

ОСОБЕННОСТИ УСТНОГО НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА Х—XI вв.

Что же представляло собой устное народное творчество X—XI вв., художественные достижения которого во многом способствовали быстрому развитию русской литературы в XI в.? Произведения русской письменности XI в., в первую очередь летопись, позволяют судить о том этапе, на котором возникновение русской литературы застало развитие устного творчества. Мы должны мыслить народное творчество как исторически меняющееся, развивающееся.

Как раз раннефеодальный период в истории нашей родины, когда зародилась и литература Руси, был чреват значительными изменениями в области устного народного творчества.

Об этих изменениях нельзя судить только на основании записей былин XVII—XX вв. Былины изменяются так же, как и все другие виды народного творчества, хотя и заключают в себе некоторые элементы (особенно в содержании), созданные еще в XI в. и в более раннее время. Наиболее достоверный материал дает нам отражение народного творчества в летописи.

Насколько мы можем судить по отражениям произведений народного творчества в летописи XI в., устное творчество русского народа было уже в X—XI вв. вполне подготовлено к тому, чтобы поддержать образование книжной литературы — и, в первую очередь, летописания.

Обилие исторических преданий в первоначальной нашей летописи свидетельствует о том, что устное творчество прошло уже в X—XI вв. стадию перехода от мифологических сюжетов к историческим. Сама по себе летопись возникла на самом гребне волны этого народного интереса к родной истории.

Став в классовом, феодальном обществе выразителем классовой идеологии крестьянства, устное творчество идейно выросло, хотя противоречивость крестьянского мировоззрения сказывалась в нем постоянно. В родовом, доклассовом обществе устное

творчество было в известной мере связано с культом. С переходом к классовому обществу элементы культа, имевшиеся в устном творчестве доклассового общества, начинают постепенно отмирать. Этот процесс отмирания культовых элементов будет очень длительным и не закончится еще в XIX в. Религиозные элементы будут явственно ощущаться в заговорах, в обрядовой поэзии, в сказке, даже в былинах. Однако процесс ослабления в устном творчестве религиозных элементов может быть прослежен уже в киевской летописи XI в. Он начался, повидимому, еще до принятия христианства — тогда, когда определился уже кризис язычества, не смогшего полностью удовлетворить потребностей классового общества.

Культовые обрядовые песни на тризнах в честь умершего частично дают материал для исторических песен по мере того, как отходит в прошлое самый обряд тризны. Обрядовая величальная песнь — слава — становится песенной славой. Отмирание язычества, теснейшим образом связанного с дофеодальным, родовым строем, приводит к началу постепенного освобождения обрядовых песен от элементов религии. Обрядовые песни начинают наполняться новым идеяным содержанием и постепенно перестают быть, по существу, обрядовыми. Освобождаются от элементов язычества плачи по умершему. Такие утратившие связь с культом плачи частично сохранила летопись. Начинают терять связь с культом и хороводы, превращающиеся в игру, в развлечение на «игрицах утолоченных».

Введение нового культа — христианства — не сделало устное творчество народа целиком христианским. Христианство и само по себе было чуждо реалистическому народному творчеству; оно резко отрицательно относилось к народному творчеству, видя в нем в первую очередь те самые элементы язычества, от которых народное творчество начало уже постепенно отходить и само.

Эпоха феодализма идет под знаком господства христианской религии в мировоззрении всех классов общества — в том числе и крестьянства. Однако в своей практической и художественной деятельности крестьянство редко руководствовалось христианскими основоположениями. Вышивки, резьба по дереву, по кости, росписи, деревянное зодчество и устное творчество в очень малой степени воплотили в себе христианские элементы. Только в произведениях, связанных с творчеством господствующего класса, влияние христианских идей было особенно сильным (христианские легенды, духовные стихи и т. п.).

Конечно, народное творчество в период феодализма никогда не было полностью свободно от религии — языческой или хри-

стианской, — но, оценивая это народное творчество по тому прогрессивному, что оно заключало, мы должны отметить, что в основном оно тяготело к отходу от религии. Это отнюдь не означает, что сам народ не признавал никакой религии. Сказать так значило бы допустить грубейшую историческую ошибку, модернизировать исторически ограниченное в период феодализма сознание народа. Следует помнить указание Энгельса, высказанное им по поводу религиозных войн XVI в., что «классовая борьба (средневековья, — Д. Л.) носила тогда религиозный отпечаток», что «интересы, потребности и требования отдельных классов скрывались под религиозной оболочкой...».¹

Эта религиозная оболочка, повидимому, меньше всего сказывалась в устном народном творчестве XI—XII вв., когда христианство не успело еще оказать подавляющего влияния на трудовой народ, а язычество, как цельная система верований, уже начало отходить в прошлое. Религиозная оболочка больше всего станет сказываться в фольклоре XIV—XVI вв. В рассматриваемый же период религиозные элементы присутствуют только во второстепенных жанрах (заговоры, легенды и некоторые другие). Там же встретим и элементы старого язычества и элементы нового христианства. Христианство отразится в тех видах устного творчества, которые окажутся связанными с господствующим классом. В церковных кругах XI в. создается монастырская легенда, которая в XII в. окажется подхваченной в письменности и даст такие произведения, как Киево-печерский патерик.

Ведущий вид устного творчества в XI—XII вв. — исторический эпос. Исторический эпос сплачивал народные силы для выполнения широких внешнеполитических задач, развивал народное патриотическое самосознание. Элементы этого, повидимому, обширного и высоко развитого эпоса дошли до нас в древнейшей русской летописи и в позднейших записях XVII—XX вв. Формы этого исторического эпоса были очень разнообразны.

«Повесть временных лет» дает нам некоторое представление о разнообразии видов устного исторического творчества, которым пользовались первые летописцы для воссоздания начала русской истории.² Здесь и какие-то смутные предания о проис-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. VIII, стр. 128.

² Наиболее полная попытка выяснить состав народных преданий в «Повести временных лет» принадлежит Н. И. Костомарову: Предания начальной летописи, Вестник Европы, 1873, I—III; Об историческом значении русской народной поэзии. Харьков, 1843. Перепечатка — в «Собрании сочинений» Н. И. Костомарова, т. XIII, СПб., 1881.

хождении славян, предания об их расселении, топонимические легенды, легенды о происхождении названий славянских племен, легенды, а может быть и песни о родоначальниках княжеских династий тех или иных племен, о начале городов, историческая, а может быть и культовая устная поэзия, связанная с могильниками, исторические рассказы анекdotического характера, дружинные песни и предания и христианские легенды, только-только еще начинавшие зарождаться в узком кругу новообразованных христиан господствующего класса населения. Наконец особое, почетное место занимает былевой эпос; некоторое представление о нем дают позднейшие записи былин так называемого киевского цикла. Ему мы посвятим ниже особый раздел (см. ниже, стр. 47—75).

Легенды о происхождении тех или иных названий стоят еще на грани устного художественного творчества. Они не принадлежат художественному творчеству народа, являясь, по существу, самою предварительной формою исторического обобщения. Моравы прозвались так потому, что «седоша на реце ими́нем Марава»,¹ древляне прозвались так «зане седоша в лесех»; полочане прозвались от речки «ими́нем Полота» и т. д. Летописец утверждает, что разойдясь со своей Дунайской родины, славянские племена прозвались от тех мест, на которых поселились: «... и прозвашася имены своими, где седше на каком месте». Конечно, перед нами не домысел летописца, а историческое обобщение, возникшее в устах народа. В нем замечательно наличие представлений об исторической изменяемости, о неизначальности племенного деления славянства.

Из исторических преданий извлекает летописец, повидимому, исторические сведения о расселении славян, о движении восточно-славянских племен. Эти предания об отдаленном прошлом славянства не были, очевидно, облечены в какую-либо устойчивую форму. К XI в., когда работал летописец, эти предания о расселении славян дошли до него в виде каких-то неопределенных слухов; иначе летописец сумел бы извлечь из них больше исторического материала, чем он извлек. Таковы предания о том, что предки славян — это первоначальные жители Иллирии — порики, что первоначально славяне жили по Дунаю, что движение славян вызывалось внешними ударами со стороны других народов, и т. д.

Более поздние исторические предания имеют уже определенный сюжет. Возможно, что они рассказывались как сказки или пелись как исторические песни. Мы сохраняем за ними название

¹ Здесь и ниже цитирую по Лаврентьевской летописи; вводная часть.

«преданий» условно, так как ничего не можем сказать о той форме, в которой они были услышаны летописцем.

Из устных исторических преданий заимствовал летописец свой рассказ об основании Киева братьями Кием, Щеком, Хоривом и сестрою их Лыбедью. Повидимому, первоначально это предание имело культовое значение и сохранялось в Киеве в связи с почитанием киевлянами своих пращуров. Раскопки последнего времени ясно доказали, что на указанных в этом предании трех киевских урочищах — Владимировой горе у Боричева взвоза, на Щековице и на Хоривице — находились древнейшие киевские поселения. Возможно, что первоначально Кий, Щек и Хорив не считались братьями — каждый из них почтится самостоятельно в каждом из трех указанных поселений. Братство их явилось в легенде как бы закреплением союза и постепенным объединением этих трех поселений. Такое закрепление союза племен легендой о братстве их родоначальников может быть отмечено для ряда случаев: Радим и Вятко, Рюрик, Синеус и Трувор, возможно Рогволод и Тур. Культовая легенда служила, таким образом, конкретным политическим целям.

Ко времени, когда предание о Кие, Щеке и Хориве было использовано летописцем, оно утратило уже свое культовое значение и привлекало внимание народа главным образом своим историческим содержанием. Летописец прямо говорит, что легенда эта вызывала споры по поводу сообщаемых ею исторических сведений: «Ини же, не сведуще, рекоша, яко Кий есть перевозник был, у Киева бо бяше перевоз тогда с оноя стороны Днепра, темь глаголаху: на перевоз на Киев. Аще бо бы перевозник Кий, то не бы ходил Царюгороду; но се Кий княжаше в роде своемъ. Приходившю ему ко царю, якоже сказають, яко велику честь принял от царя, при которомъ приходив цари».

Из этих слов — «рекоша», «сказають» — мы можем заключить, что предание это скорее всего рассказывалось, что это не была историческая песня, а из споров по поводу этого предания мы можем заключить, что оно имело несколько версий. Еще вероятнее, что с Кием, Щеком и Хоривом было связано несколько рассказов. Одни из них говорили об основании ими Киева. Другое предание рассказывало о каком-то походе на Царьград — вероятнее всего военном, ибо им доказывалось княжеское происхождение предводителя этого похода — Кия. Третье предание говорило об основании Кием города Киевца на Дунае. Два последних предания явно не носили культового характера, это были предания более позднего типа — исторического, а не культового.

Итак «пращур» становился историческим героем. Историческое предание освобождалось от элементов культа. Оно притягивало внимание главным образом своей исторической основой, становилось одновременно и преданием патриотическим: культовое предание о пращуре-перевозчике сменялось историческим и патриотическим преданием о походе на Царьград русского князя, получившего там от царьградского царя «великую честь».

Того же типа, что и предание о Кие, Щеке и Хориве, — предание о Радиме и Вятке и предание о Рюрике, Синеусе и Труворе, с тою только разницей, что последнее предание было осложнено домыслами летописца ввиду того, что речь здесь шла о родоначальнике династии современных летописцу русских князей.

Предание о Радиме и Вятке отразилось в летописи лишь в самом кратком виде: были два брата у ляхов — Радим и Вятко. Радим пришел на реку Сожь со своим «родом», от него прозвались радимичи, а Вятко сел с родом своим по Оке, от него прозвались вятичи. Это также сказание о пращурах племенных династий радимичей и вятичей.

Легендарное предание о Рюрике, Труворе и Синеусе — новгородско-изборско-белозерское по происхождению. В Новгороде показывали могилу Рюрика — родоначальника новгородско-киевской династии князей, в Изборске — Трувора, родоначальника кривичских князей, в Белоозере — Синеуса, родоначальника династии князей веси.

Повидимому, братьями все эти родоначальники династий северной Руси были сделаны еще до включения этого предания, для закрепления легендой того реального союза славян, кривичей и веси, который издавна существовал на севере.¹

Предания эти сперва в раздельном виде возникли каждое в своей местности, в своем племени, были связаны с определенными могильниками. Они не могли стать межплеменными, пока не образовались реальные связи между отдельными племенами, пока не стала изживаться и самая племенная раздельность. Вот почему мы считаем, что мотив братства — сравнительно поздний.

Во всем остальном предания о Кие, Щеке и Хориве, о Радиме и Вятке, о Рюрике, Труворе и Синеусе, а также неясно огченное в летописи предание о Рогволоде и Туре² принадлежат по своему типу к числу очень древних. Записаны они были в летопись уже на стадии своего освобождения от элементов культа, но тем не менее древние слои этих преданий еще ясно

¹ А. А. Шахматов. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908, стр. 289 и сл.

² Повесть временных лет под 980 г.

дают себя чувствовать. Историческое сознание, отразившееся в этих преданиях, еще очень ограничено. В частности, ограниченность исторического сознания выразилась в том, что все эти родоначальники изображены явившимися со стороны: «от ляхов» якобы пришли Радим и Вятко, «от варягов» Рогволод и Тур, Рюрик, Трувор и Синеус. Со стороны, повидимому, явились Кий, Щек и Хорив. Чем объяснить эту сторону сказаний?

Здесь несомненно сказалась свойственная той эпохе ограниченность исторического мышления, представлений об историческом развитии. Всякое новое явление общественного развития считали пришедшим со стороны; его считали привнесенным извне, дарованным богом, явившимся из иностранного государства, или результатом чьего-либо постановления, приказания, закона, а не возникшим в результате закономерного исторического развития, представления о котором еще отсутствовали. Вот почему, отчасти, народное предание так склонно было считать и славянские племена пришедшими со стороны, а самое передвижение племен объяснять толчками извне — результатом завоеваний, насилий и т. п.

Наиболее резко эта особенность исторических представлений IX—X вв. сказывалась там, где дело касалось происхождения тех или иных знатных родов. Знатный род, казалось, нельзя было выводить из своей собственной страны и потому еще, что это неизбежно должно было возвести его к какому-то «незнатному» родоначальнику. Родоначальники же династий, как мы уже видели, пользовались особым почтением.

Впоследствии, в XVIII—XX вв., эта яркая особенность народных преданий X—XI вв. не была принята во внимание. Легенда о призвании Рюрика, Трувора и Синеуса рассматривалась изолированно от легенд того же типа в летописи и некритически принималась на веру так называемыми «норманистами», использовавшими ее в своих враждебных русскому народу построениях.¹

Более поздний тип преданий отражен в летописи в рассказах о войнах русских с их внешними врагами. Летопись донесла до нас немало сказаний о победах русских над врагами. В них русские обычно побеждают врагов не только силой, но и умением. На стороне русских оказываются, согласно мнению народного предания, и воинская сметка и сама судьба. Превосходство судьбы, конечно, всегда обнаруживается «задним числом» и

¹ Критика норманской теории дается мною в издании «Повести временных лет», ч. II, серия «Литературные памятники», М.—Л., 1950, стр. 111—116, 234—246.

облекается в сказаниях то в форму размышления, то в форму «предсказания». «Сбывшееся» предсказание наполняет гордостью рассказчика-летописца за свою Родину. Патриотический элемент в этих рассказах очень силен. Славное настоящее Русского государства служит своего рода лейтмотивом такого рода рассказов.

Вот, например, были обры, завоевавшие славян и «примучившие» дулебов. Эти обры впряженные в телеги дулебских женщин и так ездили на них. Были обры телом велики и горды, но не осталось от них «ни племени ни наследка». Это историческое предание о гибели обров летописец подкрепляет народной поговоркой: «погибуша аки обре». Мысль этого предания ясна: Русь стоит и процветает, а враги ее погибли. Можно было бы подумать, что это мысль не народного предания, а летописца, но вот еще одно предание о врагах Руси: здесь та же мысль и она настолько связана с самим сюжетом, что ее нельзя уже приписать летописцу.

Речь идет о других «насильниках» Руси — хазарах. Хазары, найдя полян в лесу на горах киевских, сказали им: «Платите нам дань». Поляне, посовещавшись, дали «от дыма мечь». Хазары принесли эту дань своему князю и своим старейшинам и показали ее. На это старцы хазарские сказали: «Не добра дань, княже! Мы ся доискахом оружьем одиною стороною, рекше саблями, а сих оружье обоюдуостро, рекше мечь. Си имуть имати дань на нас и на иных странах». Это и сбылось, замечает летописец: «володеют бо козары русьскии князи и до днешнего дни».

Снова, следовательно, всплывает гордость своим настоящим, на этот раз в форме проречения «хазарских старцев». Чтобы ослабить впечатление от языческого элемента этого предания (сбывшееся проречение старцев), летописец от себя вставляет небольшое рассуждение о том, почему могут сбываться пророчества язычников: «Не от своея воля рекоша, но от божья повеленья».

Тот же элемент язычества имеется и в рассказе о смерти Олега от собственного коня. Волхвы предрекли Олегу смерть от своего коня. Олег поверил и велел увести коня. Через пять лет Олег узнал, что конь его умер, и пожалел, что поверил предсказаниям волхвов. Он поехал посмотреть кости своего коня, но змея, выползшая из черепа коня, «уклону» его в ногу. Олег заболел и умер.

И здесь, чтобы парализовать действие языческого элемента в предании, летописец пускается в длиннейшее рассуждение по поводу того, почему волхвы могут предсказывать правду.

Но языческий элемент проступает не только в сбывающихся предсказаниях «старцев» и «волхвов». Языческий элемент налицо и в мотиве гибели от своего коня, от своего оружия. Объяснение этому мы видим в заключительной части договора Игоря 945 г. Русские клянутся здесь на своем оружии и принимают на себя заклятие: если нарушают договор, — умереть от своего оружия: «будеть достоин своим оружьем умрети». Неправда, следовательно, карается богами смертью от своего оружия.

Отметим, однако, что этот языческий, культовый элемент проступает только в древнейших преданиях. В этом отношении важно сравнить два предания о мечах — одно вышеразобранное — об испытании русскими мечами хозар, другое, читающееся в летописи под 971 г., об испытании Святослава греками мечом. Меч служит в обоих преданиях символом воинственности русских, но предание 971 г. в отличие от более раннего предания уже лишено всяких элементов языческой веры в волхвов, их там попросту нет.

После победы Святослава в 971 г. греки решили испытать его: опасный ли он противник. Они послали ему в дар павлочки и золото и приказали «мужу мудру» наблюдать — как поведет себя Святослав. Святослав, получив дары, даже не взглянул на них, приказав отрокам своим спрятать принесенное. Тогда греки вновь послали к нему дары, но на этот раз не павлочки и золото, а «мечь и ино оружье». Святослав принял эти дары и «нача хвалити, и любити, и целовати царя». Греки поняли, что они имеют дело с опасным, воинственным противником и согласились уплатить дань.

Такое различие между преданием, относящимся к VIII—IX вв., и преданием о событиях 971 г. не случайно: элемент язычества все убывает в исторических преданиях; одновременно все нарастает патриотизм, сознание народной силы, силы Русской земли.

Это нарастание патриотизма и сознание народной силы находится в несомненной связи с историческим процессом формирования русской народности. Нарастание это вызывалось этим процессом и само оказывало на него значительное воздействие.

Языческая мораль старых исторических преданий — враги погибают по собственной вине и от собственного оружия — сменился мыслью о превосходстве русской воинской сметки. Русские умеют обмануть врагов; враги же терпят поражение по собственной недогадливости, и эта собственная недогадливость врагов заменяет собой мотив гибели от собственного оружия —

мотив, как мы видели, связанный с представлениями древнерусского язычества.

Первое предание этого типа записано в «Повести временных лет» под 907 г. Оно повествует о том, как Олег перехитрил греков, взяв Царьград. Когда русские подошли к Царьграду на 2000 кораблях, греки замкнули Суд (залив Золотой Рог) цепью. Но Олег обманул греков, поставив корабли на колеса и волоком перетащил их с помощью попутного ветра через перешеек. Корабли на колесах — это привычный русским «волок», столь частый на русских реках, но незнакомый грекам. В предании этом чувствуется гордость этим своим национальным способом преодоления препятствий.

Другое предание такого рода записано в «Повести временных лет» под 968 г. Оно более детально, более подробно и конкретно.

Когда впервые пришли на Русскую землю печенеги, Святослава в Киеве не было. Ольга затворилась в Киеве со своими внуками: Ярополком, Олегом и Владимиром. И обступили печенеги город силою великой, и нельзя было ни выйти из города, ни вести послать. И изнемогали люди от голода и жажды. И вот собрались люди той стороны Днепра в ладьях, и стояли на том берегу. Нельзя было ни тем пробраться в Киев, ни этим из Киева к ним. И стали тужить люди в городе, и сказали: «Несть ли кого, иже бы мог на ону страну дойти и реши им: аще не подступите заутра, предатися имам печенегом?».

Вызвался один отрок. Он вышел из города с уздечкою и побежал через стоянку печенегов, спрашивая их по-печенежски: «Не видел ли кто-нибудь коня?». Добежав до реки, отрок скинул одежду и поплыл. Печенеги стреляли, но не могли ему ничего сделать. На том берегу заметили отрока, подъехали к нему в ладье и привезли к дружине. Услышав о положении в городе, русские на той стороне решили действовать. На следующее утро, близко к рассвету, они сели в ладьи и громко затрубили, а люди в городе закричали. Обманутые печенеги решили, что пришел Святослав, и бросились от города врассыпную. И вышла Ольга с внуками и людьми к ладьям. Печенежский же князь, увидев это, возвратился один и обратился к воеводе Претичу: «Кто се приде?». Претич ответил: «Людье оноя страны». Печенежский князь снова спросил: «А ты князь ли еси?». Претич ответил: «АЗ есмъ мужъ его, и пришел есмъ в сторожех, и по мне идеть полк со князем, бе-щисла множество». Тогда печенежский князь, испугавшись, сказал: «Буди ми друг». Претич и печенежский князь подали друг другу руки и обменялись подарками. Печенежский князь дал Претичу коня, саблю и стрелы, а Претич

тич дал печенежскому князю кольчугу, щит и меч. И отступили печенеги от города.¹

В этом предании, так же как и в предании о взятии Царьграда Олегом, подчеркнут национальный момент: в подарках, которыми обменялись Претич с печенежским князем, ясно видно различие степной культуры печенегов и европейской культуры русских. Как и в других случаях, меч, а вместе с ним щит и кольчуга, выступают символами русских.

Все предание носит развитой, осложненный характер: подвиг Претича, обманувшего печенежского князя, и подвиг отрока, хитростью пробравшегося через печенежский лагерь, объединены в одном рассказе.

Военная хитрость русских подчеркнута и в известном народном предании о белгородском киселе, занесенном в летопись под 997 г.

В отсутствие Владимира печенеги подступили к Белгороду и осадили его и начался сильный голод в Белгороде. Белгородцы созвали вече и сказали: «Се уже хочем померети от глада, а от князя помочи нету. Да лучше ли мы померети? Въдадимся печенегом, да кого живять, кого ли умертвять; уже помираем от глада». Так и решили. На вече же этом не был один старец. Старец этот спросил: «Что ради вече было?». Узнав в чем дело, старец подал совет городским старейшинам: «Послушайте мене, не передайтесь за 3 дни, и я вы что велю, створите». Старейшины городские обещали послушаться. Старец предложил собрать по горсти овса, или пшеницы, или отрубей. Затем он велел женщинам сделать болтушку, из которой варят кисель, выкопать колодец, вставить в него кадку и налить ее раствором. Велел он выкопать и другой колодезь и в него также вставить кадку. Потом велел сыскать где-нибудь меду. Ему принесли целое лукно, которое было спрятано в княжеском погребе. Из меда сделали сыто пресладкое и вылили в кадку, которая стояла в другом колодезе. На утро велел он послать за печенегами. Горожане пошли и сказали им: «Поимете к себе таль нашъ, а вы поидете до 10 мужъ в град, да видите, что ся дееть в граде нашем». Печенеги обрадовались, что хотят им сдаться: взяли заложников, а сами выбрали лучших мужей, и послали в город посмотреть, что там делается. Когда печенеги пришли в город, жители сказали им: «По что губите себе? Коли можете престояти нас? Аще стоите за 10 лет, что можете створити нам?»

¹ О том, что народное предание кончается именно на этом месте см.: Повесть временных лет, ч. II, серия «Литературные памятники», Изд. АН СССР, стр. 314.

Имеем бо кормлю от земле. Аще ли не веруете, да узрите своим очима». Печенегов привели к колодцу, где был раствор, почерпнули из него ведром, и налили в латки. И когда сварили кисель, то взяли печенегов и привели к другому колодцу, и почерпнули сыты, и начали есть сперва сами, а потом дали печенегам. Те удивились и сказали: «Не имуть веры наши князи, аще не ядять сами». Тогда люди налили корчагу болтушки и сыты из колодца, и дали печенегам. Те пошли к своим и рассказали им все, что с ними случилось. Печенежские князья сварили кисель, поели, подивились, затем отпустили заложников и пошли прочь от города.

Переходное положение от исторических преданий старого языческого типа к новым чисто историческим занимают рассказы о трех мщениях Ольги. Как и в рассказе о мечах русских у хозар, в преданиях о трех мщениях Ольги видное место имеет символическое значение, если не предметов, то действий. Подобно тому как мечи русских были своего рода загадкою, которую задали русские хозарам, так и в рассказах о мщениях Ольги есть такие же загадки, которые Ольга задает древлянам. Различие однако в том, что отсутствуют волхвы и старцы, которые эти загадки могли бы разгадать, и нет никаких элементов пророчества: Ольга сама приводит в исполнение то, что загадала своим недругам. Элемент чудесного в этих преданиях уже отсутствует, хотя и сохранена еще языческая символика.

Первая месть происходит на дворе у княгини Ольги. Между древлянами-сватами и Ольгою разыгрывается диалог: Ольга говорит иносказательно о мести, послы же древлян не понимают иносказательного языка Ольги и воспринимают лишь поверхностный, прямой смысл ее речей, считая их лишь традиционной свадебной обрядностью. «Добри гостье (т. е. купцы) придоша», — иронически приветствует их Ольга. Послы не догадываются об ироническом смысле ее вопроса и простодушно отвечают: «Придохом, княгине». Ольга спрашивает послов: «Да глаголете, что ради при досте семо?». Послы, не догадываясь вновь о коварстве Ольги, вновь же простодушно отвечают: «Посла ны Деревьска земля, рекуши сице: мужа твоего убихом, бяше бо мужъ твой аки волк восхищая и грабя, а наши князи добри суть, иже распасли суть Деревьску землю, да поиди за князь нашь за Мал». Ольга притворно соглашается и обещает воздать послам величайшую честь: «Люба ми есть речь ваша, уже мне мужа своего не кресити; но хочю вы почтити наутрия пред людьми своими, а ныне идете в лодью свою, и лязите в лодьи величающиеся, и аз утро послю по вы, вы же рьцете: не едем на коних, ни пеши идем, но понесете ны в лодьи; и

Отгадка этой загадки та же, что и в мести Ольги — похороны.¹

Сюжет об испытании жениха или сватов жениха невестой-царевной очень распространен в сказках. Нет нужды перечислять их все. Обратим внимание лишь на самый тип загадки, который в нем встречается. Это опять-таки те же загадки с выключением загадываемого предмета. Сватам обычно предлагается «пойти ни конем, ни пешком»; сваты говорят: «почевали мы ни на земле, ни на телеге, по утру вставали, умывались ни водою, ни божьей росою, а утирались ни тканым, ни пряденным». На свадьбах в сказках жениху или невесте предлагается явиться «ни нагой, ни одетой» и испытуемый выполняет эту задачу, являясь завернутым в рыболовную сеть, «ни пешком, ни на лошади» — и испытуемый является верхом на козе или козле, «ни по дороге, ни без дороги» — и испытуемый едет по колесу вдоль дороги или по канаве, «ни днем, ни ночью» — и испытуемый является в сумерки или в полночь, в полнолуние или в новолуние, и т. д.²

Таким образом, несение в ладьях — это обряд и похоронный, и свадебный, загадка Ольги может быть разгадана и как угроза смерти, и как предложение женитьбы.

Вторая месть Ольги по существу также представляет собой драматизированную загадку, хотя изложена она и короче первой. Первая загадка Ольги древлянам — ладья, вторая — баня. Вновь прибывают послы-сваты древлян, лучшие представители их рода. Как и в первом случае, Ольга обещает послам оказать величайшие почести: «Повеле Ольга мовъ створить, ръкуще сице: „Измывшеся придите ко мне“». Так же, как и в первом случае, послы древлян не понимают сокровенного языка Ольги. Они «влезают» в «истопку» и начинают мыться, но люди Ольги запирают послов в бане и сжигают их там. Вновь Ольга казнит смертью не сумевших разгадать ее загадки послов. Символический смысл понятия бани, как смерти, страдания, мести, причем страдания «добровольного», был, как мне кажется, ясен на Руси в XI в. Напомню шутку апостола Андрея над моющимися в бане новгородцами, приводимую в летописи: «И то творять мовенье себе, а не мученье». С баней связана не только шутка

¹ Д. Садовников. Загадки русского народа. СПб., 1876, № 2121; ср. еще №№ 239, 405, 459—461, 529, 749, 1446, 1622 и др.

² См. подробнее: Д. К. Зеленин. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Сб. Муз. антр. и эти., т. VIII, 1929, стр. 23; Е. К. Кагаров. Состав и происхождение свадебной обрядности. Сб. Музей антр. и эти., т. VIII, 1929, стр. 161; Морева. Традиционные формулы в приговорах свадебных дружек. Худож. фольклор, II—III, М., 1927.

апостола Андрея, но и космогония волхов (в летописи под 1071 г.). По народным обычаям для покойников вытапливали печку, ставили воду и т. д.

Третья загадка Ольги, заданная ею древлянам, — пир. В этой третьей загадке драматическая ситуация нарастает. Ольга уже сама идет к древлянам, она ведет переговоры со всеми древлянами, а не с отдельными представителями. Она приглашает древлян на тризну по своему мужу. Она справляется эту тризну непосредственно на могиле мужа, и здесь во время пира убивает древлян. Ольга шлет к древлянам послов со следующим предложением: «Се уже иду к вам, да пристройте меды многи в граде, идже убисте мужа моего, да поплачуся над гробом его, и створю трязну мужю своему». Значение пира как смерти, так же как и значение ладьи — смерти, бани — смерти, основывается на обрядовой стороне русского язычества. Несение в ладьях — первая загадка Ольги, она же и первый обрядовый момент похорон, баня для покойника — вторая загадка Ольги — второй момент похорон, тризна по покойнику последняя загадка Ольги — последний момент похорон.

Ольга задает сватам загадки, имитируя обычную свадебную обрядность, но сама свадьба оказывается метафорой мести. Метафоричность свадебной обрядности оказалась надстроенной еще одной метафоричностью — похорон. Вот почему древлянские послы оказались несостоительными перед «мудростью-хитростью» «мудрейшей из всех людей» Ольги.

Следует подчеркнуть, что от древнерусского язычества сохранина в преданиях о трех мщениях Ольги лишь символика.

В этих преданиях нет ни волхвов, ни сбывающихся проречений. Ольга сама приводит в исполнение свои загадки-предсказания. В этом решительное отличие преданий о трех мщениях Ольги от предания о смерти Олега или о дани, уплощенной полянами хазарам.

Нам неясно также, была ли целиком понятна летописцу символика загадок Ольги, — настолько далеко отошел и сам летописец от древнерусского язычества.

Если мы расположим все исторические предания, отразившиеся в «Повести временных лет», в хронологическом порядке, мы заметим, как резко убывает в них языческий элемент, как все более и более увеличивается в них патриотическое настроение, связанное с нарастанием процесса формирования древне-русской народности. В древнейших преданиях наказывается неверие в силу прорицания волхвов, в более поздних преданиях наказывается несообразительность. Если Вещий Олег погибает потому, что в какой-то момент усумнился в пророчестве волхвов,

то его внук Святослав гибнет оттого, что «не блюл» Родины — «чужих ища, своя погуби», ослушался уговоров матери.¹

Сравнив с этими тенденциями исторических преданий X в. русские былины в записях XVII—XX вв., мы заметим, что последние ушли еще дальше по тому же пути освобождения от элементов языческих верований: богатыри поступают иногда (хотя еще далеко не всегда) вопреки предсказаниям и предвестиям и выходят победителями. Освобождение от религиозных верований старого русского язычества ушло в поздних былинах еще дальше, вступив порой на путь активной борьбы с суевериями.

В самом деле, одна из характернейших черт русского былевого эпоса — это преодоление всяких заклятий, волшебства. Грозные предвестия, предсказания и предубеждения оказываются бессильными перед мужеством и смелостью богатыря.

На распутье богатырь встречает надпись: «По одной дороге поедешь — убиту быть, по другой поедешь — женату быть, по третьей — богату быть». Богатырь едет по самой страшной дороге — по той, где ему «убиту быть», и остается жив.

Мать Добрыни предостерегает его купаться в «третьей струйке» Пучай-реки. Добрыня купается и побеждает змея.

В былине о Василии Пьянице опровергаются предсказания о гибели Киева: богородица плачет, предвещая несчастье, а Василий Пьяница все же побеждает татар. Василий Буслаев побеждает предрассудки, не верит «ни в сон, ни в чох».

Если бы русский былевой эпос с самого начала, со времени своего формирования в период расцвета раннефеодального древнерусского государства, не обладал этой чертой, освобождавшей его от подчинения и язычеству, и господствующей церкви, — он никогда не имел бы того прогрессивного значения в развитии русской литературы, которое он имел впоследствии в течение ряда веков. Это не означает, что наряду с прогрессивными чертами в русском былевом эпосе не было черт отсталых. Отдельные варианты былин, отдельные сюжеты могли быть скованы предрассудками. Наряду с восхищением смелостью и вольнодумством Василия Буслаева, не верящего «ни в сон, ни в чох», в былинах выказывается и осуждение его (в былине о поездке Василия Буслаева на богомолье и о его смерти).

Среди разнообразных форм исторического эпоса раннефеодальной Руси мы должны с особенным вниманием останов-

¹ См. рассказ о гибели Святослава в «Повести временных лет» под 971 г.

виться на былевом эпосе. Мы не знаем, существовали ли в раннефеодальный период былины в нашем смысле этого слова. Если они и существовали, то они во всяком случае были по форме отличны от тех, которые нам известны по записям XVII—XX вв. Даже в этих записях XVII—XX вв. заметно развитие: изменение в языке, в стихе, в образах героев и в отдельных сюжетах. Тем более значительные изменения должны были произойти в былевом эпосе за время с X по XVII в.

Однако, как бы ни велики были эти изменения, мы все же можем думать, что многие былины, относящиеся к киевскому циклу, оформились именно в раннефеодальный период. За это говорят встречные данные — как летописи XI в., так и позднейших записей былин. В летописи мы находим следы таких видов исторического эпоса, которые близки к современным былинам, а в современных нам записях былин мы находим такие элементы, которые могли сложиться только в X—XI вв.

Замечательно, что то предание летописи, которое выказывает свою наибольшую близость к сюжетам былин позднейших записей, носит на себе, вместе с тем, печать подлинно народной идеологии. Этим, в частности, в значительной мере подрывается утверждение представителей «исторической школы» изучения эпоса о так называемом аристократическом происхождении былин. Мы имеем в виду предание о единоборстве юноши-кожемяки с печенежским богатырем, занесенное в летопись под 992 г.

Предание рассказывает, как пришли на Русь печенеги, а Владимир выступил против них и встретился с ними «на Трубежи на броде, где ныне Переяславль». Печенеги стали по одной стороне Трубежа, а Владимир по другой. И выехал к реке князь печенежский, вызвал Владимира и предложил решить войну поединком: «Выпусти ты свой мужь, а я свой, да ся борета. Да аще твой мужь ударить моимъ, да не воюем за три лета; аще ли нашъ мужь ударить, да воюемъ за три лета». Владимир послал борича кликать: «Нету ли такого мужа, иже бы ся ял с печенежиномъ?». Но никого не нашлось. Утром печенеги выставили своего поединщика, а с русской стороны не было. Тогда стал Владимир «тужить», посыпал по всем воинам и вот, наконец, явился один «стар мужъ» к нему и сказать: «Княже! Есть у мене един сын меньшой дома, а с четырми есмъ вышел, а он дома. От детства бо его несть кто им ударил. Единою бо ми и сваряющ, и оному мънущю усние (кожи), разгневавъся на мя, преторже череви (кожи) рукама». Владимир обрадовался и послал за младшим сыном старика. Приведенный к князю неказистый на вид юноша просит предварительно испытать его, выры-

вает у разъяренного быка на бегу бок с кожей «елико ему рука зоя» и получает разрешение на единоборство.

На следующее утро снова пришли печенеги и стали кликать: «Не ли мужа? Се нашь доспел». Печенеги выпустили своего мужа; был он «превелик зело и страшен». И выступил против него муж Владимира. Увидел его печенежин и посмеялся, так как юноша был «середний теломъ». В единоборстве юноша побеждает печенежина своими профессионально сильными руками: он начал «держать» печенежина и удавил его до смерти, а затем бросил его на землю. Раздался клик в полках Владимира, и печенеги бежали.

Обрадованный Владимир заложил на месте поединка город, назвав его Переяславлем, а скромного юношу-кожемяку сделал «великимъ мужемъ», также и отца его. Затем говорится о возвращении Владимира в Киев «с победою и с славою великою».

В этом предании наше внимание привлекает несколько исключительно важных моментов. Прежде всего необходимо отметить чисто народную тенденцию этого предания. Юноша-кожемяка, третий сын своего отца, посрамляет профессиональную дружину князя. Ремесленник-кожемяка спасает Русь от набегов печенегов. Он совершает подвиг, которого не мог совершить никто из дружинников. Этот подвиг ему удается совершить благодаря своим профессионально сильным рукам. Сила, накопленная кожемякой в мирном труде, помогла ему победить «превеликого зело и страшного» печенежина.

Необходимо отметить близость этого предания по идеи и по сюжету к былинам. В самом деле, идея превосходства мирного труда над узко профессиональным военным неоднократно проводится в былинах. Сильным оказывается и пахарь Микула, сошку которого не мог вытащить никто из дружинников Вольги. В мирном труде вырастает и сила Ильи Муромца. В развитии этой темы предание о юноше-кожемяке имеет много общего с былинами. Как и в былинах, князь Владимир сперва тщетно ищет поединщика, «тужит». Вызывается выступить против противника скромный на вид «середний теломъ» юноша. Как и в былинах, дело решается поединком. Противник, враг Руси выступает, как и в былинах, в образе «превеликого зело и страшного» чудища. Печенежин, как в былинах Идолище, смеется вначале над скромным видом своего русского противника. Как обычно в былинах, Владимир награждает победителя, делает его «великимъ мужемъ». Победитель вступает в дружину князя. Сюжет этого предания типично былинный и не случайно Никоновская летопись впоследствии, в XVI в., включила юношу-кожемяку в число русских богатырей под именем Яна

Усмошвеца, заставив его вместе с Александром Поповичем обронять Киев от печенегов (под 1001 и 1004 гг.).

Наконец, в этом предании — былине, записанной в летописи, имеется и еще одна сторона, которая представляет большой принципиальный интерес. В рассказе о кожемяке мы имеем единственный в своем роде случай, доказывающий, что сложение эпического цикла вокруг Владимира I Святославича началось уже в XI в. Действительно, город Переяславль упоминается еще задолго до княжения Владимира — в договоре с греками 911 г. Поэтому легенда об основании Переяславля не была, очевидно, первоначально приурочена к княжению Владимира. Только впоследствии, в XI в., может быть во второй его половине, — она связалась с популярным именем Владимира I, свидетельствуя тем самым о каких-то мало известных еще нам фактах начавшейся циклизации русского эпоса вокруг Владимира.

Наряду с летописными известиями, встречные данные о былевом эпосе раннефеодального периода, как мы уже сказали, могут быть извлечены из поздних записей былин.

Былины в записях XVII—XX вв. несут в себе многие отзвуки исторической действительности X—XI вв., но эта древняя историческая основа позднейших былин совершенно неправильно понималась буржуазными исследователями, принадлежавшими к так называемой «исторической школе» изучения устного народного творчества (Л. Майков,¹ Н. Квашин-Самарин,² М. Халанский,³ Н. Дашкевич,⁴ Вс. Миллер⁵ и др.).

Исходя из своей порочной концепции «аристократического происхождения фольклора», ученые «исторической школы» объясняли наличие верных исторических деталей в былинах их «традиционностью», их косностью. С точки зрения «исторической школы», былины, созданные в господствующих классах общества, сохраняли свое историческое зерно якобы только благодаря «механичности» их запоминания и передаче в устах народа. Советская наука разбила враждебные народу представления о том, что былина «нисходит» в народ от господствующих классов и здесь якобы только доживает свой век, попутно постепенно портясь от ее непонимания «носителями» и «передатчиками».

¹ Л. Н. Майков. О былинах Владимира цикла. СПб., 1863.

² Н. Д. Квашин-Самарин. О русских былинах в историко-географическом отношении. «Беседа», 1872, кн. IV—V.

³ М. Е. Халанский. Великорусские былины киевского цикла. Русский филологический вестник, 1884—1885, и отдельно: Варшава, 1885.

⁴ Н. П. Дашкевич. К вопросу о происхождении русских былин. Киев, 1883.

⁵ Вс. Ф. Миллер. Очерки по истории народной поэзии, тт. I, II, III. М., 1897, 1910 и 1924.

Надо, однако, сказать, что в представлениях об историческом элементе в былинах до сих пор еще живы пережитки «исторической школы». До сих пор распространены представления о том, что элементы старины сохраняются в былинах вследствие «традиционности» эпоса потому якобы, что в былинах особенно силен элемент «запоминания», вследствие чего былина якобы мало изменяется.

Дело, конечно, обстоит не так, как это представлялось буржуазной науке. Былина не «остаток» прошлого, а историческое произведение о прошлом. Ее отношение к прошлому не пассивно, а активно. В ней отражены исторические воззрения народа в еще большей мере, чем историческая память. Историческое содержание былин передается сказителями сознательно. Сохранение исторически ценного в историческом эпосе (будь то имена, события, социальные отношения или даже исторически верная лексика) есть результат сознательного, исторического отношения народа к содержанию эпоса. Народ в своем былинном творчестве исходит из своеобразных исторических представлений о времени богатырства киевского. Сознание исторической ценности передаваемого, и своеобразные исторические представления народа, а не только «традиция» и механическое запоминание обуславливают устойчивость исторического содержания былин.

«Косность» и «механичность» проявляются по преимуществу у плохих сказителей и выражаются не в сохранении исторически ценного, а в обратном — в анахронизмах. Такие сказители также не составляют характерного явления в народном творчестве, как плохие писатели в литературе письменной. В лучших же произведениях устного народного творчества сказывается использование народом высоких традиций своего художественного прошлого. Это использование отнюдь не следует смешивать с «косностью». Роль традиции в классических произведениях устного народного творчества такая же, как и в лучших произведениях литературы.

Из изложенного выше следует весьма важный вывод для восстановления исторического эпоса X—XII вв. на основании записей былин нового времени. «Историческая школа» предполагала, что косность формы былин вела к сохранению исторического содержания. Исходя из этого, представители «исторической школы» имели право предполагать, что форма былин почти не изменилась с X—XII вв. Устойчивость формы якобы вела к сохранению исторического содержания. Наши представления о сознательном сохранении в былинах исторического содержания не дают оснований к такого рода убеждению. Формы исторического эпоса меняются и представить себе исторический эпос X—XII вв. в формах, близких к былинам новой записи, у нас нет

оснований. Зато гораздо шире можем мы себе представить на основании современных былин широту содержания исторического эпоса X—XII вв.

Предполагая в былинах лишь механическое сохранение исторических фактов, представители «исторической школы» естественно обращали внимание в первую очередь на выяснение в былинах исторических имен и отдельных исторических событий, и в этом только видели историческую основу былин. Даже такой внимательный реконструктор фольклора «киевского периода», как А. И. Никифоров, не избежал этой типической ошибки «исторической школы». За исторический источник былины он принимал только «первичный конкретный исторический факт — лицо или событие».¹

По существу представители этого направления не высоко оценивали историческую сущность былин, а связывая былины только с отдельными историческими именами, с отдельными (по большей части незначительными) историческими фактами, не видели в них подлинной связи с историческим развитием в целом, изымали эпическое творчество из исторического процесса. Представители «исторической школы», по существу были очень далеки от подлинной истории. На самом же деле былина, представляя сознательное, а не механическое отношение народа к прошлому, отражает отношение народа к происходящим событиям, к историческим явлениям крупного масштаба, рисует социальные отношения раннефеодального периода так, как понимал их народ.

У народа, — писал М. Горький, — «свое мнение о деятельности Людовика XI, Ивана Грозного, и это мнение резко различно с оценками истории, написанной специалистами, которые не очень интересовались вопросом о том, что именно вносила в жизнь трудового народа борьба монархов с феодалами».²

Это историческое содержание былин новой записи позволяет шире и глубже понять и историческое содержание эпоса X—XII вв.

Социальный уклад раннефеодального государства X—XI вв. не мог быть восстановлен сказителями XVII—XX вв. на основании каких-либо иных источников, кроме фольклорных. И это обстоятельство указывает на историческую преемственность в русском былевом эпосе. Наблюдая в былинах нового времени черты исторической действительности X—XII вв., мы можем

¹ А. И. Никифоров. Фольклор Киевского периода. История русской литературы, т. I. Изд. Акад. Наук СССР, М.—Л., 1941, стр. 239.

² М. Горький. Доклад на съезде советских писателей. Сб. «Литературно-критические статьи», стр. 643.

быть уверены, что эти же черты имелись уже в современном им эпосе. В сущности, действие большинства русских былин происходит в одно время — в эпоху единого раннефеодального государства. Когда бы они ни слагались, они переносят действие в Киев ко двору Владимира. Русские былины воспроизводят мир социальных отношений и историческую обстановку Киевской Руси и, как уже было отмечено в исследовательской литературе о былинах, только героев киевского цикла называют богатырями. Обогащаясь теми или иными новыми сюжетами, былины перево-дят их в отношения X—XI вв., отмечают многое, что не со-ответствует социальной обстановке этого времени, понятой, правда, с известной долей идеализации. Русские былины воспри-няли немало позднейших исторических сюжетов, мотивов, эпизодов XIV—XVII вв., но ошибаются те, кто видит в рус-ских былинах отражение прежде всего «Московской Руси». Раннефеодальный период русской истории оказывается, таким образом, своеобразным эпическим временем, составляющим наиболее яркую отличительную черту русских былин.

Новые герои принимают старые имена былинных героев. Новые исторические события, героические подвиги народа пере-носятся к этому времени, даже в самую природу Киевской Руси. Былины резко отличаются от исторических песен главным обра-зом тем, что они все повествуют об одном времени, тогда как исторические песни тесно связаны с историческим развитием, с движением русской истории, с отдельными ее событиями раз-личных веков. Былины — многослойны, они шлифовались народом в течение многих веков. В былинах отразились сюжеты и древ-нейшего эпоса еще докиевского, и сюжеты последующих веков. Однако и в том, и в другом случае былина становилась былиной, лишь перенеся свое действие в обстановку «эпического времени».

Представления об «эпическом времени» былин, об «эпических социальных отношениях» сложились, в основном, в Киевской Руси и продолжали складываться в период феодальной раздроб-ленности. В дальнейшем новые и старые сюжеты народ перено-сили в «эпическое время», — более или менее прочно представ-ляемое. И в этом представлении об «эпическом времени», в выборе сохранных в них социальных явлений и сказалась прежде всего классовая идеология крестьянства древней Руси.

В центре тех социальных отношений, которые рисуют нам былины, стоят отношения дружины и князя. Можно считать, что эти отношения князя и дружины не случайно привлекли внимание народных певцов X—XI вв. и оказались запечатлен-ными в былевом эпосе. Дружина усиленно привлекала внимание народа, так как доступ в дружину «хоробрствующую» был

в X—XI вв. уже закрыт для представителей эксплоатируемого большинства. Однако народ помнил, что в предшествующее время дружины были далеко неоднородной. Наряду с представителями слагающейся феодальной аристократии в ней были и пришлые люди, вышедшие из демократической среды.

Отожествление войска и народа было характерно для периода военной демократии. «Народ в это время организован по военному, — пишет Б. Д. Греков, — потому что военная организация необходима для военных предприятий, в данный период являющихся основной функцией народа».¹ Войско и народ в период военной демократии — понятия тождественные.² Положение войска было уже совершенно иным в эпоху раннефеодального государства. «Киевская держава, — пишет Б. Д. Греков, — чтобы разрешить стоящие перед ней большие международно-политические задачи, и не могла иметь малочисленное войско. Но это уже не был вооруженный народ периода военной демократии, поскольку и военная демократия ушла в прошлое».³ Вокруг князя кристаллизуется постоянная дружины, резко отделяющаяся от войска, набираемого по мере надобности.⁴ «История дружины, если ее рассматривать в самых главных и основных чертах, заключается в том, что начав свою жизнь в качестве членов княжеского или боярского двора на иждивении своих хозяев, дружинники постепенно превращаются в землевладельцев — сначала на праве бенефиция, потом феода, в связи с чем меняется и их политическое значение».⁵ Народ помнил те отношения в дружины, когда дружины еще не успела полностью замкнуться и отгородиться от народа. Народ помнил те времена, когда личные достоинства позволяли еще представителю народа вступить в дружины и выдвинуться на военном поприще. Идеализируя прошлое, народные представления все еще рисовали дружины в чертах, типичных для более раннего времени. Свою мечту о социальной справедливости народ в былинах переносил в прошлое и в этом прошлом видел прежде всего то, что хотел увидеть и воплотить в настоящем. Он обращался к прошлому в своих былинах, стремясь активно изменить настоящее, — как к образцу, как к примеру для своей деятельности. Это «прошлое» было созданием его активной мечты.

Характерный пример дает тому летописное сказание о единоборстве юноши-кожемяки с чеченежским богатырем на реке Тру-

¹ Б. Д. Греков. Киевская Русь. М., 1949, стр. 306.

² Там же.

³ Там же, стр. 332.

⁴ Там же, стр. 334.

⁵ Там же, стр. 340.

безе. В этом сказании замечательно то, что Владимир принимает юношу-кожемяку в свою дружину, делает его «великим мужем». В дружину, следовательно, не закрыт еще доступ со стороны. Об этом имеются и другие сведения в летописи, а также в Эймундовой саге, рисующей Русь времени Ярослава Мудрого. Сказание о подвиге юноши-кожемяки — народное в своей основе сказание. Оно попало в летопись едва ли не из какой-то современной летописцу песни или былины. В том, что сказание это народное, убеждает самая его тенденция: ремесленник-кожемяка, благодаря своим профессионально сильным рукам, совершает подвиг, которого не могли совершить дружины князя. Кожемяка противостоит другим дружины, но он все же вступает в дружину князя, принят им.

Та же тенденция отчетливо дает себя знать и в былинах позднейших записей: богатыри не принадлежат к феодальной аристократии, они едут в Киев из другого города и здесь вступают в дружину киевского князя. Князь встречает богатыря ласковою речью:

Гой еси удача, добрый молодец!
Отколь приехал, отколь тебя бог принес?
Еще как тебя, молодца, именем зовут?!

В дальнейшем богатырь живет при князе, не имея ни собственного хозяйства, ни собственного дома, питаясь за общим столом в гриднице князя.

Волх поил, кормил дружину хоробрую,
Обувал, одевал добрых молодцов:
Носили они шубы соболиные,
Переменные шубы-то барсовые.²

А поил, кормил дружинушку хоробрую
А все у него были явства переменные,
Переменные явства, сахарные.³

Этот общий стол с князем объясняет нам, почему так часты в былинах пиры, почему богатырь прямо с дороги оказывается за столом князя. Здесь, за столом — на пиру, решался вопрос о приеме приехавшего богатыря в дружину, решались и другие вопросы дружины и государственной жизни. Пиры были формой постоянного общения князя и дружины, формой совещаний.

¹ Здесь и ниже былины в записях XVIII—XX вв. для иллюстрации отдельных положений об эпосе X—XI вв. цитируются условно.

² Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым, М., 1938.

³ Там же.

Они находили себе экономическое основание в характере «кормления» дружины у князя.

Князь содержит дружины, снабжает ее одеждой, оружием, кормит и одаривает подарками — жалованием, серебром. Так изображает положение дружины при дворе у Ярослава Мудрого Эймундова сага. Так оно изображается и в былинах.

На приезде вас жалую по добру коню,
По добру коню, по латынскому, по богатырскому.¹

Стану я вас дарити, жаловати,
Кого буду дарить чистым серебром,
Кого буду дарить красным золотом,
Кого жаловати скатным жемчугом?²

Друдинники и в былинах получают не только «золотую казну», но одежду и коней.

Таким образом, русские былины подчеркивают в отношениях дружины и князя некоторые элементы военной демократии. Эти элементы уже не сохранились в X—начале XI в., когда завершился постепенный отрыв дружины от княжеской гридницы и произошло ее разделение: слияние ее верхушки с господствующим классом, а ее младшей части со «слугами» князя. Друдинник — землевладелец и феодал или друдинник — подневольный слуга князя, конечно, не мог стать героем народной поэзии. Им становится друдинник-выходец из народа. Своего героя народ ищет в прошлом, так как не мог его представить себе в социальной обстановке настоящего. Он приукрашивал в своем воображении социальные отношения времени Владимира, перенося в это время социальные отношения еще более древние. Народ идеализировал социальную обстановку времени наибольшего расцвета внешнеполитического могущества Руси.

Таким образом, первое, что следует отметить, говоря об отражении идеологии трудового народа в былинах, — это изображение таких социальных отношений, при которых богатыри — представители народа при дворе князя — имели еще возможность выдвинуться благодаря своим личным качествам и заслугам, оказывать влияние на ход государственной жизни, выступать спасителями Руси, Киева, а иногда и самого князя Владимира.

Второе, что следует отметить, говоря об отражении идеологии трудового народа в былинах, — это самый образ богатыря. В большинстве случаев — богатыри представители народа, не

¹ Памятники и образцы народного языка и словесности русских и западных славян... СПб., в. 1, 1852, стр. 118.

² Там же, в. 3, 1854, стр. 305.

порвавшие с ним связи, несмотря на свою службу князю. Богатыри — вольные слуги князя. Они также легко вступают к нему на службу, как и покидают ее. Среди них немало выходцев из крестьян. Былина о Микуле Селяниновиче — богатыре крестьянине — рисует нам такого же представителя народа на службе у князя, как и летописное сказание о юноше-кожемяке. Ясно, что исторические реалии этой былины очень древние.

Представителем народа при дворе князя выступает и Добрыня Никитич. Нельзя думать (подобно тому, как думали представители «исторической школы»), что былинный Добрыня — богатырь «аристократ». Мы знаем, как отрицательно относился народ к феодалам-землевладельцам — «боярам кособрюхим». Народ в этом отношении не сделал бы исключения для Добрыни, изобразив его положительным героем. Летописные записи народных преданий XI—XII вв. подчеркивают его родство Владимиру, но не по княжеской линии, а по линии матери Владимира — рабыни Малуши.¹ Добрыня — дядя Владимира, но одновременно и брат рабыни. Сравнивая себя с Забавой Путятиной, Добрыня говорит:

Ах ты молода Забава дочь Путятинна!
Вы есть нуньчу роду княженецкаго,
Я есть роду христианъскаго.²

Вспоминая детство Добрыни, его мать «честно-мужняя вдова Офимья Александровна» говорит о нем, что растила она его «Не во богачестви — во сирочестви». Добрыня — представитель народа в княжеской среде. Именно это-то и сделало его народным героем. Народ позаботился о том, чтобы его герой при княжеском дворе не только ничем не уступал родовитым феодалам, но чтобы он был наделен всеми чертами, которые показывали бы его превосходство над ними. Добрыня отличается «вежеством», тонким умом, образованием, обходительностью. Он умеет играть на гуслях, наделен различными талантами, способен к глубоким чувствам.

Изображение перехода крестьянина на военную службу в дружину князя отнюдь не означает, что народ меньше ценил свой труд, чем участие в дружине, как это предполагал Вс. Миллер.³ Летописный юноша-кожемяка посрамил своим подвигом дружинников князя. Также точно и Микула прежде чем всту-

¹ См. об этом: Д. Лихачев. «Устные летописи» в составе Повести временных лет. Исторические записки, № 18, М.—Л., 1945.

² А. Ф. Гильфердинг. Онежские былины, т. I. М.—Л., 1949, стр. 140.

³ Вс. Миллер. Очерки русской народной словесности, т. I. М., 1897, стр. 179.

пить в дружину князя, посрамляет ее: его соловую кобылу не могут догнать дружины, дружины не могут справиться и с его сошкой. Самый наряд крестьянина Микулы, его сошка и кобыла предстают в праздничном облике необычайной красоты:

У оратая кобыла соловая,
Гужики у нея да шелковыи,
Сошка у оратая кленовая,
Омешики на сошки булатни,
Присошечек у сошки серебряный,
А рогачик-то у сошки красна золота,
А у оратая кудри качаются,
Что не скатен жемчуг рассыпаются.
У оратая глаза да ясна сокола,
А брови у него да черна соболя.
У оратая сапожки зелен сафьян...¹

Богатырь как представитель трудового народа, крестьянин или ремесленник, идеализируется и в мирном труде и в ратных подвигах. Он потому именно берет верх над профессионалами-дружины, что его воинские подвиги подготовлены его мирным трудом. Мирный труд делает его сильнее профессионала военного.

Прежде чем вступить в дружину Владимира, Илья Муромец также занимался хлебопашеством в своем родном селе Каракарове. Характерную картину рисует былина «Первые подвиги Ильи Муромца». Илья спрашивает своих родителей:

— Ай же вы мои, рожденные родители!
Где вы работали крестьянскую роботушку?
Говорил ему родитель да рожденные:
— Ай же ты, Илей, мы работаем луг и пожни.
Чистим луг-пожни за три поприща от дома.
— Ай же ты, родитель мой рожденый!
Сведи меня туда да на займище.
Укажите вы мне мою работушку.
Привел его родитель да на займище:
— Укажи мне родитель по которых мест меня.
Захватил Илейко лесу кусту в пясть,
Отрубил лесы дремучин по корешку.²

Нет ничего удивительного в том, что в XI—XII вв. и этот тяжелый труд по преобразованию огромных лесных пространств в пашни считали богатырским. У Ильи и в богатырских подвигах сказывается его «ухватка крестьянская».³

¹ А. Ф. Гильфердинг. Онежские былины, т. II. М.—Л., 1950, стр. 538, № 156.

² Там же, стр. 315, № 120.

³ Там же, стр. 323, № 120.

Однако только вступление в дружину князя позволяет богатырю участвовать в делах государства и совершать патриотические подвиги.

Рост классовых противоречий сделал в дальнейшем невозможным изображение богатыря, действующим в обстановке XIII—XVII вв. Для отражения событий XIII—XVII вв. народ создал другой вид эпического творчества — историческую песнь, где не было места для богатырей, где социальное неравенство и новые отношения князя, царя к своему военному слуге сделали невозможными идеализацию последнего, его превращение в богатыря. Богатыря-крестьянина также трудно вообразить себе при дворе удельного князя, как и при дворе Ивана IV. Богатыри остались представителями «эпического времени» — времени Киевской Руси, условно изображенного и отчасти переосмысленного народом. Пополняясь новыми сюжетами, былины переносили их все в «эпическое время» ко двору единого русского князя — Владимира Святославича, изображая этот двор с чертами более архаичными, чем были ему присущи.

Как же представлял себе трудовой народ этого эпического князя Владимира? Нельзя думать, что отношение народа к Владимиру I Святославичу с самого начала было таким же отрицательным, как оно запечатлено в былинах поздних записей. Древнейшие летописные свидетельства этого не подтверждают. В 1097 г. народ киевский обратился со следующими словами к Владимиру Мономаху по поводу начавшихся раздоров князей: «Молимся, княже, тебе и братома твоима, не мозете погубити Русьские земли. Аще бо възмете рать межю собою, погани (язычники-половцы) имуть радоватися, и возмут землю нашю, иже беша стяжали отци ваши и деди ваши трудом великим и храбрыством, поборающе по Русской земли, ины земли присыкаху, а вы хотите погубити землю Русскую».

Та же идеализация «отцов и дедов», собиравших воедино «трудом своим великим» всю Русскую землю, была не только в народе, но и у наиболее передовых представителей класса феодалов. Военные походы русских, которые были «при умных дедех наших, при добрых и при блаженых отцах наших», вспоминал Владимир Мономах в своем послании к Олегу Святославичу.¹ О Владимире I Святославиче в связи с его походами на врагов Руси вспоминал и автор «Слова о полку Игореве»: «Того старого Владимира² нельзя бѣ пригвоздити къ горамъ киевъ-

¹ Повесть временных лет под 1096 г.

² О том, что в «старом Владимире» нужно видеть не Владимира Мономаха, а Владимира I Святославича, см.: сб. «Слово о полку Игореве», под ред. В. П. Адриановой-Перетц, М.—Л., 1950, стр. 10 и сл.

скимъ». И характерно, что вспоминая Владимира, автор «Слова» противопоставляет его в дальнейших строках современным ему князьям «крамольникам»: «... сего бо нынѣ сташа стязи Рюриковы, а друзии — Давидовы, нѣ розно ся имъ хоботы пашутъ». Автор «Слова» имел поэтому реальное основание воскликнуть: «О, стонати Русской земли, помянувше прѣвую годину и прѣвыхъ князей!». О Владимире I Святославиче вспоминает в дальнейшем и летопись, каждый раз отмечая его далекие походы на врагов Русской земли. Говоря о походе Даниила в Польшу, летописец замечает, что он возвратился «со славою в землю свою: иный бо князь не входил бе в землю Лядьску толь глубоко, проче Володимера великаго, иже бе землю крестил».¹

То же самое говорит летописец и о походе Даниила в Чешскую землю. Даниил ходил на Чехию и ради короля вснгерского и ради личной славы: «Не бе бо в земле Русцей первее, иже бе воевал землю Чешьску, ни Святослав хоробры, ни Володимер Святый».² Походы Владимира выступают, таким образом, в летописи как своеобразное мерило дальности походов на врагов вообще. Характерно при этом, что летописец вспоминает Владимира каждый раз тогда, когда говорит о славе этих походов. Он имеет, следовательно, в виду ту славу, походов Владимира, которая была в народе. Летописец сопоставляет даже не самые походы Даниила с походами Владимира, а славу походов того и другого.

Вот почему в XII—XIII вв. Владимир продолжает выступать в народном сознании как положительный эпический образ. Только вокруг положительного образа Владимира могли быть собраны в эпосе русские богатыри, а самое время Владимира стать «эпическим временем» — обобщенным образом времени единства и независимости Руси.

Впоследствии, в XVI—XVII вв., когда конец феодальной раздробленности Руси стал очевиден и тема противопоставления прошлого единства Руси настоящей ее раздробленности на отдельные феодальные «полугосударства» потеряла свою силу, на Владимира Святославича стали наслаждаться отрицательные черты — жадность, трусость и др. Народное сознание перестало выделять Владимира из среды других князей и отношение к нему стало таким же, как и к большинству князей вообще — классово враждебным.³ Пока же отрицательное отношение к князьям-

¹ Ипатьевская летопись под 1229 г.

² Там же, под 1254 г.

³ Следует оговориться, что отношение народа к сильной княжеской власти не было враждебным: уже в XII—XIII вв. на Руси определился союз велиокняжеской власти с «революционными» элементами города и

современникам требовало противопоставления им образа «хорошего» князя в прошлом. В этом сказалась ограниченность крестьянского мировоззрения, — та ограниченность, которая впоследствии ярко сказалась и в царистской психологии масс.

Донесенные до нас летописью обрывки суждений народа о Владимире Святославиче показывают, что народное отношение к нему было положительным, но это положительное отношение всегда диктовалось противопоставлением Владимира князьям-современникам. Эту мысль очень хорошо выразил Н. А. Добролюбов. Говоря об эпических песнях, посвященных Владимиру I Святославичу, Н. А. Добролюбов отмечает: «Возбуждалась любовь к этим песням, конечно, горьким чувством при взгляде на современный порядок вещей. При нашествии народа неведомого, ожидания всех обратились, разумеется, к князьям: они, которые так часто водили свой народ на битву с своими, должны были теперь защищать родную землю от чужих. Но оказалось, что князья истощили свои силы в удельных междоусобиях и вовсе не умели оказать энергического противодействия страшным неприятелям. Он невольно сравнивал нынешние события с преданиями о временах давно минувших и грустно запел про славных могучих богатырей, окружавших князя Владимира. Песня эта была сначала горьким упреком настоящему, а потом, доставляя народу забвение и даже утешение, стала увлекать его и заставляла применять прежние события к современному течению. Таким образом, богатырей владимировых заставили сражаться с татарами, и самого Владимира сделали данником „грозного короля Золотой Орды Этмануйла Этмануйловича“. Дальнейшие искажения объясняются также легко: в живой действительности народ не видел никакого средства управиться со своими поработителями и должен был безмолвно склониться перед их силой. Но тяжела ему была эта покорность и он не оставлял мечты о средствах освобождения».¹ Эти слова Н. А. Добролюбова относятся к народному творчеству времени татаро-монгольского ига, но они в извесной мере применимы уже и к тому времени, когда раздробленная и раздираемая кня-

деревни, с прогрессивными силами, образовавшимися под поверхностью феодализма. Этот союз в Западной Европе, где место великокняжеской власти занимала власть королевская, ведет свое начало от X в. (об этом союзе см.: К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XVI, ч. 1, стр. 445). Народ поддерживал сильную великокняжескую власть, поскольку она вносила порядок в феодальный беспорядок княжеских усобиц, давала защиту от нападений внешних врагов, однако социальная политика великокняжеской власти оставалась глубоко враждебной народу.

¹ Н. А. Добролюбов. О степени участия народности в развитии русской литературы. Полн. собр. соч., т. I, М., 1934, стр. 216.

жескими усobiщами Русь испытывала жесточайший напор половцев.

Надо, однако, сказать, что положительное отношение народа к Владимиру в XII—XIII вв. следует понимать со многими, довольно большими ограничениями. Владимир был положительным лицом лишь постольку, поскольку он символизировал собою время единства Руси, «эпическое время». Положительное отношение к Владимиру не переходило в его идеализацию. Народ никогда не равнял его со своими богатырями. Только богатыри были выразителями народных идеалов. Владимир не был богатырем, — он сам не сражался с врагами Руси, он был пассивен, служил пассивным центром объединения богатырей. До известной степени Владимир все же оставался представителем чуждого народу начала. Это «хороший» князь, но все же князь. Вот почему, противостоя в сознании народа XII—XIII вв., князьям-современникам, Владимир тем не менее, в конце концов, в XVI—XVII вв. смешался с этими князьями. Его пассивность обратилась в трусость; его некоторая отчужденность богатырям стала враждебностью к ним и т. д. Отрицательный образ Владимира XVI—XVII вв. органически вырос из того условно «положительного» образа Владимира, который был столь характерен для русского былевого эпоса XII—XIII вв.

*

Итак, русский былевой эпос не только отразил в себе отдельные исторические события или отдельных исторических лиц. Былины частично воспроизводят самые социальные отношения глубокой древности, переносят их в обстановку Киевской Руси. Они переносят нас в своеобразное, воображаемое «эпическое время», в котором князь и его богатыри, богатыри и народ не разобщены еще непроницаемой стеной, в котором богатырь как представитель народа может совершать подвиги, восстанавливать справедливость, давать суровые уроки князю и боярам.

Социальные отношения «эпического времени» позволяли народу в образе эпических богатырей увидеть себя сильным, вершащим судьбой государства, защищающим это государство, поражающим врагов. Однако «эпическое время», «эпические социальные отношения», отложившиеся в былинах, не были результатом простого отражения в былинах исторической действительности X—XI вв. Если бы мы только так смотрели на пережитки исторических данных в русском былевом эпосе, мы повторили бы на более широком материале ошибки «исторической школы». Дело в том, что социальные отношения «эпического времени» не столько отвечали реальной действительности

X—XI вв., сколько в известной мере отвечали стремлениям народа выражать в своем творчестве желаемое, чаемое и ожидаемое, отвечали стремлениям к лучшему будущему.

Так «эпическое время» — время действия былин киевского цикла, хотя и сознавалось народом как эпоха Владимира Святославича, не во всем совпадало и не могло совпадать с особенностями жизни этого времени. Однако это различие было обусловлено не искажениями народной памяти, не забывчивостью, а стремлением народа создать картину желаемых социальных отношений, где основную роль играет народ в лице его лучших представителей.

Вместе с тем, «эпическое время» не рисовало социальной утопии, «золотого века» для трудового народа. В Киевской Руси, народ видел и социальную несправедливость, и «бояр косёбрюхих», и «Соловьев-разбойников», не забывал и о нападениях степных врагов Руси. Киевская Русь — «эпическое время» русских былин — в сознании народа отнюдь не век социального и материального благополучия. Нет, «эпическое время» — это прежде всего время богатырских возможностей. Это время богатырских подвигов, время, когда народ восстанавливает справедливость, устанавливает свое благополучие, обороняет родину. Это прежде всего время деятельности. В былинах выражена мечта не о простой справедливости, а о восстановлении справедливости руками самого народа, его представителей — богатырей. Поэтому-то былины имели огромное воспитывающее значение, пробуждая народную активность, энергию.

К числу былин, отразивших в своем составе сюжеты, восходящие еще к XI в., бесспорно относятся две — «Добрыня сват» и «Добрыня и змей».

В образе Добрыни народ отразил мечту о собственном участии в государственных делах Руси.

Исторический Добрыня — прототип былинного Добрыни был родственником Владимира I Святославича — его дядей по матери. Как известно, Владимир был «робичичем» по матери. Мать Владимира — Малуша — была ключницей княгини Ольги. Из-за этой-то матери Владимира — Малуши — за него не захотела выйти замуж гордая полоцкая княжна Рогнеда. Рогнеда заявила свату Владимира — Добрыне: «Не хочу розути робичича, но Ярополка хочу».¹ Народ отрицательно отнесся к гордой полоцкой княжне, а брата Малуши и дядю Владимира — Добрыню сделал своим героям. Героем Добрыня стал именно потому, что был друдинником из народа, а вместе с тем и род-

¹ Лаврентьевская летопись под 1128 г

ственником Владимира. Он как бы представлял участие народа в строительстве Русского государства.

Уже древнейшие предания, записанные в летописи, подчеркивают родство Добрыни и Владимира и его активную роль в государственной жизни Руси.

Под 970 г. рассказывается о том, как пришли к Святославу Игоревичу новгородцы, прося себе князя: «Аще не поидете к нам, то налезем князя собе». Сыновья Святослава — Ярополк и Олег — отказались от новгородского княжения. Тогда выступил Добрыня и сказал: «Просите Володимера». Новгородцы поступили по совету Добрыни и взяли себе князем Владимира — «робичича».

Следующее предание, связанное с Добрыней, помещено в летописи под 980 г.: это известный рассказ о сватовстве Владимира к Рогнеде. В рассказе этом Добрыня отсутствует, однако под 1128 г. рассказ этот с некоторыми изменениями повторяется в Лаврентьевской летописи и здесь в активной роли выступает Добрыня — «храбор и наряден мужъ». Рогнеда претерпевает жестокую месть за насмешку над происхождением Владимира, а сам Владимир оказывается удачливее своего более высокого брата — Ярополка.

Под тем же 980 г. летопись кратко занесла и еще одно предание о Добрыне: «Володимер же посади Добрыну, уя своего, в Новегороде; и пришед Добрына Ноугороду, постави кумира над рекою Волховом, и жеряху ему людье ноугородьстии аки богу». Здесь вновь упомянуто, что Добрыня приходится родней Владимиру.

Наконец, под 985 г. рассказывается предание о походе Владимира «с уем своим» на болгар. Владимир победил болгар, но Добрыня сказал Владимиру: «Съглядах колодник, оже суть еси в сапозех; сим дани не даяти, пойдем искат лапотников». Владимир заключил с болгарами мир. Вновь в активной роли выступает Добрыня, покровительно относящийся к пассивному Владимиру. Рассказ этот, очевидно, имел и какое-то продолжение, но оно, повидимому, не было включено в летопись.

Былинный Добрыня Никитич имеет много общего с летописным Добрыней. Его роль при князе Владимире почти такая же. Добрыня и в былинах, и в летописи занимается сбором дани с соседних народов. Как в летописном предании о хозарах,¹ в былинах Добрыня заставляет платить киевскому князю дань даже те народы, которые раньше сами собирали дань на Руси. Так и в былинах Добрыня вместо того, чтобы отвезти дань

¹ Лаврентьевская летопись под 985 г.

Идолищу, сам собирает ее и привозит Владимиру. Вместе с тем былины подчеркивают родство Добрыни и Владимира, подобно тому, как это делает и летопись. В былинах Добрыня «племянник» Владимира, т. е. его родственник «соплеменник» (старое народное значение слова «племянник» означает дальнего родственника).

Из предыдущего нельзя делать заключения будто бы конкретные исторические события вообще не отразились в эпосе. Эпос сохранил и отдельные исторические факты, если только эти факты могли быть отобраны как типичные народным художественным сознанием.

К числу былинных сюжетов, возникших еще в XI в. на основе конкретных фактов истории, принадлежит известный сюжет о сватовстве Добрыней невесты для Владимира.

Сюжет этот в своем наиболее распространенном виде следующий. На пиру князь Владимир жалуется:

Все на пиру поженены,
Один я князь не женатый есть.¹

Добыть Владимиру невесту вызывается «удалый добрый молодец» Дунай Иванович. Дунай указывает Владимиру на младшую дочь литовского короля — Опраксу королевичну. Эта Опракса королевична «все при доме живет»:

Она ростом высокая
Станом она становитая
И лицом она красовитая,
Походка у ней часта и речь баска,
Будет тебе князю с кем жить да быть,
Дума думати, долгие веки коротати.

Речи Дуная «слюбилися» князю Владимиру. Владимир предлагает Дунайю 40 тысяч силы и 10 тысяч казны, но Дунай отказывается и от войска, и от казны, а просит себе в сотоварищи Добрыню Никитича. Владимир согласился, и вот Добрыня и Дунай приезжают к литовскому королю. Дунай оставляет Добрыню на дворе, а сам идет в королевские палаты. Король рад приезду Дуная, который служил у него перед тем три года, но на сватовство Дуная к младшей дочери страшно разгневался:

Не за свое дело взялся — за бездельице:
Меньшую дочь ты просватываешь,
А большую дочь чем засадил?

Король велит бросить Дуная «во глубок погреб». Дунай встал на «резвы ноги», оперся руками на дубовый стол, тут:

¹ А. Ф. Гильфердинг. Онежские былины, т. II, № 94. Дальнейшее изложение сюжета и цитаты по этой былине.

Столы дубовые раскряталися,
Питья на столах проливалися,
Вся посуда рассыпалася,
Все татаровья испужалися.

Прибежали в это время и слуги со двора, — говорят, что Добрыня перебил на дворе всю королевскую силу. Напуганный король соглашается отдать дочь за Владимира. Дунай и Добрыня едут домой с Опраксой королевичной и в пути ночуют в палатке. Утром Дунай видит в поле богатырский след и пускается догонять неизвестного богатыря, а Опраксу поручает отвезти в Киев Добрыне.

Дунай догоняет неизвестного богатыря, побеждает его и узнает в нем старшую дочь литовского короля — Настасью. Дунай едет с нею в Киев, где сразу и празднуются две свадьбы — Владимира и Дуная.

Меньша сестрица венчается.
Большая сестрица к венцу пришла.

Кончается былина тем, что Дунай и Настасья состязаются в стрельбе из лука; Настасья побеждает Дуная, и Дунай убивает Настасью; затем Дунай вынимает из «черева» убитой Настасьи чудного младенца:

По колен ижки-то в серебре,
По локоть руки-то в золоте,
По косицам частыя звездочки,
А во теми печет красно солнышко.

Раскаиваясь в убийстве Настасьи и сына, Дунай сам накладывает на себя руки.

Где пала Дунаева головушка,
Протекала речка Дунай река,
А где пала Настасьина головушка,
Протекала речка Настасья река.

Исследователи справедливо указывали на то, что в этой былине слиты, по существу, два сюжета: Добрыня приводит невесту Владимиру, и Дунай женится на Настасье паленице. Первый сюжет несомненно восходит к XI в., а второй, может быть, и более ранний.

Летопись сохранила нам два рассказа о сватовстве Владимира к полоцкой княжне Рогнеде, имеющие кое-какие общие черты с былинным сюжетом о сватовстве Владимира. Оба летописных рассказа составлены на основании устных рассказов и отражают два этапа в развитии одного и того же сюжета.

Первый рассказ занесен в «Повесть временных лет» под 980 г. на основании повествования Яна Вышатича или его отца Вышаты. Второй рассказ, значительно более содержательный,

попал в Лаврентьевскую летопись под 1128 г. из народных преданий, как об этом заявил и сам летописец («яко сказаша ведущий преж»). Оба рассказа отражают различные этапы в сложении одного и того же сюжета.

Первый рассказ летописи повествует о том, как Владимир, сев в Новгороде, послал в Полоцк к Рогволоду отроков своих со словами: «Хочю пояти дщерь твою себе жене». Рогволод спросил Рогнеду. Рогнеда ответила: «Не хочу розути робичча, но Ярополка хочу». Сваты-отроки поведали Владимиру «всю речь Рогнедину». Владимир собрал воинов многих — новгородских словен, чудь, кривичей, варягов — и пошел походом на Рогволода. Как раз в это время хотели вести Рогнеду за Ярополка. Владимир убил Рогволода с сыновьями, а Рогнеду взял насильно в жены.

В Лаврентьевской летописи под 1128 г. рассказ этот более подробен. Владимир в Новгороде еще «детеск». Сватом Владимира выступает Добрыня — «храбор и наряден мужъ». Услышав гордые речи Рогнеды, Владимир жалуется Добрыне. Владимир и Добрыня подступают к Полоцку, берут его приступом, захватывают и Рогволода со всей семьей. Добрыня «поносит» Рогволода и Рогнеду, называет последнюю «робичицей» и приказывает Владимиру «быти с нею пред отцемъ ея и матерью». Затем Добрыня убивает родителей Рогнеды, а самую Рогнеду отдает в жены Владимиру и называет ее Гориславой. Затем под тем же 1128 г. следует продолжение рассказа о Рогнеде, в котором одним из главных действующих лиц выступает ее малолетний сын ст. Владимира — Изяслав.

Оба летописных рассказа близки нашему сюжету о сватовстве Дуная к Опраксе и представляют, повидимому, различные этапы в развитии одного и того же предания.

Мотив неродовитости Владимира как причина отказа ему снят в былине.¹ Литовский король гневается на Дуная за то, что он сватает его младшую дочь в обход старшей. Сама невеста Владимиру не отказывает. Однако в полной силе остается другой мотив: Добрыня (или Дунай) руководствуют Владимировым даже в его личной жизни. Добрыня силой добывает Владимиру невесту.

Второй из слитых в этой былине сюжетов: Дунай и Настасья, с одной стороны, связан с дофеодальным сюжетом о женитьбе богатыря на женщине богатырке — паленице,

¹ Впрочем, поздний вариант, записанный А. Д. Григорьевым, сохраняет тот же мотив отказа Владимиру, что и в летописи: «Да как ваш-от князь не велик собой»; «А князь-от Володимир да быв холопицо».

а с другой, — заключает в себе элементы топонимической легенды (происхождение названия реки Дуная).

Оба этих древних сюжета слились, повидимому, очень рано. К этому были основания не механические, а художественные и идейные. В названии Владимира «робичичем» нельзя не усмотреть обиды не только для Владимира, но и для народа. И гордость Рогнеды, и поведение Владимира не вязались с народными представлениями о Владимире и о его жене. Отказ Владимиру был вложен в уста самого Рогволода, а причиной отказа сделан обычный бытовой мотив: нельзя отдавать замуж младшую дочь раньше старшей. Появление другой, старшей дочери и необходимость ответить на вопрос о ее судьбе притянуло второй сюжет — сюжет о женитьбе сотоварища Добрыни, Дуная. Любопытно, что мотив добывания невесты силой, который имелся еще в народных преданиях XI в. о женитьбе Владимира, в былинах сохранился в этом втором сюжете — о женитьбе Дуная.

Несомненно к XI в. восходит и былинный сюжет — «Добрыня и змей».

Собственно один из основных образов этой былины — змей — генетически восходит еще к доклассовому фольклору. Однако и самий сюжет, и образ богатыря Добрыни, как и самое «эпическое время» богатырства киевского, с которым былина тесно связана, — не старше времени княжения Владимира.

Добрыня собирается ехать на Пучай-реку. Мать Добрыни наказывает ему — или не купаться в Пучай-реке в третьей струе, или не купаться в ней в большую жару. Добрыня едет к Пучай-реке и нарушает запрет матери. Внезапно на Добрыню налетает змей. Добрыне нечем сражаться со змеем. Тогда он берет свою «шляпу земли греческой» и ею побеждает змея. Побежденный змей просит Добрыню:

Ах ты молодой Добрыня сын Микитинич!
Не придай ты мне смерти напрасныи,
Не придай ты моей крови бесповинныи.
А не буду я летать да по святой Руси,
А не буду я пленить больше богатырей,
А не буду я давить да молодых жон,
А не буду сиротать да малых детушек.¹

Добрыня верит змею и отпускает его. На обратном пути Добрыня видит, что змей несет «княженецкую дочь». В Киеве у князя Владимира Добрыня узнает, что змей, действительно, похитил «княженецкую дочь». Добрыня берется ее спасти, едет

¹ А. Ф. Гильфердинг. Онежские былины, т. I, № 59.

к жилищу змея, побеждает его и выпускает из пещер русский полон и «княженецкую дочь».

Таков в общих чертах основной сюжетный костяк былины о Добрыне и змее.

Некоторые представители «исторической школы» видели в этом сюжете отражение событий крещения Руси. При этом указывалось, что название Пучай-реки напоминает название киевской речки Почайны, недалеко от устья которой якобы крестились в Днепре киевляне. Указывалось и на то, что в Степенной книге и в так называемой Якимовской летописи, которой пользовался В. Н. Татищев, Добрыне приписывалось крещение Новгорода. В. Н. Татищев, передавая это известие, привел и народную поговорку: «Путята крести мечом, а Добрыня огнем». Наконец указывалось и на новгородское предание о «змияке Перюне», в котором древнерусский языческий бог Перун выступает в качестве змия-женского насильника.

Искусственность такого рода подбора сопоставлений очевидна: ведь крещение киевлян совершилось все-таки не в Пучайне, а в Днепре; сведения о Добрыне — «крестителе» восходят к очень позднему и очень недоброкачественному источнику; новгородское предание произвольно объединяется в этих сопоставлениях с киевскими событиями и т. д. Кроме того, целый ряд устойчивых деталей сюжета «Добрыня и змей» никак не подходят к картине крещения Руси: не Добрыня нападает на змея, а змей первый нападает на Добрыню; Добрыня дважды бьется со змеем; змей обманывает Добрыню, он живет вне Русской земли и уносит к себе русский полон, который затем освобождает Добрыня, возвращая его на Русь.

Кроме того, если бы былина эта изображала именно крещение, это значило бы, что народ идеализировал и одобрил собственное крещение «огнем и мечом». Между тем, мы знаем, что и в Новгороде, где согласно Якимовской летописи Добрыня крестил «мечом», и в других местах введение христианства и отмена язычества были встречены народом враждебно.

Было бы более естественно видеть в змее внешнего врага, чем символ одолевавшего Русь язычества. Действительно, змей как символ именно внешнего врага зафиксирован для древней Руси в одной из миниатюр Радзивиловской летописи. В ней на л. 155 изображена победа русских войск на реке Сальнице 1112 г.: передовой всадник войска копьем пронзает змея. Это предположение о том, что в былинном змее следует видеть внешнего врага Руси, подтверждается тем, что Добрыня освобождает после победы над змеем захваченный им русский полон. Змей — обобщенный образ врагов Русской земли. Вряд ли

в этом сюжете мы должны видеть непременно то или иное конкретное историческое событие. Историческая основа этого сюжета — в правильном, исторически точном изображении роли Добрыни в борьбе со степными народами. Добрыня первый подвергается нападению, он побеждает врага, но отпускает его, веря его слову; он убивает его только после того, как убеждается в его коварстве. Добрыня — этот представитель народа при дворе князя — оказывается благородным победителем, освободителем русского народа, защитником «княженецкой дочери» — Марии Дивовны или Запавы Путятиной. В этом главное.

Если же мы предположили вслед за представителями «исторической школы», что в основе сюжета «Добрыня и змей» лежат события крещения новгородцев Добрыней, мы должны были бы согласиться и с другими выводами «исторической школы»: народ механически, бессознательно хранит в своей памяти факты прошлого; сюжет этой былины дошел до нас якобы в крайне испорченном виде, в котором эти факты прошлого искажены до неузнаваемости. В самом деле, согласившись с трактовкой этого сюжета «исторической школой», мы должны были бы предположить либо, что факт крещения Руси, отраженный в нем, давно забылся народом, либо, что это крещение представляется народом в до крайности искаженном виде. Ни того, ни другого, очевидно, нет. Сюжет былины «Добрыня и змей» — не искаженное веками и механической народной памятью отражение единичного исторического факта, а художественное обобщение, в котором запечатлелась одна из сторон деятельности любимого народом героя — Добрыни.

Это художественное обобщение возникло еще очень давно: за это говорит древний образ змея, генетически восходящий еще к дофеодальному обществу. Именно в этом образе змея (не христианского змея соблазнителя, дьявола, а дохристианского змея похитителя и насильника) видим мы одно из доказательств древности этого сюжета.

Весьма древними чертами отличаются и былины о Вольге и Микуле.

Былина о Вольге и Микуле начинается с чудесного рождения Вольги, с описания того, как Вольге «похотелоси» «много мудрости». Эта «мудрость» состояла в том, чтобы

Щукой-рыбою ходить ему в глубоких морях,
Птицей-соколом летать ему под оболоко,
Серым волком рыскать да по чистым полям.¹

¹ А. Ф. Гильфердинг. Онежские былины, т. II, № 156. Дальнейшее изложение сюжета и цитаты по этой былине.

Возмужав, Вольга стал собирать «дружинушку хоробрую» и с нею отправился в «раздольицо чисто поле».

В чистом поле повстречали они чудесного пахаря:

Услыхали во чистом поли оратая,
Как орет в поле оратай посвистывает,
Сошка у оратая поскрипливает,
Омешники по камешкам почиркивают,
Ехали-то день ведь с утра до вечера,
Не могли до оратая доехати.

Не могла дружина Вольги догнать пахаря и во второй день. Только на третий день догнали пахаря Вольга с дружиною.

Былина с любовью описывает богатырскую пахоту, соловую кобылку пахаря, его кленовую сошку и самый наряд богатыря-крестьянина.

Пахарь спрашивает Вольгу, куда он едет. Тот отвечает, что он едет в три своих города за «получкою». Пахарь говорит, что жители тех мест «все разбойнички» и потопят Вольгу в речке Смородине. Пахарь рассказывает, как он сам едва избежал опасности в тех местах. Вольга предлагает пахарю ехать с ним «во товарищах». Пахарь соглашается, выпрягает свою соловую кобылку и едет на ней вместе с дружиной Вольги. Вольга не может на своем коне догнать пахаря. Тут пахарь вспоминает о своей сошке и просит Вольгу:

Как бы сошку из земельки повывернути,
Из омешиков бы земельку повытряхнути,
Да бросить сошку за ракитов куст.

Вольга посыпает к сошке сперва пять человек. Те ташат сошку за «обжи», от чего сошка только вертится и глубже зарывается в землю. Послал Вольга затем десять человек, наконец всю дружину, но сошку вытащить они не могут. Тогда возвращается сам оратай, он берет сошку одной рукой и бросает ее за ракитов куст.

Снова поехали Вольга с дружиной и оратай, и снова не могут Вольга с дружиной догнать соловую кобылу оратая. Тогда спрашивает Вольга оратая о цене его кобылы, и затем и самого оратая об его имени и отчестве.

Оратай отвечает об имени не сразу; он сперва дает себе характеристику, описывая свой крестьянский труд, и только после этого сообщает свое имя — Микула Селянинович. Этот ответ Микулы замечателен:

Я как ржи-то напашу да во скирды сложу,
Я во скирды сложу да дома вымолочу,
А я пива наварю да мужиков напою,
А тут станут мужички меня похваливати:
Молодой Микула Селянинович!

Былина заканчивается тем, что Вольга с Микулой благополучно собирают «получку» и Вольга награждает Микулу.

К князю-кудеснику Вольге Всеславьевичу близок и образ Волха Всеславьевича. Возможно, что Вольга Всеславьевич и Волх Всеславьевич одно лицо. Волх родился от волхования — от лютой змеи, и его рождение сопровождалось такими же чудесными предзнаменованиями, как и рождение Вольги. Вырастая, Волх учился такой же «мудрости», как и Вольга: обертываться ясным соколом, серым волком и гнедым туром — золотые рога. Возмужав, Волх, как и Вольга, стал собирать себе дружину. Дружину свою Волх поил и кормил от своей охоты. Охотился же он по ночам, обертываясь серым волком или ясным соколом.

С помощью своего оборотничества Волх разведывает Индийское царство и совершаает туда поход со своею дружиною.¹

Образ Вольги—Волха заключает в себе весьма архаические черты; сборы дружины, находящейся на прокормлении у князя, сборы полюдья, охота — как средство прокормления дружины: все это черты не моложе IX в. Но наиболее архаичной чертой этого образа несомненно является оборотничество, волхование князя Вольги—Волха.

В самом деле образ Вольги — князя-кудесника весьма древний. В основном он имеет свои корни еще в дофеодальном периоде — в ту эпоху, когда, как мы знаем, князь мог быть одновременно и жрецом, «кудесником».² У нас немало данных за то, что и многие родоначальники княжеских династий обожествлялись после смерти; им устанавливался культ, их деяния рассматривались как проявление волшебства.

К таким князьям-кудесникам в сравнительно уже позднее время причислялись двое князей — Олег Вещий в X в. и Всеслав

¹ К. Данилов. Древние российские стихотворения. М., 1938, № 6, стр. 32—37.

² «При насыпке Черной Могилы, — пишет Б. А. Рыбаков о черниговском кургане IX в., — люди, руководившие погребальным обрядом, не забочились о том, чтобы вытащить наверх (из погребения на верхушку кургана для обозрения при совершении погребального обряда) — все оружие; много оружия они оставили на кострище. Но зато они очень внимательно отнеслись к тому, чтобы богаче представить связь погребенных с культом. Здесь мы видим и два турьих рога, обязательные атрибуты славянских божеств, два жертвенных ножа и, наконец, бронзового идола. Современники покойных дали нам понять, что под насыпью Черной Могилы лежат люди, облеченные правами не только военачальников, но и жрецов, люди, которым могут понадобиться на том свете и ножи для заклания жертв, и священные ритоны для провозглашения благоденствия соплеменникам. Такое сочетание военного и жреческого могло быть только в лице князя» (Б. А. Рыбаков. Древности Чернигова. Материалы и исследования по археологии СССР, № 11, М.—Л., 1949, стр. 34).

Полоцкий во второй половине XI в. Их обоих, а может быть и еще кого-нибудь третьего и соединил в своем образе былинный Вольга.¹ Нет нужды видеть в образе Вольги какого-то определенного князя. Вольга — образ собирательный. Он представляет собой до известной степени «типичное» обобщение, но обобщение очень древнее. Представление о князе-кудеснике совершенно исчезает уже в XII в.

Прозвище Олега «Вещий» ясно указывает нам на то, что современники и потомки видели в нем именно кудесника. Слово «вещий» означает не только «знающий», «ведающий», но несомненно и кудесника. Под 1411 г. в Псковской второй летописи записано, что «псковичи сожгоша 12 жонке вещих». Чародейки назывались еще «вещицами», чары — «веществом». Это древнее значение корня «вещ» сохранилось и в одном из современных значений слова «вещать» — предсказывать. Вот почему летописец, сказав, что Олега прозвали «Вещий», спешит объяснить это тем, что прозвавшие его также были язычниками: «Бяху бо людие погани и невсеголоси».

О Всеславе Полоцком имеются более определенные сведения как о князе с его репутацией «чародея». По словам летописца, Всеслав родился «от волхования», всю жизнь носил на своей голове «науз»,² из-за чего был «немилостив на кровопролитие». Он был реально связан с реакцией древнерусского язычества 60—70-х годов XI в., вступая в союз с восставшей беднотой городского и сельского, еще языческого, люда. В Полоцком княжестве были еще очень сильны остатки язычества и именно этим следует объяснить появление на политическом горизонте Руси второй половины XI в. столь архаической фигуры князя-кудесника. Вот какую характеристику дает ему уже на основании народных преданий, а возможно и песен, в последней четверти XII в. (т. е. спустя столетие) «Слово о полку Игореве». Всеслав действует «на седьмом», т. е. на последнем, веке языческого бога Трояна. Он рыскает по ночам волком, за одну ночь волком дорыскивает до Тмуторокани. В его «дерзком теле» — вещая душа.

Почему же в народном эпосе создается образ богатыря князя-кудесника? Отметим, что богатырь-князь встречается в народном эпосе единственный раз. Раскрыть эту загадку помогает биография одного из прототипов этого образа богатыря-князя — Всеслава Полоцкого.

¹ Об отражении в образе Вольги князя Олега Вещего см.: М. Е. Халанский. К истории поэтических сказаний об Олеге Вещем. ЖМНП, 1903, XI.

² Повесть временных лет под 1044 г.

Всеслав Полоцкий теснейшим образом связал себя с движением смердов, которым воспользовался, правда, в своих целях. Всеслав Полоцкий действовал в обстановке поднявшихся восстаний смердов в Киеве, в Новгороде, на Белоозере, — восстаний, сомкнувшихся с движением волхвов, с реакцией древнерусского язычества.

Насколько известно, Всеслав никогда не пытался противопоставить себя вечно. Это особенно ясно определилось в 1068 г., когда Всеслав Полоцкий был освобожден в Киеве из поруба восставшими киевлянами и посажен ими на киевском столе. Но и осаждая Новгород, Всеслав стремится опереться на сельское население — «вожан».¹

Именно это положение, очевидно, и выделило его в народном творчестве как одного из прототипов единственно активного князя богатыря русского эпоса — Вольги Всеславьевича. Вот почему и «Слово о полку Игореве» зафиксировало уже в последней четверти XII в. различные народные эпические предания о Всеславе Полоцком, воспроизводя его народную характеристику.

Отсюда ясно, что образ князя богатыря Вольги Всеславьевича мог создаться только в крестьянской среде. Отсюда ясно и то, почему Вольга Всеславьевич действует в союзе с Микулой Селяниновичем, оказывающимся в конечном счете сильнее Вольги.

Образ богатыря-крестьянина Мikuлы Селяниновича принадлежит к одному из самых сильных в русском былевом эпосе.

Крестьянский труд в X—XI вв. преобразил огромные пространства Русской равнины, создал материальные основы для социального прогресса и образования древнерусского раннефеодального государства. В образе Мikuлы народ воплотил самого себя. В этом образе выражалось самосознание трудового крестьянства. Оно рисуется свободным и богатым, с дорогой сошкой и с дорогой лошадью. Крестьянин оказывается сильнее княжеских дружинников, его конь — быстрее коней князя. Перед нами не столько реальное, сколько идеальное представление о крестьянине. В образе Мikuлы выражались надежды народа и его чаяния.

Совершенно неправильно пытался истолковать образ Мikuлы Селяниновича Вс. Миллер, писавший о его якобы противоречивости: «С одной стороны, Мikuла Селянинович с любовью говорит о своем труде и о почете от мужиков, которых он угожает

¹ Связь Всеслава Полоцкого с движением смердов и с реакцией язычества выявлена в работе Н. Н. Воронина: Восстания смердов в XI в. Исторический журнал, 1940, № 2.

и которые его за это величают, с другой — при первом приглашении Владимира племянника Вольги ехать с ним в города за получкой дани для князя, бросает свое обычное занятие, повидимому, навсегда (так как в некоторых вариантах прощается с сохою), и едет с княжичем собирать дань с мужиков». «Народ, — пишет дальше Вс. Миллер, — создав образ чудесного пахаря, вовсе не подумал об идеализации своего крестьянского тяжелого труда, не провел той идеи, что крестьянин должен прилепиться к матери сырой земле, что в этом его единственное благо, а допускает с легким сердцем своего „представителя“ покинуть тяжелый земледельческий труд и поступить в дружину князя...».¹

Мы видели выше, что переход крестьянина в княжескую дружину был типичным для периода военной демократии и отчасти продолжал совершаться во времена образования древнерусского раннефеодального государства X—начала XI вв. Народ ценил свое участие в делах государства, в его обороне, и воспоминание об этом своем участии прочно сохранял и в те времена, когда дружины и высшие должности в государстве были на-крепко для него закрыты.

При дворе князя, в его дружине появляется не один Микула, там же принят и крестьянский сын Илья Муромец, и Михаил Казаренин, и Алеша Попович и многие другие. Даже Добрыня Никитич, «племянник» Владимира, брат рабыни, поднялся из народа. То же самое видим мы и в тех элементах народного творчества, которые оказались сохраненными для нас летописью. В разобранном нами выше предании об основании Переяславля юноша-кожемяка, простой ремесленник, принят за свой подвиг в дружину князя и князь Владимир делает его «большим мужем», «вельможей».

Мы далеко не исчерпали те былинные сюжеты, которые могут быть возведены ко времени древнерусского раннефеодального государства. Мы остановились только на наиболее типичных. Былевой эпос киевского цикла был уже достаточно богат в первой половине XI в. Он становился с течением веков все богаче и богаче, пополняясь новыми сюжетами.

Ко времени древнерусского раннефеодального государства частично восходят сюжеты былин о Соловье Будимировиче, частично о Соловье-разбойнике (хотя образ богатыря Ильи Муромца и не старше второй половины XI в.), частично об Алеше и Тугарине и др.

*

¹ Вс. Миллер. Очерки русской народной словесности, т. I. М., 1897, стр. 178—179.

X век—первая половина XI в. были несомненно временем успешного роста народного устного творчества как художественного творчества. Выше уже было отмечено начавшееся постепенное освобождение устного творчества от элементов языческого культа. Это освобождение идет параллельно с усилением в народном творчестве элементов художественного обобщения, образности, как и элементов исторического отношения к прошлому. Действительно, если в предшествующий период славы (хвалебные песни) умершим князьям, исполнявшиеся во время тризны по ним на могильниках, носили по преимуществу культовый характер, связанный с выполнением определенной культовой обрядности, то теперь, когда тризны по князьям отходят в прошлое, славы в честь князей не прекращаются. В них усиливаются исторические и художественные моменты. Славы приближаются по своему характеру к историческим песням. Самые образы воспеваемых князей прошлого, после того как певцы получили большую свободу творчества, оторвавшись от культа, становятся более рельефными. Возникает художественное обобщение. Это обобщение ещеочно прикреплено к конкретному историческому лицу, но в нем уже имеются элементы типичного,— черты, характерные для эпохи, для Руси, для русского народа.

Олег, Игорь, Святослав — это не просто предки нынешних князей, чья память чтится в потомстве, это — «умные отцы и деды»,¹ которые «стяжали» землю нашу «трудом великим и храбрымъ, побарающе по Русьской земли».² Следовательно, в народе уже отстоялись первые обобщающие образы русских князей. Их создание было делом не только художественного творчества, но и исторического сознания.

Князь Олег и князь Игорь побеждают врагов силой и хитростью. Князь Святослав отличен и от Олега и от Игоря своим суровым образом жизни, прямотою и бесстрашием. Образы князей индивидуализируются в народном сознании. «Мудрейшая» из всех людей Ольга выступает в народном предании с чертами своего характера, князь Мстислав храбрый — с чертами своего.

Очень трудный вопрос — это вопрос о стихотворной форме исторического эпоса X—XI вв. В самом деле, каким материалом обладаем мы для решения этого вопроса? Записи былин XVII—XX вв., само собой разумеется, дают нам представление только о художественной форме эпоса XVII—XX вв. Реконструировать как-либо на их основе художественную форму исторического

¹ Слова Владимира Мономаха, Лаврентьевская летопись под 1096 г.

² Слова киевлян, обращенные к Владимиру Мономаху, Лаврентьевская летопись под 1097 г.

эпоса X—XI вв. было бы невозможным. Отражения исторического эпоса в письменности XI—XII вв. дают лишь некоторое представление о его содержании, но очень мало для суждения о его форме.

Мы знаем, что отдельные исторические имена, факты и самая система социальных отношений, отложившиеся в былинах, восходят ко времени не позднее первой половины XI в., но это еще не дает нам права считать, что и самые былины, в том их виде, в каком они дошли до нас по позднейшим записям, существовали уже в X—первой половине XI в. Историческая основа былин позднейшей записи позволяет нам говорить только о преемственности былин от сильно развитого эпоса древнерусского раннефеодального государства. Мы же знаем, что представление о неподвижности, косности и извечности фольклорных форм, привитые буржуазной науке утверждениями об отсутствии творческих начал в народе, — решительно неправильны и классово тенденциозны.

Попытки некоторых исследователей наблюсти элементы стихотворной формы в летописных рассказах, опирающихся на фольклорную основу, не выходят за пределы самых шатких гипотез.

Однако кое-каким материалом для решения этого вопроса мы все же обладаем. Мы не можем с уверенностью сказать, был ли весь исторический эпос X—XI вв. стихотворным, но что он был им хотя бы частично — в этом мы не можем сомневаться. Материал для суждения об этом представляет нам памятник второй половины XII в. — «Слово о полку Игореве». В «Слове», как известно, говорится о певце XI в. — Бояне.

Боян пел песни — «славы» русским князьям: старому Ярославу, храброму Мстиславу, красному Роману Святославичу. Едва ли, однако, приходится сомневаться в том, что в этих песнях заключалось и историческое содержание. Его песнь в честь Мстислава Храброго упоминала о его единоборстве с Редедею в Тымторокани: «Храброму Мстиславу, иже зарѣза Редедю пред пѣлки касожьскими».

Боян пел свои песни под аккомпанемент струнного инструмента, — как предполагают исследователи, — гуслей.¹ Замечательно, что Боян был не только передатчиком старых песен, старых исторических преданий (как современник Олега Святославича, он, конечно, пел песнь «старому Ярославу», на основании уже имевшихся песен или преданий), но и их творцом.

¹ Д. В. Айналов. На каком инструменте играл Боян. Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР, IV, М.—Л., 1940.

Автор «Слова о полку Игореве» говорит о Бояне именно как о творце («аще кому хотяше пѣснь творити, то растѣкашется мыслию по древу, сѣрымъ вѣлкомъ по земли, шизымъ орломъ под облакы», «О Бояне, соловию старого времени! Абы ты сна плѣкы ущекоталъ, ската, славию, по мыслену древу, летая умомъ подъ облакы, свивая славы оба полы сего времени...»).

Несомненно, однако, что в песнях Бояна исторический элемент не был единственным. Цель песней Бояна не в том только, чтобы сохранить память об историческом прошлом, но и в том, чтобы «воспеть», прославить героя, возвеличить его. Перед нами, таким образом, довольно ясно вырисовывается один из видов исторической поэзии: поэзии дружинной, которую мы не можем назвать ненародной, поскольку дружины в X—XI вв. еще сохраняла свои связи с народом, принимала пришлый элемент.

Дружинные песни лежали в основе многих исторических рассказов летописи. Замечательно, однако, что эти дружинные песни, легшие в основу летописных рассказов, имеют существенные отличия от современных былин. Если в былинах герой-богатырь заслоняет собою дружины, то в рассказах летописи, написанных на основании дружинных песен, подлинным героем выступает всегда дружины, и в случае конфликта князя и дружины сочувствие оказывается на стороне дружины. Корни современной былины очевидно не в ней, а в того типа историческом эпосе, который в XI в. был представлен преданием о юноше-коожемяке.

*

Во всех остальных видах устного народного творчества X—начала XI в. ясно определяются те же тенденции, которые мы наблюдали и в историческом эпосе.

Всюду начинает происходить процесс постепенного освобождения от элементов языческого культа. Устное творчество постепенно разделяется в классовом обществе на устное творчество трудового народа и устное творчество феодалов. Подлинное творческое развитие происходит по преимуществу в устном народном творчестве, устное же творчество феодалов начинает постепенно вырождаться, хотя окончательно исчезнет далеко не скоро. Устное же творчество народа растет идеологически, становясь выражителем демократических, освободительных идей, подлинного высокого патриотизма, идеи защиты родины от внешних врагов. С постепенным освобождением народного творчества от его былых связей с культом вырастает удельный вес элементов художественности. Культовые темы, отмирая, уступают место темам высокой идейной и художественной значимости.

Элементы художественности отныне побеждают и занимают доминирующее положение.

Следует, однако, заметить, что процесс этот, с такою четкостью определившийся в историческом эпосе, в других видах устного творчества совершился далеко не равномерно. Одни виды устного творчества обнаруживали свою более тесную связь с культом, другие этой тесной связи не имели и изменялись быстрее. Различно шел этот процесс и в отдельных областях Руси: в центрах государственности быстрее, на окраинах медленнее. Киев и Новгород опережали Белоозеро и Древлянскую землю.

Меньше всего подвергались изменениям мифы древнерусского язычества — лишь постепенно отмиравшие, но мало менявшиеся по существу.

Под 1071 г. ростовские волхвы рассказывали Яну Вышатичу миф о сотворении человека: «Бог мывъся в мовници и вспотивъся, оттерся вехтем, и верже с небесе на землю». Вокруг этого «вехтя» завязался спор сатаны с богом — кому из них сделать из него человека. Дьявол сотворил человеческое тело, а бог душу. Вот почему после смерти человека тело идет в землю, а душа к богу.

«Мовница» — баня — это несомненно древняя и характерная деталь мифа. С боями в русских деревнях вплоть до XIX в. было особенно связано почитание предков. О боях как о местах, связанных с языческим культом, мы знаем и из древнерусских исповедальных вопросов. Однако новым в этом мифе являлась, несомненно, его связь с дуалистическими представлениями народного христианства-богумильства. Если отбросить христианскую мифологию в этом мифе (антихрист, сатана, бездна и др.), принадлежащую, конечно, Яну Вышатичу или летописцу, передававшим этот миф, то все же основное в нем — дуалистическое воззрение на создание человека — не могло принадлежать ни Яну, ни монаху-летописцу, а было, действительно, в том самом мифе, который рассказывали волхвы. Этот дуализм, связанный с еретическими воззрениями народного христианства, мог проникнуть в древнерусскую языческую мифологию не ранее X в. Перед нами зачаток двоеверия, но двоеверия своеобразного. Здесь не позднейшее приспособление старых языческих обрядов и верований к официальному христианству, а внесение христианских еретических верований в языческую мифологию, возможно совершившееся еще до официального принятия христианства на Руси.

Мы можем думать, что после принятия христианства старая языческая мифология постепенно отмирала и только частично

переходила в волшебную сказку, становясь явлением целиком художественным.

Меньше других видов фольклора изменился и заговор, доживший без особых изменений до XX в. Причина его устойчивости, повидимому, в его «специальном» характере и узости распространения. Художественная сторона так и осталась в заговоре на втором месте.

Летопись сберегла нам прекрасные образцы заговоров X в. в договорах с греками Игоря и Святослава. «А иже преступить се от страны нашей, ли князь ли ин кто, ли крещен или некрещен, да не имуть помощи от бога, и да будет раб в весь век в будущий, и да заколен будет своим оружьем».¹ «Аще ли же кто от князь или от людий руских, ли хрестеян, или не хрестеян, преступить се, еже есть писано на харатьи сей, будет достоин своим оружьем умерти, и да будет клят от бога и от Перуна, яко преступи свою клятву».²

«Аще ли от тех самех прежереченных не съхраним, аз же и со мною и подо мною, да имеем клятву от бога, в его же веруем в Перуна и в Волоса, скотья бога, и да будем золоти, яко золото, и своим оружьем да исечены будем».³

Мы привели эти длинные выписки, чтобы показать, что традиционная форма заговора в них частично нарушена. Это нарушение произошло потому, что заговор во всех трех вышеприведенных случаях выступает в необычной функции в международных договорах Руси.

Можно думать, что если бы древнерусская языческая религия продолжала сохранять за собой господствующее положение в Русском государстве, выработалась бы особая форма заговоров, употребляемых в русских договорах с иноземцами. Но этого не произошло, и заговоры вернулись в породившую их бытовую обстановку и, перестав быть массовой формой народного творчества, постепенно замкнулись в одних и тех же формулах, почти лишенных развития.

Более существенные изменения произошли в обрядовой поэзии, связанной с календарем и приуроченной к эпизодическим явлениям быта, вроде свадьбы, похорон, тризны, каранья и т. п.

Здесь культовый момент ослабевал и в самом обряде и в связанной с ним устной поэзии. Языческие празднества сохранились не как явления культа, а как явления быта. Магические пляски частично становились плясками развлекательными. Вели-

¹ Повесть временных лет под 945 г.

² Там же.

³ Там же под 971 г.

чания, проводы или встречи богов приобретали элементы народности, становились игрой, зреющим.

Язычество отмирало далеко не пассивно. Оно еще представлялось народу чем-то очень серьезным; возникали, как борьба с ним, пародии на языческий обряд. Таковы, например, обряды масленичной недели — проводы масленицы или похороны Ярилы. Масленицу изображало соломенное, шутовски наряженное чучело, которое везли на старых дровнях — совсем так, как впоследствии — в конце XV в. — «позоровали» еретиков.

Впоследствии, когда язычество перестало быть реальной силой в народной жизни, этот элемент пародии ослабел. Не ослабевала только игровая сторона всех этих обрядов.

Тотемные образы животных — медведя, волка («лютого зверя»), лошади — становились обычными образами драматизированной игры, всякого рода ряжений. Божество выступает как художественное обобщение какого-нибудь явления природы: весны, лета, осени, зимы, ветров, матери земли и т. д. Самое имя божества становится припевом: колыда, лель, ладо, полель и др.

Простейший пример перехода магических функций обряда в игру — известная игра «А мы просо сеяли» или встречи весны, проводы масленицы и т. д.

Этот процесс перехода культового обряда в обряд-игру начал совершаться, повидимому, еще до официального принятия христианства как государственной религии Руси, представляя собой естественное следствие разложения религии дофеодального общества. Вот почему летописец называет эти обрядовые сборы «игрищами», не отмечая в них ни кумироислужения, ни их антихристианского характера: «Схожахуся на игрища, на плясанье и на вся бесовьская песни, и ту умыкаху жены себе»;¹ «Видим бо игрища утолочена, и людий много множество на них, яко упихати начнуть друг друга, позоры деюще от беса замышленого дела, а церкви стоять».² Летописец называет песни бесовскими, но не потому, очевидно, что они носили открыто языческий характер, а потому, что они противоречили церковным аскетическим представлениям. Летописец отмечает, что игрища отвлекают людей от церкви, но не говорит ни об идолах, ни о почитании на этих игрищах бесов.

В новой своей функции старый языческий обряд приобрел устойчивость, сохранившись в иных случаях до самого XX в.

¹ Повесть временных лет, ч. I, стр. 15, въодная часть.

² Там же, стр. 114, под 1068 г.

Из обрядовой поэзии выделяются отдельные песни, переходящие в состав чисто лирических — любовных, бытовых и т. д.

Самый удельный вес обрядовой поэзии становится постепенно все меньшим соответственно той новой цели, которую, по преимуществу, она начинает иметь.

Сильным изменениям подверглась погребальная причеть. Причеть эта первоначально особенно тесно была связана с древнерусским язычеством. О причетях как о языческой обрядности говорит летопись не только под X и XI вв., но и значительно позднее. Эти погребальные причеты были и индивидуальные и коллективные. Когда умер Вещий Олег, — «плачкаша по немъ людие вси плачерь великимъ». «Великим плачерь» плачут «людие въси» и по Ольге. Узнав о смерти Владимира, плачут по нем «людье бе-щисла». Однако по Васильке Теребовльском плачет, как по мертвому, одна только попадья. Индивидуальный плач отнесен в летописи и под 1054 г.: по Ярославе Мудром плачет сын его Всеволод, и под 1078 г.: по Изяславе Ярославиче плачет его сын Ярополк.

Это последний плач тут же приведен в летописи: «Отче, отче мой! Что еси пожил бес печали на свете семь, многы напасти приним от людий и от братья своея? Се же погыбе не от брата, но за брата своего положи главу свою». В этом плаче дается оценка государственной деятельности Изыслава с точки зрения христианской морали. В нем нет ничего языческого. Языческий элемент в плаче полностью вытеснен темой оценки государственной деятельности умершего. Эта широкая государственная тема в погребальных плачах проявлялась, конечно, не во всех случаях и не во всех вытесняла собой элементы язычества. Плачи различаются: когда умер Владимир I Святославич, бояре плакали о нем как о «заступнике их земли», иными словами — оценивали его внешнеполитическую государственную деятельность; бедные же («кубозни») плакали о нем как о «заступнике и кормители», внося, очевидно, личный элемент в плач. Этот личный элемент, повидимому, лучше сочетался и с остатками язычества.

Как бы то ни было, вытеснение из погребальных плачей элементов язычества новой историко-государственной темой началось и не замедлило, как это мы увидим в дальнейшем, сказать и в письменности.

Никаких прямых следов в письменности XI в. и более позднего времени не оставила нам лирическая песня и сказка. Письменность древней Руси была слишком тесно связана с широкой государственной темой; вот почему эти два вида народного творчества не нашли себе отклика ни в летописи, ни в житийной или

церковно-учительной литературе. Нельзя, однако, думать, что народное творчество этого времени не развивало лирики или сказки. Слишком много лиричности и в летописи, и в житийной литературе, и в церковно-учительной литературе. Близостью к сказке дышат многие исторические предания: предание о белгородском киселе или о четырех мщениях Ольги древлянам.

Летописью засвидетельствовано существование в X—XI вв. поговорок и загадок. Летописец пользуется поговорками как историческим источником. Рассказав о том, как исчезли с лица земли обры, когда-то «примучившие» славянское племя дуле-бов, летописец ссылается в подтверждение на народную поговорку: «И есть притъча в Руси и до сего дне: погибоша аки обре». Объясняет летописец и поговорку, которой Русь дразнила радимичей: «Пищаньци вольчья хвоста бегают». Эта поговорка произошла оттого, — утверждает летописец, — что воевода Владимира Святославича, по прозванию Волчий Хвост победил радимичей на реке Пищане. В подтверждение правильности своего рассказа об осаде города Родни Владимиром Святославичем приводит летописец возникшую в то время поговорку: «Беда аки в Родне». Но не только летописец чувствовал историческую основу приводимых им поговорок. По самой своей сути поговорки эти могли иметь хождение только при условии, что в памяти народа сохранялись какие-то, хотя бы смутные, припоминания о событиях на реке Пищане, в Родне, о «примучивших» дуле-бов обрах. Развитие исторического сознания сказывалось, следовательно, и в поговорках. «Пословицы и поговорки образцово формируют весь жизненный социально-исторический опыт трудового народа...», — писал М. Горький.¹

Загадка отразилась в летописи в своей наиболее древней форме, не успев еще перейти в область игры. Характерный пример загадки и ее употребления в жизни находим мы в Новгородской первой летописи под 1016 г. Перед битвой у Любеча на Днепре Ярослав тайно послал в лагерь Святополка спросить своего сторонника о возможности сражения. Его слова были облечены в метафорическую форму: «Что ты тому велишь творити? — меду мало варено, а дружины много». На это сторонник Ярослава так отвечал через посланного: «„Рчи тако Ярославу: даче меду мало, а дружины много, да к вечеру въдати“. И разуме Ярослав, яко в нощь велить сецися». Загадка здесь используется в качестве тайного языка. Опирается она на обычную народную метафору — «битва-пир», неоднократно за-

¹ М. Горький. О том, как я учился писать. Сб. «О литературе», М., 1937, стр. 221.

свидетельствованную для древней Руси различными памятниками письменности. Загадка служит не только для тайных переговоров, но и для различного рода состязаний в мудрости: с врагами, или же в свадебном обряде — со сватами, с женихом. И в этом случае она обычно построена на знании обычных, общепринятых метафор. Такие загадки в прикровенной форме задает Ольга древлянским послам (см. выше стр. 43—46).

Мы подробно останавливались выше на преданиях о трех мщениях Ольги, сейчас нам важно подчеркнуть только наличие в них загадок в их старом бытовании и старой функции. «Загадочный», метафорический язык служит целям переговоров врагов, переговоров сватов и испытания в «мудрости-хитрости».

*

Кем исполнялись устные народные произведения? В основном, исполнителем произведений устного творчества мог быть любой представитель народа. Сказки, поговорки, пословицы, лирические песни, песни колыбельные не требовали профессиональных исполнителей. Не требовали их, возможно, и некоторые исторические песни, исторические предания. Однако в какой-то части исторические песни исполнялись профессиональными певцами. Одного из таких певцов мы видели выше — Бояна. Но, кроме того, существовала и особая профессия скоморохов, целью которых было развлечение слушателей игрой на инструментах, пением, танцами и драматизированными сценками. Эти скоморохи бывали и на пирах феодалов, и на народных празднествах. О том, что скоморохи развлекали собравшихся на пирах феодалов, мы знаем из многочисленной церковно-учительной литературы. О том же, что скоморохи развлекали и народ, мы знаем из «Повести временных лет». Здесь под 1068 г. о скоморохах говорится в связи с народными играми, которыми соблазняет людей дьявол («трубами и скоморохы, гусльми и русальи»). Изображения скоморохов на стенах юго-западной лестничной башни церкви Софии Киевской свидетельствуют о том, что скоморохи, изображая сцены охоты, рядились и надевали звериные маски — след тотемистических верований. Но эти сцены охоты не имели уже магического значения. На стенах Софийского собора запечатлены только развлечения при дворе киевского князя. О том же, что скомороши игры в XI в. служили главным образом целям развлечения, говорят и другие данные — данные церковных обличений.¹

¹ О скоморохах см. наиболее обстоятельное исследование: А. С. Фамилии. Скоморохи на Руси. СПб., 1889.

Повидимому, уже в XI—XII вв. среди скоморохов появилось разделение на скоморохов, обслуживавших господствующий класс, и скоморохов, обслуживавших народ. Репертуар тех и других должен был различаться.

*

В дальнейшем мы будем постоянно обращаться к тому значению, которое имело русское народное творчество в формировании литературы. Нельзя не упомянуть, что русским писателям был известен не только русский фольклор. Летописец неоднократно обнаруживает свое знакомство с эпосом половецким. Повидимому, источниками этого знакомства являлись верхи феодального общества Руси. Княжеские браки с половчанками закрепляли культурные связи русских феодалов с половецкими. На половчанках были женаты Олег Святославич, Святослав Изяславич, Святослав Ольгович, Юрий Долгорукий, Рюрик Ростиславич и многие другие русские князья. Дошедшие до нас следы знакомства русских летописцев с половецким эпосом все, как будто бы, указывают на ханский характер этого последнего. Были ли знакомы русским летописцам произведения народной половецкой поэзии — неизвестно. В «Повести временных лет» под 1103 г. в описании разгрома венгров под Перемышлем отразилась половецкая песнь о хане Алтунопе. Об этом Алтунопе сам летописец говорит так: «... иже словящие в них мужеством», и приводит легендарные подробности его победы.¹ Под 1201 г. в Ипатьевской летописи отразилась половецкая песнь о траве евшан (полынь), запахом которой половецкий певец Оря манил вернуться с чужбины на родину половецкого хана Отрока. Следы знакомства с половецким эпосом можно встретить в Ипатьевской летописи и под 1151 г. (в рассказе о смерти Севенча Боняковича), и под 1185 г. (в передаче спора между ханом Кончаком и ханом Кзой).

Знакомство с фольклором других народов неоднократно проявляется в памятниках русской письменности XI—XIII вв. В «Повести временных лет» под 1114 г. приводится рассказ (повидимому лопарский)² о маленьких оленях, выпадающих из туч и разбредающихся по земле. Венгерская поговорка приводится в Ипатьевской летописи под 1217 г. («острый мечю, борзый коню — многая Руси!»). Прусская поговорка приводится

¹ Об этой песне в честь Алтунопы см.: М. Д. Приселков. Летописание Западной Украины и Белоруссии, Ученые записки ЛГУ, серия исторических наук, вып. 7, Л., 1941, стр. 9—11.

² Повесть временных лет, ч. I, стр. 197, под 1114 г.; комментарий к этому месту там же, ч. II, стр. 480.

там же под 1251 г. («можете ли дрэво поддържати сулицами, и на сию рать деръзнути»). Знание литовской мифологии отчетливо представлено в той же Ипатьевской летописи под 1252 г.¹ О пении красных готских дев говорит «Слово о полку Игореве».

Мы не знаем, в какой мере знакомство с фольклором других национальностей было распространено в трудовом народе Руси, но что такое знакомство возможно и что знакомство это могло быть плодотворным и для русского устного поэтического творчества и для русской литературы — в этом не может быть сомнений. В XVI в. татарскими эпическими преданиями воспользовался автор «Казанской истории», и предания эти обогатили его рассказ.

*

Итак, период древнерусского раннефеодального государства в истории русского устного народного творчества был периодом чрезвычайных и значительных изменений. Классовое разделение общества привело к концентрации устного творчества по преимуществу в трудовом народе. Процесс феодализации усилил историческое самосознание. Расширяется интерес к исторической теме. Начинают отмирать элементы языческого культа. Повышается идейная сторона устного творчества, ставшего выразителем идей трудового народа. Развитие историзма идет параллельно с усилением художественной стороны устного творчества.

Огромная роль, которую сыграло древнерусское раннефеодальное государство в истории нашей Родины, отразилась в создании обширного исторического эпоса и в отложении периода раннефеодального государства как «эпического времени» русской бытовой поэзии.

Этот период, значительный в истории трех братских народов — русского, украинского и белорусского, — был значителен и в истории их народного творчества.

*

Вернемся еще раз к вопросу о предпосылках возникновения литературы в устном творчестве.

Мы уже отметили выше, что изменения в устном художественном творчестве подготовили появление художественного творчества — письменного. Устное творчество стало в классовом,

¹ Ипатьевская летопись под 1252 г. говорит о Миндовге: «Крещение же лъстиво бысть: жряше богом своим в тайне, первому Нънадееви, и Телявели, и Диверинъзу заечему богу, и Миндейну: егда выехаше на поле и выбегняше заяць на поле, в лес рощения не вохожаше вну и не смеяше ни розги уломити, и богомъ своим жряше, и мертвых телеса сожигаше, и поганьство свое яве творяше».

феодальном обществе достоянием трудового, эксплуатируемого народа по преимуществу; стало выражать классовую идеологию трудового народа. Класс феодалов создавал свою надстройку, частью которой должно было быть и художественное творчество. Устное творчество не обеспечивало этой задачи и поэтому не могло в полной мере удовлетворять феодалов. Вот почему господствующий класс использует письменное творчество, которое могло целиком находиться под его контролем. К этому письменному творчеству привлекалось отчасти и устное народное творчество, но прошедшее контроль господствующего класса.

Летописцы использовали в своих классовых целях часть исторических народных преданий. Мы можем думать, что эти отобранные для летописи предания были далеко не лучшими. Брались в первую очередь то, что могло удовлетворить классовым требованиям летописца. Только случайно оказалась использованной в летописи былина о юноше-кожемяке. Не может быть сомнений, что народ имел немало эпических произведений о борьбе с хозарами, с норманнами. Но исторические предания о походах на Константинополь интересовали летописца больше.

Вместе с тем, необходимо отметить, что народное творчество в целом и особенно исторический эпос достигли к X—XI вв. уже такой степени зрелости, когда они смогли поддержать возникновение литературы и питать ее своими живительными соками.

Мощное развитие устного творчества в X—XII вв. явилось одним из стимулов возникновения литературы.

Создание письменной истории было подготовлено объединением Руси в относительно единое Русское государство развитием языка, исторического эпоса. Потребность в истории Руси не могла появиться в условиях доклассового общества, пока Русь не объединилась в относительно единое государство. На первых этапах объединения эта потребность в своей собственной истории могла удовлетворяться отдельными народными преданиями. Эти народные предания и составили самую основу письменной истории — летописи, в которой они и сохранились до наших дней.

Нет сомнений, что развитие народного устного творчества совершилось в различных частях древнерусского государства неравномерно. Оно шло особенно быстро в Киеве и в прилегающих к нему областях, а также в Новгороде и Новгородской области. В этом факте, конечно, сказалась неравномерность исторического развития в отдельных частях древнерусского государства. Действительно, процесс феодализации в Поднепровье и в Поволжье несомненно «развивался интенсивнее и опережал центральное

междуречье».¹ Правда, одно из первых преданий первоначальной летописи — об обрах — принадлежало, повидимому, дулебам, а не полянам, но и это, конечно, далеко не случайно: согласно известному свидетельству Масуди, именно у племени дулебов-волынян могут быть отмечены одни из древнейших признаков государственности. Однако замечательно, что все местные племенные предания были племенными и местными только по своему происхождению, а по своей идейной направленности, как уже указывалось нами выше, отличались общерусским характером, осознавали единство всех русских, а частично и нерусских племен, объединенных в Русское государство.

Таким образом, развитие народного устного исторического предания совершилось наиболее интенсивно в тех центрах, которые в дальнейшем оказались отмеченными наиболее ранним появлением исторической письменности: в Киеве и в Новгороде. Не случайно, что киевский и новгородский исторический эпос заняли центральное место в эпосе русского народа, а летописание Киева и Новгорода — центральное место в русском летописании XI—XIII вв. Перед нами факты, говорящие об общих истоках и разных проявлениях одного и того же сильно развитого исторического сознания.

Создание древнерусского государства, внешнеполитические успехи русских подняли их патриотическое самосознание. Это патриотическое самосознание возбудило усиленный интерес к родной истории, привело к подъему исторического эпоса народа, к постепенному освобождению его от старых элементов языческого культа, к его общему развитию, углублению художественной, идейной стороны. Народное творчество в X—XI вв. на этом новом этапе своего развития в широчайшей степени способствовало развитию книжной литературы, — в первую очередь летописания. И эпос, и летописание были подхвачены одной общей волной подъема исторического сознания русского народа, но при этом развитие эпоса хронологически предшествовало развитию летописания. Летописание заимствовало из устного исторического предания народа отдельные сведения, заимствовало отчасти и самое осмысление событий. Летописец еще эпически понимал цели своего повествования — особенно в начальной части «Повести временных лет». Эта начальная часть «Повести временных лет» излагает события русской истории с патетической приподнятостью, восхваляя Русь и русских князей. История Олега, Игоря, Ольги, Святослава — это в известной мере история их «деяний». События не просто фиксируются — они па-

¹ Б. Д. Греков. Киевская Русь. М., 1949, стр. 110.

триотически осмысляются (рассказы об обрах, о хозарах, собиравших дань с полян, о походах русских на Царьград, о походах Святослава, о юноше-кожемяке, победившем печенежского богатыря и т. д.).

Идеологическое влияние устного народного творчества на отдельные виды литературы (например на летописание) было очень интенсивным, однако оно почти никогда не было единственным определяющим. Литература раннефеодального периода служила в первую очередь интересам господствующего класса феодалов. Вот почему из устного народного творчества заимствуется не весь материал, а только те эпические предания, которые могли быть использованы летописцем в первую очередь в классовых целях.

Итак, литература ответила потребностям господствующего класса; она явила идеологическим оружием в руках господствующего класса. Исчерпывается ли этим классовое лицо литературы? Отнюдь не исчерпывается!

Литература раннефеодального периода способствовала укреплению феодального строя с самых ранних этапов ее существования. К этому положению мы еще вернемся в дальнейшем. Однако литература создавалась не только представителями господствующего класса и не только на основе одних достижений духовной культуры господствующего класса.

Своим необычайно быстрым развитием в XI в. русская литература в значительной мере обязана тем, что она возникла на почве богатого художественного опыта устного народного творчества. М. Горький с глубоким основанием называл «устную поэзию трудового народа» «родоначальницей книжной литературы»¹ и постоянно подчеркивал роль народа, эксплуатируемого большинства в создании богатой мировой литературы. «Лучшие произведения великих поэтов всех стран, — писал М. Горький, — почерпнуты из сокровищницы коллективного творчества народа...».²

В XI в. уже ведется одна из лучших русских летописей, на рубеже XI и XII вв. получившая окончательное оформление в значительнейшем памятнике русского летописания — «Повести временных лет». В XI же веке создаются «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона, составляются жития Бориса и Глеба и поучения Феодосия Печерского. В начале XII в. создается «Поучение» Владимира Мономаха. Все эти произведения сразу же поставили русскую литературу в один ряд с лучшими

¹ М. Горький. О сказках. Сб. «О литературе», стр. 174.

² М. Горький. Разрушение личности. Сб. «Литературно-критические статьи», стр. 32.

литературами Западной Европы, имевшими к XI в. многовековые творческие традиции. Список русских писателей X—XI вв., составленный Н. К. Никольским, включает около тридцати имен, а список их сочинений превосходит сто названий.¹

В русской литературе XI в. с самого ее зарождения столкнулись две линии развития. Одна шла сверху, от господствующего класса, а другая — снизу, от эксплуатируемого большинства.

Струя народного творчества вносила в литературу народное, самобытное начало, способствовала консолидации национальных особенностей литературы, была прогрессивной, устремленной вперед, носительницей реалистических элементов. Обе линии отражали в литературе борьбу двух культур внутри единой русской культуры. Первая культура была идеалистической, церковной культурой, теснейшим образом связанной с Византией. Вторая культура была культурой народной, русской, самобытной, связанной с русской действительностью, с опытом — социальным, научным. Первая культура господствовала, вторая — боролась с нею, вносила живительное творческое начало в единую культуру русского народа. Это был тот конфликт, то основное противоречие внутри литературы феодального периода, которое отражало более широкий конфликт в самом базисе феодализма: борьбу господствующего класса феодалов с эксплуатируемым классом крестьянства.

При рассмотрении этой борьбы следует учитывать, что внутри класса феодалов, в свою очередь, борются прогрессивные и реакционные силы. Первые были особенно сильны в тот период, когда феодальный строй в целом сохранял свою прогрессивность. Прогрессивные силы внутри класса феодалов используют народное творчество, развивают национальные особенности литературы, вносят реалистические элементы.



¹ Н. К. Никольский. Материалы для новременного списка русских писателей и их сочинений (X—XI вв.). Корректурное издание, СПб., 1906.

възнесуть вы в лодьи». Этим предложением Ольги вводится центральный драматический момент диалога. Ольга как бы загадывает загадку: почтить кого-либо имеет затаенный смысл — убить кого-либо, совершив акт мести. Вместе с тем такой же двойной смысл имеет и само передвижение по суху в ладьях: с одной стороны, это знак величайшей силы, знак гордости (ср. ладьи Олега, двигавшиеся по суху к стенам Царьграда), с другой — это, очевидно, знак смерти (ср. описание погребения руса у Ибн-Фадлана: руса хоронят в ладье).

Таким образом, внешне обещая воздать послам величайшие почести, затаенно, в прикровенной форме, Ольга обрекает их на смерть. Послы не понимают затаенного смысла этого предложения Ольги, — смысла, который, очевидно, должен быть понятен читателям (или слушателям) этого рассказа. Ольга как бы загадывает сватам загадку. Как это обычно бывает в сказках, женихи или сваты, не сумевшие разгадать загадки царевны-невесты, должны умереть.

Итак, послы древлян принимают предложение Ольги и уходят к своим злополучным ладьям. На утро Ольга посыпает за ними посланцев. «Зовет вы Ольга на честь велику», — говорят древлянам посланные от Ольги. Выполняя совет Ольги и, тем самым, как бы сами идя навстречу своей участи, древляне отвечают: «не едем на конях, ни на возех (ни пеши идем), но понесете ны в лодьи». Посланые соглашаются: «Нам неволя; князь наш убьен, и княгини наша хочет за вашь князь»; древлян несут в ладьях. Чтобы увеличить комический эффект действия и подчеркнуть ошибку древлян, летописец прибавляет: «Они же седяха в перегъбах в великих сустугах гордящеся». Древлян приносят на двор Ольги. Ольга сидит высоко в тереме. Перед теремом во дворе выкопана яма «велика и глубока». В эту яму посланные Ольгой сбрасывают древлян вместе с ладьями. Ольга сходит с терема и, приникнув к яме, спрашивает послов, ironически продолжая свою загадку: «Добра ли вы честь?» Древляне на этот раз понимают Ольгу, но уже поздно. Они отвечают: «Пуще ны Игоревы смерти». Ольга велит засыпать их в яме живыми, завершая тем самым над ними и в самом деле обряд погребения, загадочно начатый несением в ладьях.

Таким образом, в основе первого рассказа о мести Ольги лежит загадка, — загадка, неразгаданная сватами и потому повлекшая за собою их смерть. Характерна сама форма этой загадки с выключением загадываемого предмета: «не... на конях, ни на возех, ни пеши, но понесете ны в лодьи». Ср. аналогичную форму в загадках: «Умылся не так, приоделся не так, и сел не так, и поехал не так, заехал я в ухаб, не выехать никак».