

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ПУШКИНСКИЙ ДОМ)

# ФОЛЬКЛОР И ИСТОРИЧЕСКАЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

РУССКИЙ ФОЛЬКЛОР XX

ОТДЕЛЬНЫЙ ОТТИСК

ЛЕНИНГРАД «НАУКА»  
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ 1981

Д. М. БАЛАШОВ

*ИЗ ИСТОРИИ БЫЛИННОГО ЭПОСА. СВЯТОГОР*

Образ Святогора и прост, и загадочен. Перед нами яркий, чрезвычайно цельный и монолитный эпический персонаж, качеством своей поэтической гиперболизации явно говорящий о поре расцвета эпического творчества. Вместе с тем Святогор - «герой без подвигов». Узнаем мы его лишь в момент гибели, когда Святогор надрывается на тяге земной или ложится в гроб, из которого сам Илья Муромец бессилён его вызволить.

Каково значение этого образа? Каково его место в русском эпосе? «Какой он земли и какой орды?» - ежели спросить былинным стилем. Когда создан? На все эти вопросы удовлетворительного ответа нет до сих пор.

Можно было бы с некоторыми поправками принять толкование былин о Святогоре В. Я. Проппом (до сих пор его интерпретация остается самой основательной), но загадки от этого не исчезают.

В. Я. Пропп по своей методике определяет, чем является Святогор в его итоговом былинном бытии, относительно генезиса образа сказав лишь, что это образ древний, возникший в догосударственном периоде эпического творчества. Гиперболизм Святогора В. Я. Пропп истолковывает как характерный признак древнейшего эпоса, а его неспособность ездить по мягкой земле, ограниченность «Святыми горами» - как след родо-племенной территориальной прикреплённости. Передачу силы Илье Муромцу В. Я. Пропп объясняет как переход от древнейшего эпоса к эпосу государственному, а его смерть, с ее предназначенностью, обреченностью - как знак смены древнего племенного эпического мышления новым, государственным, в котором появляются новые идеалы, вытесняющие древний культ грубой силы, а именно: защита Родины и связь с землей, с земледельческим трудом в этом смысле истолкована В. Я. Проппом «тяга земная».<sup>1</sup>

Скрупулезное исследование сюжета проделано французским славистом

---

<sup>1</sup> Пропп В. Я. Русский героический эпос. Изд. 2-е. М., 1958, с. 75-87. (Там же библиография сюжетов). Библиографию сюжетов также см. в издании: Илья Муромец. Подг. текстов, статья и комментарии А. М. Астаховой. М.-Л., 1958, с. 451.

Мазоном.<sup>2</sup> Автор собрал всю известную литературу о Святогоре, нашел к каждому звену сюжета множество международных параллелей (зачастую чрезвычайно далеких, относящихся к нашему сюжету не более чем по общему сходству философских концепций, свойственных всем вообще народам, как-то: «наказание за гордость», «бессилие перед смертью» и проч.). Однако, из всех этих параллелей, свидетельствующих о несомненной эрудиции уважаемого автора, пожалуй, лишь библейские и нартские предания могут быть поставлены в какую-то реальную связь с сюжетом Святогора, но и в этом случае автор не проделал необходимой, на наш взгляд, гипотетической реконструкции путей, по которым те и другие предания могли бы проникнуть в сюжетику русского эпоса. Конечные выводы Мазона малоутешительны. Он признается в своем бессилии локализовать исходный географический пункт сюжета - «Святые горы», как и реконструировать происхождение легенды о самом Святогоре.

Недавно анализ былины был проделан В. Г. Смолицким.<sup>3</sup> Очень ясно и предельно убедительно разобравшись в редакциях имеющихся записей былины, их соотношении и проч., автор затем делает, на наш взгляд, совершенно неоправданную логическую ошибку. Допустив, что при сравнении величин неизвестное всегда оценивается через известное, он приходит к выводу, что Святогор оценивается через Илью Муромца (известного певца) и, следовательно, создан позже. Весь же смысл образа - олицетворение тезиса о том, что на всякую силу есть сила еще большая, т. е. об относительности всего существующего. Увлечшись своей идеей, Смолицкий не замечает, что подобной же логической мотивировкой можно доказать «вторичность» чуть не всех персонажей былин, описывающих поединки героев, «вторичность» их врагов и т. д. Но еще большее недоумение вызывает второе и главное (хоть прямо и не сформулированное автором) допущение, а именно: что эпические образы могли создаваться в порядке иллюстрации этико-философских положений. Мы знаем, однако, - и из этого ныне можно исходить, как из безусловного факта, - что эпос - не ходячая аллегория, что эпос это всегда «правда» («то, что было» - по мнению

---

<sup>2</sup> Mazon A/ Svjatogor ou Saint-Mont le geant/- Revue des etudes slaves. 1932, tome XII, fasc/ 1-2, p. 160-201.

<sup>3</sup> Смолицкий В. Г. Былина о Святогоре. В кн.: Славянский фольклор. М., 1972.

певцов), что средневековый аллегоризм вообще чужд героическому эпосу, о чем убедительно писал в свое время еще Ф. И. Буслаев.<sup>4</sup>

Итак, все неясности, связанные с образом Святогора, остаются неразрешенными. Когда возникла былина? Где она возникла, в каком географическом регионе и в какой этно-племенной традиции? Каково значение образа Святогора? Почему он наличествует (или сохранился) в русском эпосе? Чем важен, чем памятен для творцов и носителей эпической традиции Святогор?

Относительно времени создания былины могут быть выдвинуты три гипотезы, каждая из которых в свою очередь определит и методику дальнейшего исследования, и круг идеологических проблем, касающихся истолкования образа Святогора.

Первая гипотеза, после Ф. И. Буслаева почти не затронутая исследователями, что Святогор - образ мифологический, что это великан типа великанов из «Эдды», носитель или хранитель каких-то благ, секретов, ценностей, которые должен похитить у него эпический герой (в нашем случае Илья Муромец). Посылка эта, серьезная сама по себе, однако, не подтверждается материалом былины в том виде, в каком былина дошла до нас. Илья Муромец ничего не похищает у Святогора (передача силы происходит по настоянию самого Святогора), а Святогор ничего не хранит. Да и само столкновение Святогора с силами небесными (эпизод с тягой земною) ставит Святогора в позицию антипода этим силам, что свойственно эпическим героям. В любом случае мифологические черты, ежели и были в Святогоре, успели исчезнуть в результате последующей переработки сюжета.

Вторая гипотеза (к которой склонятся из названных исследователей Мазон и Смолицкий), что былина о Святогоре - средневековое сочинение позднего времени (XV-XVII вв.) символично-аллегорического характера, родственное духовному стиху об Анике-воине. Это положение, казалось бы, подтверждают и перекличка с образом Самсона, и новеллистические прибавления в ряде вариантов (эпизод с женою в ларце и проч.). Однако принять этот тезис мешают

---

<sup>4</sup> Буслаев Ф. И. Народная поэзия. СПб., 1887. Русский богатырский эпос, с. 71.

два существенных возражения. Первое - поэтика. Такой целостности стилового решения, такой яркости гиперболы поздние эпические сюжеты (например, «Братья Ливики», «Данило Ловчанин», «Рахта Рагнозерский») уже не знают. Рахта Рагнозерский так и вовсе смахивает на ученого медведя, которого нарочно не кормят хлебом, чтобы узнать: смирен ли? Сама действительность позднего средневековья не позволяла построить сюжет, в который органично могла бы войти фигура древнего богатыря. Конечно, поэтика, - довод расплывчатый, и «мера приближения», определяемая ею, в фольклоре велика и может исчисляться несколькими веками, и все-таки это будет мера приближения к каким-то определяющим константам, которые нельзя сбрасывать со счетов. Все мы помним, чем окончились опыты создания советских былин (или «новин», как их стыдливо начали именовать). Нелишне напомнить и Марксовы слова о невозможности Геркулеса в эпоху пороха и свинца (эпоху, начавшуюся у нас с XIV-XV столетий). Второй довод против позднего появления образа Святогора - это поразительное совпадение (и не «мотивов», а всей композиции повествования, всего образного строя) былины о Святогоре и тяге земной с песней о Марке Кралевиче и той же земной тяге, песне, исследованной болгарским ученым Дриновым еще в конце прошлого столетия.<sup>5</sup> Представить, что на Балканы попала поздняя (XVI—XVII вв.) русская эпическая песня, что там она успела войти в цикл песен о Марке Кралевиче и дала разные варианты, существенно отличающиеся даже по сюжету (их тоже приводит Дринов), - решительно невозможно. Столь же невероятным будет и обратное предположение о переходе сюжета из Македонии на Русь в позднем средневековье<sup>6</sup> с последующей обработкой, переработкой и появлением у русских нового сюжета с тем же героем (гибель Святогора в гробу).

Остается третья гипотеза, а именно, что Святогор - образ собственно эпический и создан в рамках эпической традиции, в пору живого эпического

---

<sup>5</sup> Ныне с этим сюжетом можно ознакомиться в русском переводе по книге, изданной Ю. И. Смирновым: Песни южных славян. Вступит, статья, составление и примечания Ю. Смирнова. М., 1976, с. 202-208

<sup>6</sup> С другой стороны, мы абсолютно согласны с Ю. И. Смирновым (Славянские эпические традиции, М., «Наука», 1974) в том, что одинаковый фольклорный материал (древний) у разных славянских народов говорит о единстве источника и в этом качестве является подспорьем для установления славянской общности.

творчества, т. е. в века, предшествующие монголо-татарскому игу и подъему Москвы (грубо говоря - в эпоху Руси Киевской и докиевской, когда складывался восточнославянский этнос). Из этого единственно приемлемого допущения мы и будем исходить в настоящей статье.

Анализ редакций и версий сюжета, проделанный по очереди всеми исследователями былин о Святогоре (Астаховой, Проппом, Мазоном, Смолицким и мною), приводил всех к сходным результатам, почему на нем и нет надобности останавливаться подробно. Достаточно повторить общий вывод, что перед нами два основных эпических сюжета, связанных общностью героя, в одном из которых рассказывается о «тяге земной», в другом - о поездке Святогора с Ильей Муромцем и гибели в чудесной гробнице. Все прочие сюжетные узлы, иногда и очень пространные, так или иначе добавляются к двум названным основным, имея по отношению к ним характер вторичный или соподчиненный.

Несомненно сюжет прошел и народно-религиозную обработку, несомненно на него наложились и книжные влияния, библейские (Самсон) и новеллистические (эпизод с женою в ларце), и несомненно, что все эти сторонние влияния можно отбросить, не рассматривая, как то и сделал В. Я. Пропп.

Суть двух сюжетов эпических песен о Святогоре заключается в том, что по одному из них Святогор, которому не с кем померяться силою (он готов - было бы кольцо с цепью - перевернуть землю или даже притянуть небо к земле и сразиться с силой небесной), надрывается, стараясь поднять маленькую сумочку с «тягой земной», или подкинутую ему ангелом божьим, или же сброшенную прохожим, который оказывается то Микулою Селяниновичем, то самим господом. По другому сюжету Святогор встречается с Ильей Муромцем, кладет последнего в карман, потом, когда коню стало тяжело везти двух богатырей, достает и братается с ним, называя Илью младшим братом. Они едут теперь вместе (обычно по Святым горам) и наезжают на гроб, который делают два мастера, иногда объявляющих прямо, что делают гроб именно «про Святогора». Святогор предлагает Илье примерить гроб - тому он долог и широк, после ложится сам и не может встать. Крышка гроба чудесно прирастает. Илья рубит гроб, от чего,

однако, на нем лишь появляются с каждым ударом железные обручи. Святогор, поняв, что пришла смерть, передает часть силы (через дыхание, пот, пену, идущие сквозь щели гробницы) Илье Муромцу, подчас для того, чтобы тот мог поднять Святогоров меч или палицу и ею попытаться разрубить гроб, подчас просто передает силу, дабы она не пропала вместе с ним. При этом иногда Святогор сам предупреждает, чтобы Илья не брал смертельной «мертвой пены», реже Илья догадливо отказывается от вторичного получения силы («не станет меня носить мать сыра земля»), в ответ на что Святогор признается ему, что вторично хотел дохнуть на Илью уже не силою, а смертным духом. Иногда Илья перебирает силы, и, чтобы убавить ее, рвет с корнем леса, мечет в реку целые стволы, запруживая течение. Схоронив Святогора и получив от него оружие и часть силы, Илья зачастую едет в дом Святогорова отца, темного (слепого) великана, необычайно могучего, чтобы сообщить о гибели сына. Иногда же они навещают Святогорово жилище вдвоем, еще до встречи с гробом, причем Святогор всегда предупреждает Илью, чтобы он, здороваясь, не давал слепому отцу руки, не то тот раздавит, а дал бы железную палицу. Встречается и такой эпизод: Святогор тридцать лет воюет с богатыршей-поляницей; Илья заменяет его в бою и ловкостью одолевает могучую соперницу. Причем умирающая поляница одним движением руки чуть не придавливает Илью до смерти.<sup>7</sup>

Первый сюжет, с земной тягой, объединяется иногда с новеллистической историей женитьбы Святогора на предназначенной ему девушке, которая тридцать лет лежала на гноище. Женитьбу на ней предсказывает Святогору волшебник-кузнец, где-то у гор, под великим деревом. Поскольку женитьба героя на дочери кузнеца встречается в сходной южнославянской эпической песне, мы должны считать этот сюжет остатком (переработкой, воспоминанием) очень древней версии данной былины. Возможно, как раз образ кузнеца-волшебника, кующего людям судьбу, образ «великого дерева», осеняющего его кузницу,

---

<sup>7</sup> Сходство этого эпизода с эпизодом боя Добрыни с поляницей (как и многие другие подобные повторы целых эпизодов в эпосе) не обязательно объяснять заимствованиями из сюжета в сюжет. Чаше перед нами, по-видимому, использование типического сюжетного канона (или приведение к этому канону в процессе обработки!), подобное использование устойчивых эпитетов и прочих художественных «заготовок», вообще свойственное фольклорному творчеству. В данном случае скорее заимствование. Но опять вопрос: не было ли сходного эпизода - о столкновении Святогора со степною наездницей и помощи ему со стороны Ильи - в утерянных вариантах сюжета?

поставленную в изножий гор. на которых обитает Святогор, какие-то перетолкованные воспоминания о женитьбе героя, как и неясный (по вариантам сюжета о гибели Святогора) образ белого или синего камня, у коего Святогор встречается с Ильей (не есть ли синий (?) - белый(?) камень - символ входа в загробный мир древних славян?), - возможно, все это, как и образ «темного» силача, Святогорова отца, - остатки древнейших эпических преданий о Святогоре, однако до того уже отрывочных и искаженных, что никакой целостной картины из них не удастся сложить. Пренебрегать ими вовсе, однако, было бы ошибкой, ибо при более широком сравнительном изучении древних славянских преданий все эти рудименты глубокой старины могут помочь воссозданию общей картины праславянской мифологической системы.

Заметим, что былина (точнее, две былины, лишь изредка контаминирующиеся друг с другом) дошла до нас в очень разрушенном состоянии. Достаточно сказать, что едва ли не большинство записей сделано прозою. Зачастую сюжет сохранился лишь потому, что был включен в сводную былину о подвигах Ильи Муромца. Вместе с тем все сказители и всюду очень последовательно отдают Святогору предпочтение в силе перед Ильей Муромцем. Илья, которого Святогор, едва чувствуя удары героя (дремлющему на коне Святогору они мнятся комариными укусами), сажает сперва в карман вместе с конем, всегда называется младшим братом Святогора. А в старинной записи былины о Соколе-корабле (видимо, казачьей), где упоминаются также Илья со Святогором, Святогор назван атаманом корабля, а Илья - есаулом при нем,<sup>8</sup> что во всяком случае говорит об устойчивой популярности образа Святогора в прошлом и о чрезвычайно широком распространении былин о нем.

Заметим также, что хотя два названных сюжета эпических преданий о Святогоре (с гробом и с тягой земною) контаминируются лишь изредка, певцы везде и всюду очень точно помнят, что перед ними один и тот же герой, Святогор. Перекличка с образом Самсона отпадает при внимательном рассмотрении вариантов. Народные певцы, как правило, различают Самсона, у коего на голове

---

<sup>8</sup> Былины в записях и пересказах XVII-XVIII веков. М.-Л., 1960, № 47, 48.



семь волосков ангельских, и Святогора; именно как разных героев, а не как модификации одного образа.

Сразу сделаем оговорки, о которых упомянули в начале статьи. В отличие от Проппа, который выяснял характер эпоса в целом, стараясь установить обобщенный идеальный народный взгляд на богатырей, мы поставим задачу выяснить генезис, развитие и последующее изменение эпического мировоззрения, так сказать, в частности, подробно по каждому сюжету, а также появление, развитие и угасание эпической художественной системы (и ее эстетической основы, которой считаем эпическую гиперболу). Такой подход заставляет нас в ряде случаев возражать В. Я. Проппу даже не потому, что его положения считаем неверными, а потому, что другой угол зрения требует и другой методики и дает иные ответы на те же вопросы.

В данном случае (соглашаясь в целом с Проппом, что Святогор ездит по некоей ограниченной территории) мы, например, не можем не поставить следующего вопроса: а где эта территория? Почему она ограничена именно горами? Какими именно горами? И какое племя или племена имели Святогора своим героем?

Второе, что нужно сказать сразу. Как уже писалось в предыдущих статьях (о «Дунае», о «Потыке» и «Микуле Селяниновиче»),<sup>9</sup> мы в отличие от Проппа не считаем наивысшую гиперболизацию размеров признаком древнейшей стадии эпоса, а скорее наоборот: эпический герой-предок еще не наделен, как правило, гиперболизированными размерами. Он действует скорее волшебным умением, хитростью, «смыслом». Гиперболизация внешности героя развивается в эпосе постепенно, по мере развития и утверждения эпической художественной системы. Тогда-то и начинается «игра в размеры». Количественные преувеличения становятся поэтическим приемом, средством создания образа. Особого развития достигает гиперболизм при описании воинских поединков, т. е. сравнительно поздно. Гиперболизируется по-настоящему всегда герой-воин. Мысль эту мы развивали и доказывали в названных статьях, и останавливаться на

---

<sup>9</sup> См.: Русский фольклор. Материалы и исследования, тт. XV, XVI. (Л., 1975, 1976).

ней вторично не будем. Однако заметим тут сразу, что былина о Святогоре, по видимости, ее опровергает. В самом деле, Илья Муромец, глава русского киевского богатырства, отнюдь не относится к «младшим» (стадиально) эпическим образам, однако Святогор безмерно превосходит его именно воинской гиперболичностью: размеры героя, его конь, меч, коего Илья сразу и поднять не может... Правда, Святогор надрывается на тяге земной, но это особый вопрос. На тяге земной (ежели ее понимать шире, чем только земледельческий труд) он и должен надсадиться. Тяга земная, «тягота всей земли» не под силу любому эпическому герою, ибо никому не дано разрушить основы мироздания. Кроме того, тут скрытый спор с Микулой, образ которого и не прост, и чрезвычайно древен, и, возможно, даже связан с небесными силами.

Нет ли, следовательно, в данном сюжете исключения из предложенного правила о сравнительно позднем развитии гиперболических размеров героя? Иначе спросить: нет ли тут подтверждения тезиса В. Я. Проппа об изначальности эпической гиперболы и ее постепенном снижении на стадии раннегосударственного эпоса?

Внимательно проглядывая различные эпосы, мы обнаруживаем интересную закономерность. В тех случаях, когда перед нами эпос, явно законченный в какое-то давнее время, но почему-либо не забытый, мы видим всегда одну и ту же картину. Излюбленные эпические герои таких эпосов вдруг являются как бы одинокими в своей эпической безмерности перед измельчавшими потомками и уже не знают, куда себя приложить, не находя в действительности ни поводов для подвигов, ни даже... земли для своих богатырских поездок. Три примера. Армянский эпос «Давид Сасунский». Не нужно доказывать, что в нем отражены (в его заключительной части) закатные черты древней армянской цивилизации. И вот именно тут, в заключение, вырастает фигура Мгера младшего, коему нет места на земле (его тоже, как и Святогора, не носит земля!), нет ни дел, достойных героя. И он уходит в гору, где и дремлет, ожидая, когда же пробудится его народ. Ирландский эпос. Феннии, очень схоже с Мгером уходящие в пещеру, где они ждут храброго человека, чтобы вновь подняться на борьбу за свободу родины.

Эпос о Гильгамеше. Здесь также отражены и подъем, и закат шумерской культуры. И вновь мы видим, что главный герой, Гильгамеш, под конец жизни оказывается в одиночестве. Друг Энкиду умер, и для него самого нет дела на земле...

Во всех подобных случаях уже нет речи о подвигах. Подвиги совершены, они - в прошлом. Гиперболизация безмерна, но жалким оказывается окружение. Герой оторвался от своего народа, вернее, народ не способен уже быть в уровень своему герою. И вот - уход в пещеру, в горы, в загробное царство, куда-то, где герой «дремлет», ожидая пробуждения.<sup>10</sup> (Можно найти и примеры гибели героя, по той же причине и в тех же условиях).

Аналогия со Святогором столь несомненна, что, например, сближение его с героями кавказского нартского эпоса едва ли не напрашивается само по себе. Во всяком случае ясно, что Святогор отнюдь не «не совершает никаких подвигов», как пишет В. Я. Пропп, а уже совершил их в каком-то позабытом далеке, где-то во тьме веков, о чем, возможно, помнилось еще тогда, когда неведомые певцы заставляли его передавать свою силу Илье Муромцу. И ясно другое, что он не «ранний», а «поздний» герой, герой, заключающий некую древнюю и уже угасшую эпическую (и этническую) традицию.

Но какую же традицию, какого народа и какой культуры отразил в таком случае Святогор? Временно оставим этот вопрос без ответа, ибо прежде необходимо высказать основной тезис, отличающий нашу концепцию от концепции В. Я. Проппа.

И общую линию развития эпоса, и постепенное снижение гиперболизации, и путь от сюжетов змееборства и женитьбы («племенных») к сюжетам защиты Родины - словом, всю последовательную конструкцию своей книги В. Я. Пропп рассматривает, молчаливо признавая традиционный взгляд на развитие нации от рода через - племя к народности, народу, нации.

Этот традиционный взгляд, однако, совсем недавно подвергся основательной и, на наш взгляд, справедливой критике проф. Л. Н. Гумилевым,

---

<sup>10</sup> Сходное предание имеется о Марко Кралевиче (сообщено мне Ю. И. Смирновым), который также не умер, а отсиживался в пещере.

выдвинувшим принципиально новую теорию развития наций («этносов», в его терминологии). По этой теории этнос появляется в результате психического взрыва «пассионарности», способности к сверхусилию, которая, развиваясь, приводит сперва малую группу, а потом и весь «этнос» в движение (военное завоевание территории, религиозное или трудовое - огромные ирригационные работы, например), в ходе которого этнос самосоздается, приспособляясь к определенным географическим условиям, создает свою культуру и «стереотип поведения», объединяет охваченную пассионарным подъемом популяцию, состоящую первоначально из нескольких народностей, в одно монолитное целое и одновременно противопоставляет себя другим народам, а затем проходит определенный путь развития, характеризующийся постепенным снижением пассионарности, окостенением в соответствующих исторических формах и гибелью, или переходом в реликт, ежели историко-географические условия тому благоприятствуют. Причем полный цикл этого развития теорией Гумилева даже определяется во временных сроках (около 1100 - 1200 лет): Схема эта при ее проверке на исторических фактах выдерживает самую пристрастную критику. Но, впрочем, для более подробного рассмотрения этнической теории Гумилева я отсылаю читателя к его статьям.<sup>11</sup> К сожалению, монография, посвященная этому вопросу, все еще не вышла из печати.

По нашему мнению, эпос идеологически оформляет создание этноса в его первой, пассионарно-монолитной, стадии. Именно этим объясняются изначальные особенности эпической поэтики: гиперболизированная укрупненность персонажей, величие страстей, цельность и благородство героев и их общенародный, общеэтнический характер. Герои эпоса это всегда и прежде всего герои народа в целом, а не какого-то класса, не какой-то узкой группы внутри данного этноса. Подробнее на этом аргументе, как и на доказательстве его, в этой статье не будем останавливаться (ибо для доказательства подобного тезиса

---

<sup>11</sup> Гумилев Л. Н. 1) Этногенез и этносфера. - Природа, 1970, № 1, с. 46-55; № 2, с. 43-50; 2) О термине «этнос» (доложено 17 февраля 1966 г.). - Доклады ВГО, вып. 3. Л., 1967, с. 3-17; 3) Этнос как явление (доложено 19 мая 1966 г.). - Там же, с. 90-107; 4) Этнос - состояние или процесс? - Вестник ЛГУ, 1971, № 12, с. 86-95; 5) Сущность этнической целостности. - Там же, № 24, с. 97-106; 6) Этнология и историческая география. - Там же, 1972, № 18, с. 70-80; 7) Внутренняя закономерность этногенеза. - Там же, 1973, № 6, с. 94-203

требуется весь эпический материал, а отнюдь не отдельный эпический образ) и высказываем его тут только затем, чтобы была ясна общая последовательность мысли.

Ясно, что, с этой точки зрения, столкновение Ильи со Святогором и получение от него *меча* и *силы* (получение, при котором для Ильи возникает страшная опасность - получить заодно и Святогорову смерть!) - это отражение определенного пассионарного толчка, пассионарного взрыва, при котором то, что было *до того*, воспринимается уже как стороннее, как заключение некоего иного, предшествующего этапа развития. Какого этапа? И какой пассионарный взрыв имеется в виду?

В истории нашего народа мы обнаруживаем два таких взрыва. Последний произошел в XIII-XIV веках, в результате чего слились в один этнос славяне и угрофинны (в основном ростовская меря, мурома, частично чудь, мещёра, весь и другие этнические группы). Это дало начало Московской Руси. Объединению подверглись угро-финские племена на определенной территории, расположенной между Окою и Волгой, чуть южнее Оки и значительно севернее Волги - по угасающей. Мордва, вошедшая в этот район пассионарного взрыва, вся «обрусела», точнее, пересоздалась в новое этническое состояние. Мордва, оказавшаяся южнее и не затронутая пассионарным толчком, сохранила свою древнюю этническую принадлежность. То же самое произошло с ижорой, с чудью прибалтийской и проч. Этот пассионарный толчок, или взрыв, пробудил новую энергию роста и выразился мощно в столкновении на Куликовом поле в 1380 г. Он привел к появлению пассионарного ядра на Волго-Окском междуречье, очень скоро, за два-три столетия, путем этнической экспансии создавшего обширное Московское государство. Почти одновременно, в XIV-XV вв., из единого некогда Киевского государства выкристаллизовались Украина и Белоруссия. Не доказывая этого, отсылаю читателя к статье Г. М. Прохорова,<sup>12</sup> достаточно освещающей «пусковой момент» этого процесса.

---

<sup>12</sup> Прохорова Г. М. Этническая интеграция в восточной Европе в XIV веке (от исихастских споров до Куликовской битвы). - Доклады Отделения этнографии ВГО, вып. 2, доклады 1962-1965 гг. Л., 1966. (Доложено 26 ноября 1964 г.).

Однако был и еще один, предыдущий, пассионарный взрыв, произошедший, по-видимому, в среднем Поднепровье где-то в I - II веках нашей эры и создавший восточнославянский («киевский») этнос. Во время этого пассионарного толчка произошел сплав различных племен (возможно, не только славянских), одно из которых - загадочные росомоны Иордана, племя, с которым готскому королю Германариху справиться пришлось труднее всего. Эти-то росомоны (что означает «люди или народ россов») и дали свое имя новому восточнославянскому этносу. С задержкой, вызванной гуннским нашествием, пассионарная энергия славян выказалась в V-VI столетиях в мощном движении через Дунай на земли Византийской империи и несколько позже в освоении восточноевропейской равнины, а к VIII веку - в создании Киевской Руси. В процессе этого пассионарного движения складывался и тот киевский эпос, который циклизировался позднее путем объединения богатырей вокруг идеализированного князя Владимира и города Киева.

История восточных славян археологами прослежена пока в глубь времени лишь до IV в. н. э. Далее начинается область гипотез. Данные Иордана позволяют, однако, говорить о наличии славян в Поднепровье уже во II в. н. э. Сложнее выяснить, откуда произошли славяне? Несомненно одно - область полесских болот, отводимая Л. Нидерле нашим пращурам, слишком мала для обитания значительного народа, а традиционная любовь прадедов к местам высоким, «красным», крутояркам и холмам, на которых всегда в отличие от угро-финнов (поселения последних, бывших, как правило, охотниками и рыбаками, жались к самым берегам озер и рек) селились наши предки, также свидетельствует не в пользу низменной прародины. По многим косвенным данным, по сообщениям античных авторов, по странной близости древнеславянской и кельтской культур (чем почти не занимались ученые), по упорным упоминаниям Дуная<sup>13</sup> в русском фольклоре, по целому гнезду чисто славянской топонимики в Карпатах, по особенностям дохристианского культа славян, насколько он нам известен (не

---

<sup>13</sup> Дунай - в значении «вода вообще» - слово сармато-скифского происхождения и известно всем славянам. Однако из великих рек восточной Европы именно Дунай стал Дунаем по названию, и именно это слово, а не Днепр, не Дон, стало нарицательным у славян.

будем отбрасывать и упомянутую выше исконную любовь к возвышенностям, определявшую русские планировочные решения во все прошлые века!), - по всем этим и многим другим данным прародиною славян нужно считать область более широкую, чем Полесье, и почти наверняка область гористую, т. е. Карпаты и средний Дунай. Что бы ни говорили сейчас археологи, куда бы ни склонялось последнее мнение науки, но до детального археологического исследования Карпат и Придунавья гипотезу о гористой родине праславян (или хотя бы какой-то части их!) отбрасывать нельзя.

По свидетельству античных историков, предки славян выделились из общего восточноевропейского «сарматского» моря, а в брачных связях усиленно мешались с сарматами, что приводило даже к изменению их внешности, как пишет Тацит.

Нам кажется достаточно конструктивной недавно появившаяся гипотеза Кобычева,<sup>14</sup> хоть она и вызвала многочисленные возражения (в основном, однако, не по существу самой проблемы). Кобычев находит прародину славян или, точнее, родину праславян на Дунае, в подкове Карпатских гор, полагая, что предки славян были вытеснены оттуда кельтами в V-III веках до нашей эры, а в V-VI веках по существу отвоевывали, двигаясь на Дунай и через Дунай, свою утерянную прародину.

Места обитания праславян в конце I тыс. до н. э. были частично заняты сарматами (языгами), что и могло повести к смешениям, о которых говорят античные авторы.

Гипотеза Кобычева еще нуждается в археологической и этнографической проверке, многое в ней уже сейчас может быть оспорено или дополнено, но - во всяком случае она поставила вопрос, напрашивающийся уже давно, и в ряду доказательств Кобычева есть такие, отбросить которые нельзя при самом придирчивом отношении. К ним, в частности, относится славянская топонимика в Карпатах и лингвистические связи славянского языка с кельтским и через него с

---

<sup>14</sup> К о б ы ч е в В. П. В поисках прародины славян. М., 1973. Заметим, что происхождение предков славян со среднего Дуная принималось как данность еще учеными прошлого века, тем же Ф. И. Буслаевым, например.

древнелатинским.<sup>15</sup>

Повторим, не вдаваясь в существо археологических и лингвистических споров, само предположение о гористой прародине какой-то части древнейших праславян, исходя из всего вышесказанного, мы считаем правомерным. Фольклорные данные, в частности предположительный генезис образа Святогора, очень хорошо его подтверждают. Тогда во всяком случае получает полное объяснение связь Святогора с горами, требовавшая от прежних исследователей многочисленных и даже смешных натяжек. (Вряд ли стоит опровергать мнение, что родиной нашего героя являются пушкинские Святые горы под Псковом!)

Дальнейшая и основная наша гипотеза заключается в следующем (и здесь мы вновь напомним теорию проф. Гумилева). Образ Святогора - остаток эпических преданий праславян, по-видимому обитавших в Карпатах, иначе - славяноязычного этноса, предшествующего этносу «киевскому» и другим славянским этносам первого тысячелетия нашей эры.

Потому-то Святогор и держится своей горной области, лишь выезжая оттуда на Русь, что он герой прежний, старинный, уже сторонний для киевского богатыря. По специфическим пространственно-временным представлениям эпоса отдаленность пространства здесь заменяет удаленность от времени. Взгляд этот традиционен для мифологического мышления едва ли не всех народов. Так, умершие предки обычно удаляются в некую другую страну, другой мир, куда можно, хоть и с трудом, проникнуть и повидаться с ними.

С другой стороны, в том, что Святогора не носит мать сыра земля, отразилось представление об измельчании, упадке праславянской культуры, о чем уже говорилось выше.

Наконец, здесь наличествует и такая мысль, образно выражающая огромность Святогора: его не носит земля из-за тяжести, из-за безмерности

---

<sup>15</sup> Лингвисты пытаются объяснить славянскую топонимику в Карпатах миграциями V-VI вв. новой эры. Не вдаваясь в существо чисто лингвистической полемики, позволю себе здесь задать следующий вопрос: почему славянская топонимику в V-VI вв. появилась в Карпатах (видимо, вытеснив предшествующие названия!), а в сходной ситуации и в те же века на восточноевропейской равнине, наоборот, сохранилась топонимику угро-финская и даже еще более древняя, балтская? Такие вещи требуется объяснять, а не отбрасывать. До тех пор, пока это не объяснено, наличие славянской топонимики в Карпатах во всяком случае позволяет предполагать (по общему для всех народов правилу!) исконность там славянского, а не какого иного населения.



Святогорской силы. Все три толкования правомерны и сосуществуют в сюжете. Впрочем, последнее из них надо признать вторичным, достаточно поздним и лишенным глубокой философской основы. Это как бы вторичное осмысление уже готового образа.

Поскольку праславяне были связаны с сарматами, потомки которых на Кавказе - осетины, то через общую сарматскую основу некоторые черты, роднящие образ Святогора с героями нартских преданий, проникли на Кавказ, где и удержались в нартском эпосе.

Повторим тут же прежний тезис. Эпические предания как предания, выражающие взлет этнического самосознания, в отличие от сказочной тематики не образуют «бродячих сюжетов», а переходят только с самими народами. То есть передача эпических сказаний осуществляется, как правило, лишь в моменты пассионарных толчков, создающих новые этносы. Спокойное, в течение тысячелетия, сосуществование русских и карел в Карелии не повлекло за собою смешения эпической сюжетики. Ни русский эпос не вобрал в себя образы и сюжетику карельских рун, ни наоборот. И это при том, что люди часто жили в одних и тех же деревнях, владели двумя языками, могли иногда и спеть «чужую» былинку. Песни перенимались, сказки - тем более. Значительные заимствования имеются, по-видимому, даже и в обрядовом фольклоре. Что же касается эпоса, то тут образцы заимствований приходится разыскивать буквально по крупицам, и все подобные примеры у К. Крона, Мансикки и Веселовского говорят по сути об одном - о поразительной неслиянности эпосов у живущих бок о бок народов, ежели не происходит, повторим, пассионарного толчка, который и сами эти народы преобразуют в новое единое целое.

В пору пассионарного взрыва начала I тыс. н. э., создавшего восточных славян (и позднее Киевскую Русь), эпические предания праславян оказались сторонними, полузабытыми, но дорогими как память о тех предках, что когда-то жили на гористой прародине. И потому основной герой киевского эпоса Илья Муромец и получает силу Святогора, счастливо избегая того «смертного духа», который образно выражает закат, упадок этнической энергии карпатских

праславян.

Пусть мысль эта не покажется «модернистской». Древние народы очень хорошо умели видеть общее состояние «молодости», «зрелости» и «старости» этносов, отмечали это и в преданиях, и в литературах, сохранившихся от древнейших эпох, и потому сама мысль о «надломе», «закате» определенной культуры, опасности заразиться тленом этой культуры и одновременно представление о нестареющих культурных и духовных ценностях, которые могут быть переняты или, точнее, выделены из угасающей великой культуры, - мысль такая была отнюдь не чуждой людям древних цивилизаций. Тем более, когда речь шла о близкородственных народах, сменяющих друг друга. С какой заботливостью, например, ассирийцы перенимают (чуждую им этнически!) культуру Шумера, греки классические - крито-микенскую культуру, а римляне - греческую; германские народы - культуру кельтов и т. д. То же можно отметить в смене американских индийских культур, в смене культур древнего, среднего и нового Китая и т. д. При всех этих переломах налицо грандиозные потери, но и горячее желание сохранить нечто от прошлого. Разумеется, в каждом историческом случае об успешности (или неуспешности) последней тенденции надо говорить особо.

От V-III вв. до н. э. до V-VI вв. н. э., когда, видимо, начал складываться киевский эпос, прошло около тысячелетия. Сюжет русской былины о смерти Святогора в предназначенном для него гробу, возможно, впитал к тому же и какие-то перетолкованные библейские предания, что указывает на еще более позднее время. Однако такая временная протяженность и такое отстояние от первоисточков не должны нас смущать. От Троянской войны и до записи гомеровского эпоса при Пизистрате прошло не менее (и тоже сменился этнос!), а осталось гораздо больше. Память о героическом прошлом - особая память, живущая во всяком случае до тех пор, пока народ осознает себя и не потерялся, не растворился в других народах.

Предложенная гипотеза истолкования образа Святогора доказана может быть лишь наличием параллелей в других славянских культурах. С гористой

прародины вместе с миграцией славянских племен определенные черты эпических преданий (как и других элементов культуры) в переработанном виде должны были быть разнесены по всем позднейшим славянским этносам. Можем ли мы обнаружить в славянских эпических преданиях «следы Святогора», так сказать, и где, и в какой мере?

Здесь перед нами открывается счастливая возможность доказательства гипотезы (ее легко могло бы и не быть, сколь многое невосвратно погибло!) в той или, вернее, в тех южнославянских эпических песнях, приуроченных к имени Марко Кралевича, на которые обратил внимание болгарский ученый Дринов еще в конце прошлого века.<sup>16</sup> Это предания и песни о Марке Кралевиче, в которых названный герой вразрез с его обычным обликом выглядит могучим гигантом, от богатырской поездки которого на коне Шарце трясется земля и колеблются горы. Марко в этой песне полностью повторяет коллизию былины о Святогоре и тяге земной. Он также грозит перевернуть или поднять копьём всю землю, также надсаживается, поднимая торбу с перстью, по весу равную «тяге земной», причем торбу кладет или просит поднять старичок, по вариантам ангел, а в развернутой версии сам Бог в облике старца. Так же, как Святогор, Марко сперва небрежно трогает сумочку концом копья, потом пальцем, рукой, затем, спешившись, пытается приподнять, увязая в земле по колена, причем, как у Святогора, у него по лицу льется кровавый пот и т. д. То есть перед нами не какое-нибудь отдаленное совпадение мотивов, о котором можно спорить (не есть ли это случайное сходство?), но последовательное, местами до полного повторения отдельных художественных деталей - совпадение двух сюжетов, свидетельствующее о едином происхождении русской и македонской эпических песен.

Не нужно доказывать, что Марко Кралевич в южнославянском эпосе вытеснил иного, древнего, героя. Получился «замес», когда древний и новый эпические герои объединились под одним именем, и произошло это едва ли не потому, что в гористой Македонии условия жизни славян совпадали с жизнью их

---

<sup>16</sup> См.: Съчинения М. С. Дринова, т. II. София, 1911, с. 460 и след. Сказание о Святогоре и земной тяге в южнославянской народной словесности. Текст песни см. в названном выше сборнике Ю. И. Смирнова «Песни южных славян».

предков на Карпатах. Меж тем на Руси, с выходом на равнину, так сказать, слияния, совмещения не произошло, а, наоборот, четко обнаружилась разница прежнего и нового этноса, отмеченная и закреплённая сюжетом о передаче силы новому герою, от Святогора Илье Муромцу, более проворному и потому более приспособленному для борьбы с новыми степными врагами.

Во всем прочем песня о Марко-великане свидетельствует о действительном наличии для названных южнославянских и русских эпических песен общей основы, некоего древнего эпического слоя, принадлежавшего, повторим, праславянам, обитавшим, по всей видимости, в подкове Карпатских гор.

Мы не затрагивали вопроса об имени Святогора, как и названии его родины «Святые горы». Полагаем, что то и другое - вторичные наименования и что изначальное имя эпического героя далекой исчезнувшей культуры наших предшественников на историческом пути славянских этносов невосвратно пропало для нас или в лучшем случае пока еще не может быть установлено.

Итак, родиной Святогора предположительно является гористое Придунавье. Сам образ Святогора - остаток эпоса далеких праславян и восходит к середине I тыс. до н. э. Сюжет о столкновении Святогора с силами небесными (тяге земной) образно отражает закат культуры и этнической мощи этого племени. Передача Святогором силы Илье Муромцу (избегнувшему «смертного духа», исходящего от умирающего героя) есть передача живого творческого наследия, «живой силы» с древней прародины новому восточнославянскому этносу, сложившемуся в результате пассионарного толчка I-II вв. в среднем Поднепровье и оформившемуся к VI-VIII векам с названием «Русь». Память о Святогоре в русском эпосе и его безмерность относительно Ильи Муромца есть эстетически оформленная память о древней колыбели славянских народов и дань уважения предкам - необходимое звено всякой культуры.

Поэтому-то в дальнейшем оба сюжета были бережно пронесены через века и переданы нашему времени через русский Север, меньше затронутый следующим пассионарным толчком XIII-XIV столетий и потому «больше сохранивший элементов культуры киевской поры, в частности крепче

сохранивший древнюю эпическую традицию.