глядь: а под лавкой сидит маленький старичок! Голова большая, борода зеленая! И смотрит на нее. Она кричать и выскочила! Нашли ее братья на снегу. Еле откачали. А так кто знает, было это или причудилось ей» [2. С. 84].

Легко заметить, что их отличает разный уровень повествовательной структуры. В первом примере — это сообщение о характеристиках (повадках) демонического существа и об опасных последствиях его контакта с человеком; оно оформлено не в виде рассказа очевидца о событии, а в виде изложения некоторых общих представлений о том, «как это обычно бывает». Во втором — рассказ о конкретном случае, иллюстрирующий определенные демонологические верования. Можно заключить, что важнейшим различительным признаком сравниваемых текстов является наличие-отсутствие сюжетного развития (фабулы).

Однако собиратели несказочной прозы хорошо знают, что в практике живого бытования суеверные рассказы часто выглядят как краткие «бессюжетные» повествования (термин М.Н. Власовой и В.И. Жекулиной [3. С. 223]), т.е. сообщения о таких случаях, которые оцениваются рассказчиками как «странные». Например, ночного пешехода догоняет некто, кто выглядит, как знакомый односельчанин; идут вместе; человек случайно упоминает Божье имя — спутник внезапно исчезает. Или: женщина видит на покосе своего племянника, а придя к нему домой, узнает, что он весь день не выходил из дома. Подобные былички, лишенные разработанной фабульной основы, в указателях сюжетов и мотивов фигурируют в таких разделах, как «мифологический персонаж является человеку в виде животного (предмета, знакомого человека)».

А с другой стороны, есть примеры, когда в обобщенной форме излагается поверье, в котором сохраняется устойчивая последовательность мотивов какого-то типового сюжетного повествования, например, рассказа о мифическом змеелюбовнике: «Змій — це нечиста сила. Як жинка дуже затоскує по чоловікови, або що, то він до неї і підкынется, гляды, дукачем, або чим другим. Абы вона тилько его у руки узяла, а то вже він і почне литаты. Він у неї з грудей кровь ссе. Прылетыть, крыла познима, у стриху постромля, та и до неї. Одважыты его мож-

на так: як ждешь его, сядь на порози, тай розчисуй волосся, наче воши вычисуешь, та для виду покажи, наче б то воши йсы. Так він тилько добре шпуртоне тебе, тай подасться геть. Не любе він того» [4. С. 190].

Даже такой, казалось бы, надежный признак, как «описание конкретного случая» — «сообщение о том, как обычно бывает (или как надо человеку вести себя)», не всегда помогает разграничить былички и поверья, ср. следующий текст: «Вот раньше было: состроили новый дом, переходят в новый дом, то первую пускають кошку и бросают веник. Вдруг там какое несчастье, то упадёт на кошку, или на веник, или на человека... Есть поговорка такая, что в каждом доме есть домовой. Он всегда живет, всегда-всегда. Без домового никуда не денешься. Он всё слышит и всё видит, ну его никто не видит, а он видит» [3. С. 241].

Из этого следует, что жанровые различия определяются не только особенностями повествовательной структуры, но и рядом других признаков, важнейшим из которых является прагматика тех и других текстов, т.е. их функциональная направленность. Рассмотрим с этой точки зрения сначала былички.

Известно, что вычленение суеверных рассказов о нечистой силе из прочих фольклорных повествовательных текстов произошло сравнительно поздно. Лишь в середине XX в. фольклористы вынуждены были признать жанровые различия сказочной и несказочной прозы. К числу последней стали относить легенды, исторические и топонимические предания, а также рассказы о встречах человека с мифическими существами. Вплоть до 30-х гг. XX в. сюжетно оформленные былички продолжали публиковаться в сборниках сказок.

Осмыслению этих текстов как самостоятельного фольклорного жанра мешало то, что ни носители традиции (судя по неразработанности народной терминологии), ни собиратели фольклора не осознавали специфических черт их формальной структуры. Более или менее очевидным было для исследователей и собирателей то, что содержательная основа суеверных рассказов сводится,



Хлебная лопата как оберег от молнии. Рисунок народного художника Владислава Хайца (Польша). Из кн.: Kotula F. Przeciw urokom. Warszawa, 1989. S. 76

прежде всего, к фактологической информации о столкновении человека со сверхъестественными существами; соответственно тексты этого типа рассматривались то как разновидность поверий, то как рассказ о достоверном случае контакта со сверхъестественным существом, то как фантастическая история (сказка), где действуют персонажи нечистой силы. Кроме того, долгое время суеверные рассказы не фиксировались как подлинные фольклорные тексты, а передавались в приблизительных пересказах собирателей. По свидетельству Э.В. Померанцевой, в Тенишевском архиве она смогла обнаружить массовые записи поверий либо схематические пересказы сюжетов быличек, тогда как аутентичные подробные тексты этого жанра встречались крайне редко [5. С. 19].

Подобная размытость, неопределенность формальной организации текстовой структуры связана, как считается, с основной функцией былички — с ее ориентацией на сообщение о достоверном случае, якобы имевшем место с человеком в реальной действительности. В отличие от сказки, быличку рассказывают не для того (или не только для того), чтобы развлечь, позабавить, удивить слушателей занимательным повествованием, а с целью проинформировать о существовании неких потусторонних сил, обучить правилам общения с ними, предостеречь односельчан, вызвать в них чувство страха, позволить пережить сильное эмоциональное напряжение. По наблюдениям М.Н. Мельникова, факт столкновения человека с демоническим существом «сам по себе имел настолько сильное эмоциональное воздействие, что не нуждался в создании особой словесной образности» [6. С. 37]. Действительно, в

суеверных рассказах отсутствует характерная для сказок художественная формульность (стереотипы традиционных зачинов, концовок, промежуточные вставки, типа «долго ли, коротко ли», «скоро сказка сказывается...»). Стилистика былички — это подчеркнуто обыденное, лаконичное, деловое сообщение, приближенное к форме свидетельского показания. Главным жанровым отличием ее признается установка на достоверность случившегося, внешним проявлением которой являются почти обязательные в каждом тексте «формулы достоверности» (ссылки на свидетелей, на реальных лиц-участников событий, на точное время и известные односельчанам места происшествий и т.п.).

Осознание выделенности этой группы текстов среди прочих фольклорных нарративов потребовало их специфического терминологического обозначения. В русской фольклористике они были названы *быличками* (термин введен братьями Б. и Ю. Соколовыми, которые позаимствовали его из говоров крестьян Белозерского края). Значение этого термина стало определяться исследователями так: «небольшой рассказ о персонажах нечистой силы», «демонологические рассказы», «суеверный меморат», «мифологическое сказание» и т.п. В этих определениях проявляются следующие жанровые признаки: небольшой объем текста; тематика, связанная с персонажами нечистой силы или с мифологическими воззрениями; близость быличек к демонологическим поверьям; особый онтологический статус текста (*меморат*, т.е. воспоминание о реальном случае) и, наконец, определенная степень сюжетной организации (*рассказ, повествование*).

В фольклористике былички чаще всего определяются как «рассказы, действующими лицами которых выступают лешие, водяные, полевики <...> и т.д., то есть демонические существа, проявляющие на человека свои сверхъестественные силы» [7. С. 46]; сходная дефиниция дана в «Словаре научной и народной терминологии: Восточнославянский фольклор» [8. С. 26]. Либо отмечается, что былички — это «устные народные рассказы о встречах человека с всевозможными сверхъестественными существами...» [2. С. 381]. Однако, во-первых, этот показатель не позволяет разграничить былички и поверья, а во-вторых, известно множество текстов, в которых демонологический персонаж отсутствует: ср. рассказы о добывании цветка папоротника, о заклятых кладах,

святочных гаданиях, предзнаменованиях, о вещих снах и так называемых обмираниях, которые устойчиво соотносятся с быличками, но не содержат сведений о нечистой силе. Б.П. Кербелите включает в указатель литовских мифологических сказаний такие типичные «быличковые» мотивы, как: «человек пытается срубить дерево — из его ствола течет кровь»; «человек проваливается в звериную нору; выбравшись из нее, обнаруживает, что на земле прошло уже триста лет»; «человек подслушивает, что говорят воли в Рождественскую ночь»; «нарушивший запрет ходить в лес на Воздвижение видит, как змеи уходят под землю»; «люди наблюдают в Иванов день, как "танцует" солнце на небе» и т.п. [9].

Эти примеры, устойчиво причисляемые в разных этнических традициях к быличкам, вынуждают признать в качестве одного из важнейших жанровых признаков суеверных рассказов категорию мистического, благодаря которой обеспечивается достаточно устойчивое содержательное и структурное единство анализируемой группы текстов. По мнению Э.В. Померанцевой, «мистическим содержанием быличек определяется их психологическая настроенность как рассказа не только об удивительном, но и страшном, жутком» [5. С. 21]. Н.И. Толстой в словарной статье «Былички» специально подчеркивает, что для рассказов этого жанра типичен элемент страха перед происходящим, момент внезапного «раскрытия чего-то невидимого, сокровенного, потустороннего, но — по свидетельству "очевидца" или последующего рассказчика — никак не вымышленного, фантастического, а лишь сверхъестественного» [10. С. 278—280]. Это объясняет, почему некоторые сказки, легенды, анекдоты о встрече человека с персонажами нечистой силы (чертом, лешим, ведьмой) не могут быть отнесены к быличкам: эти тексты оформлены как развлекательные или юмористические нарративы, полностью лишены мистического смысла. Оппозиция *земной/потусторонний* — с точки зрения И.А. Разумовой — является определяющей для суеверных меморатов. Главный интерес как для рассказчика, так и для слушателя представляет столкновение человека не просто с каким-то конкретным демонологическим персонажем, но с чем-то странным, не поддающимся объяснению, опасным, потусторонним [11. С. 100]. Соответственно, в задачи быличек входит изображение того, как происходит нарушение равновесия в че-

ловеческом мире и как оно может восстановлено.

Говоря о прагматической направленности быличек, исследователи уделяют самое пристальное внимание их дидактической, назидательной функции. Рассказывание быличек, по наблюдениям Т.В. Цивьян, это один из способов, с помощью которых осуществляется «экспликация запретов и правил, кодифицирующих повседневную жизнь человека»; через эти повествования реализуется принцип обучения и освоения правил поведения *per exempla* [12. С. 133]. В начальных или заключительных частях быличек часто содержится либо формулировка «правила», которое необходимо соблюдать, либо прямой запрет на определенные действия человека. Повествование строится по схеме жанра нравоучительных наставлений: «не делай того-то; вот один так сделал — и был наказан». Таким образом, былички могут рассматриваться как тексты сюжетно оформленных иллюстраций, наглядных пособий, примеров из жизни, предназначенных для обучения правильному поведению.

Итак, выше были отмечены следующие целевые установки быличек: 1) сохранить в коллективе информацию о соседствующих с человеком потусторонних силах; 2) обучить слушателей правилам общения с нечистой силой, предупредить об опасности (дидактическая функция); 3) рассказать о страшном, дать возможность пережить (и тем самым преодолеть) чувство страха. В этой последней из перечисленных функций заключена особая терапевтическая роль «страшилок», которые и пугают, и одновременно притягивают к себе слушателей, стремящихся конкретизировать причину страха перед чем-то неизвестным.

Этим списком не исчерпывается многообразная прагматика быличек. Одним из основных назначений этого жанра признается: 4) так называемая «концептирующая» функция, т.е. актуализирующая ряд важнейших мифологических представлений о мироустройстве [3. С. 225]. Эта же функция называется в качестве основной в трудах Э.В. Померанцевой: «Структура былички, ее композиция, система ее образов, поэтические приемы, пейзаж, образ рассказчика — все это определяется основной функцией быличек, подчинено главной задаче — доказать, утвердить, подкрепить то или иное верование» [5. С. 22]. Из этого можно заключить, что связь быличек с де-

демонологическими поверьями не только очевидна, но и является главным свойством жанра.

Наконец, может быть установлена еще одна функция суеверных рассказов: 5) повествовательная, т.е. направленная на то, чтобы не только проинформировать и научить, но и поразить, развлечь, поведать о чем-то исключительном, необычном, что может случиться в реальной жизни. Эта целевая установка напрямую связана с 6) эстетической функцией, которая, хотя и признается вторичной для жанра быличек, несомненно сохраняет свою актуальность во многих художественно оформленных текстах. По свидетельству опытного собирателя сказочной прозы В.П. Зиновьева, «хороший рассказчик, знающий толк в быличках, постарается убедить слушателей в достоверности рассказанного <...> когда "подготовка" завершится, наступает некоторая затянутасть, голос понижается — все понятно: вот-вот произойдет что-то, поражающее чувства и сознание. И вдруг — встреча! Наречие "вдруг" — довольно постоянное в быличках — знаменует границу между обычным и сверхъестественным» [2. С. 391].

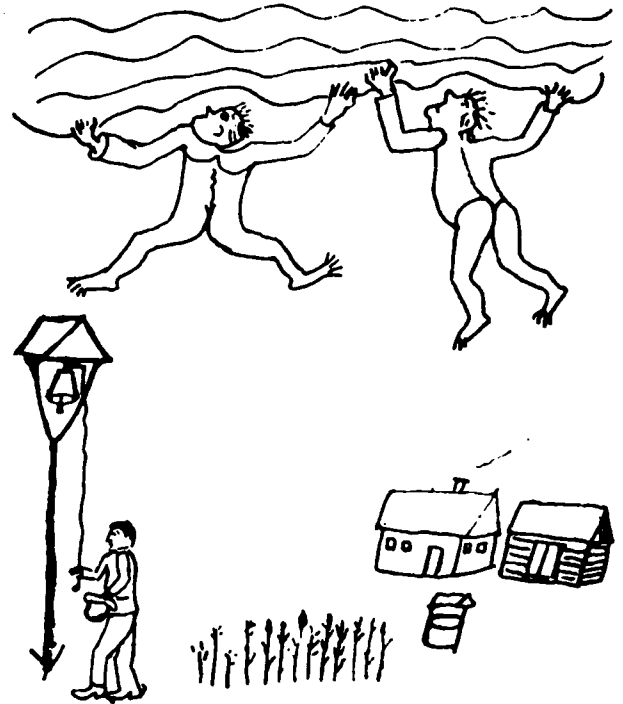
Теперь можно вернуться к вопросу о сходстве и различиях быличек и вербально оформленных поверий. Вполне осознавая разницу между теми и другими, фольклористы практически не занимались изучением текстов поверий, не считая их фольклорным жанром. Попытки проанализировать их как разновидности речевого жанра, тематически связанного с народной мифологией, принадлежат этнолингвистам (см. работы Н.И. Толстого, Е.Е. Левкиевской, О.В. Санниковой). Содержанием таких текстов являются, во-первых, краткие характеристики демонологического персонажа, фиксирующие внимание на таких его признаках, которые представляются рассказчику наиболее существенными. Во-вторых, многие поверья содержат формулировки запретов и нормативных предписаний, рекомендаций по поводу того, как надо вести себя человеку, чтобы избежать контакта с нечистой силой или обезвредить последствия такого контакта.

Поскольку поверье лишено сюжетной структуры, оно отличается более свободной формой повествования, чем быличка. Текст поверья может включать любое число описательных характеристик (или типичных действий), приписываемых демоническому существу; порядок их изложения зависит от воли гово-

рящего, а не от фабульной закономерности пересказа произошедших событий [13. С. 47].

Существенно различается и способ бытования обоих жанров. Былички воспринимаются аудиторией как занимательные и страшные рассказы о чем-то необычном; их рассказывают в коллективе слушателей по очереди как циклы повествований на одну тему (ср. бытование анекдотов); исполнение и восприятие этих суеверных рассказов происходит в атмосфере сильного эмоционального напряжения. Сфера же бытования текстов демонологических поверий «ограничена специфической коммуникативной ситуацией» [13. С. 46]: их пересказывают чаще всего при контактах с «чужими» (в ответ на вопросы собирателей) либо с целью обучения членов своего коллектива, прежде всего — детей, правилам соблюдения запретов и взаимоотношения с персонажами нечистой силы. Из этого следует, что главная функция поверий — проинформировать и обучить правилам поведения, поведать об обычаях и обрядах, защищающих людей от вредоносных сил, иногда и напугать (например, в формулах запугивания детей), но развлекательно-повествовательной и художественно-эстетической функции такие тексты (в основной своей массе) лишены.

Итак, по содержательным, структурным и прагматическим параметрам тексты поверий едва ли можно признать самостоятельным фольклорным жанром. Об этом со всей определенностью высказалась И.А. Разумова: «Весьма спорным представляется мнение, согласно которому быличка — это либо "сюжетно оформленное произведение", либо просто "информация о поверье" (имеется в виду мнение В.П. Зиновьева. — Л.В.). На наш взгляд, второе относится к разряду этнографической информации, а не к собственно фольклорным текстам, которые имеют традиционную внутреннюю структуру и содержат конфликтное начало» [11. С. 7]. Тем не менее поверья регулярно включаются составителями и собирателями в сборники быличек — и это вовсе не следствие неразличения раз-



«Планетники» (облакопрогонники). Отгон градовой тучи при помощи колокольного звона. Рисунок народного художника Владислава Хайца (Польша). Из кн.: Kotula F. Przeciw urokom. Warszawa, 1989. S. 166

ных жанров, а результат осознания того, что: 1) поверья — это ценнейший источник для изучения фоновой мифологической информации, без которой многие былички просто не могут быть адекватно прочитаны и поняты; 2) приходится учитывать тот факт, что часто поверья занимают промежуточное положение между сюжетным рассказом и сообщением о возможном развитии событий, изложенных в обобщенной форме; 3) степень включенности поверий в структуру былички бывает такой значительной, что разграничить те и другие совершенно невозможно. Поверьями нередко начинаются и заканчиваются суеверные рассказы, а пересказ самого случая сводится к одной-двум фразам. Например: «В бане детей нельзя оставлять, там баянной, он переменит. Как перемен ребенок сделается, ревет и не растет, ли растет да ницо не понимает. В Березнике был случай. Раз оставили роженицу в бане, а она в каменицу затянута и ребенок с живота вынут. Мертвы оба. Роженицу нельзя в бане оставить, и с малыми ребятами может что сделать» [1. С. 60]. И такие примеры органической «встроенности» поверий в текст былички приходится признавать одной из ее характерных жанровых особенностей. В таких случаях все сообщение в целом следует считать фольклорным текстом. Что же касается вербально оформленных демоно-

логических поверий, то специалисты вполне справедливо причисляют их к особому типу речевых жанров, занимающих переходное положение между сказочной прозой (быличками) и мифологическими воззрениями. Тексты поверий являются таким же бесценным источником для изучения народной демонологии, как и тексты быличек; их необходимо собирать, публиковать и воспринимать как объект для мифологических, этнографических и филологических исследований.

### Литература

1. Черепанова О.А. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996.
2. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
3. Традиционный фольклор Новгородской области: Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры. СПб., 2001.
4. Козлова Н.К. Восточнославянские былички о змее и змеях (Мифический любовник): Указатель сюжетов и тексты. Омск, 2000.
5. Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
6. Мельников М.Н. К вопросу о бытовании быличек и легенд в наши дни // Сибирский фольклор. Новосибирск, 1976. Вып. 3. С. 34—47.
7. Пропт В.Я. Русская сказка. Л., 1984.
8. Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии / Отв. ред. К.П. Кабашников. Минск, 1993.
9. Кербелите Б. Типы народных сказаний: Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. СПб., 2001.
10. Толстой Н.И. Былички // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. (А-Г). С. 278—280.
11. Разумова И.А. Сказка и быличка. Петрозаводск, 1993.
12. Цивьян Т.В. Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 154—178.
13. Санникова О.В. Польская мифологическая лексика в структуре фольклорного текста // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 44—83.

Публикация подготовлена в рамках проекта «Сравнительное изучение мифологии и фольклора славянских народов» (Программа фундаментальных исследований ОИФН РАН «История, языки и литературы славянских народов в мировом социокультурном контексте», 2003 г.)

В.Я. ПЕТРУХИН

## КИЕВСКАЯ ЛЕГЕНДА: ФОЛЬКЛОР И РЕАЛИИ

Знаменитая легенда об основании Киева, содержащаяся в Начальной летописи — Повести временных лет, вводит первый собственно «исторический» сюжет русской истории и призвана ответить на один из заглавных вопросов летописи: «Кто в Киеве нача первее княжити?»<sup>1</sup>. При этом сама легенда помещена в лишнюю летописных дат вводную космографическую часть летописи, которая начинается повествованием о расселении потомков трех сыновей Ноя, среди них — славян, в частности киевских полян, потомков Иафета. Космографическое введение к летописи насыщено легендарными мотивами, в том числе и очевидно фольклорного происхождения: к таковым относится общеславянское предание об аварях-обрах, которые угнетали славян, были горды и велики телом, и Бог истребил их, как допотопных великанов; «обры» действительно стали древними великанами в славянском фольклоре.

Столь же очевидным представляется и фольклорное происхождение сюжета о трех братьях — предводителях полян, пришедших с Дуная, летописной славянской прародине, на Днепр. «И быша 3 брата: единому имя Кий, а другому Щек, а третьему Хорив, и сестра их Лыбедь. Седяше Кий на горе, где ныне увоз Боричев, а Щек седяше на горе, где ныне зовется Щекавица, а Хорив на третьей горе, от него же прозвася Хоревича. И створиша град во имя брата своего старейшаго, и нарекоша имя ему Киев»<sup>2</sup>. До сего дня, продолжает летописец, в Киеве живут поляне. Казалось бы, перед нами типичное топонимическое предание: наименования киевских урочищ — трех гор и речки Лыбедь — превращены в имена культурных героев, первопоселенцев. Более того, эти имена по предположениям филологов могут восходить к еще более глубокой мифологической архаике: во всяком случае, имя *Кий* в общеславянской ретроспективе может означать культурного героя — земледельца, кузнеца и богатыря, вооруженного палицей-кием, и т.п.<sup>3</sup>

ВЛАДИМИР ЯКОВЛЕВИЧ ПЕТРУХИН,  
доктор ист. наук; Ин-т славяноведения РАН  
(Москва)

Однако сам летописец (как и все русские книжники) далек от языческой фольклорной архаики; зато как историк он не может обойти альтернативное предание о Кие. «Ини же, не сведуще, — пишет он, — рекоша, яко Кий есть перевозник был, у Киева бо баше перевоз тогда с оной стороны Днепра, тем глаголаху: на перевоз на Киев». Разные варианты топонимических преданий легко уживаются в фольклоре, но летописца не устраивает образ Кия-перевозчика. «Аше бо бы перевозник Кий, то не бы ходил Царюгороду; но се Кий княжаше в роде своемъ, приходившу ему ко царю, якоже скажутъ, яко велику честь приял от царя, при котором приходив цари. Идущу же ему вспять, приде к Дунаеви, и възлюби место, и сруби градок мал, и хотяше сести с родом своим, и не даша ему ту близъ живущии; еже и доныне наричаютъ дунайци городище Киевецъ. Киеви же пришедшу в свой град Киев, ту живот свой сконча; и брат его Щек и Хорив и сестра их Лыбедь ту скончашася»<sup>4</sup>.

Этот текст породил немало построенных, относящихся уже к «научному» фольклору — восприятию Кия как исторического князя, недавнему празднованию 1500-летнего юбилея Киева и т.п. Из летописи очевидно лишь, что составитель ее ссылается на «фольклорный» источник («якоже скажутъ»), не сохранивший имени «царя», при котором ходил к Царюгороду Кий. Традиционной для фольклора этиологической «реалией», которая призвана подтвердить истинность похода Кия, является городище Киевец на Дунае<sup>5</sup>. Можно предполагать определенную «тенденциозность» летописца, занимавшегося разысканием того, «кто в Киеве стал первее княжити», и сделавшего Кия первым киевским князем.

Характерно при этом, что рассказ о кончине киевских братьев отличается от летописных рассказов о смерти первых киевских князей — Аскольда, Дира, Олега и др., где непременно говорится об их могилах в Киеве, известных «до сего дня». Таким образом, остается в силе заключение А.А. Шахматова о том, что «возникновение [киевского] предания