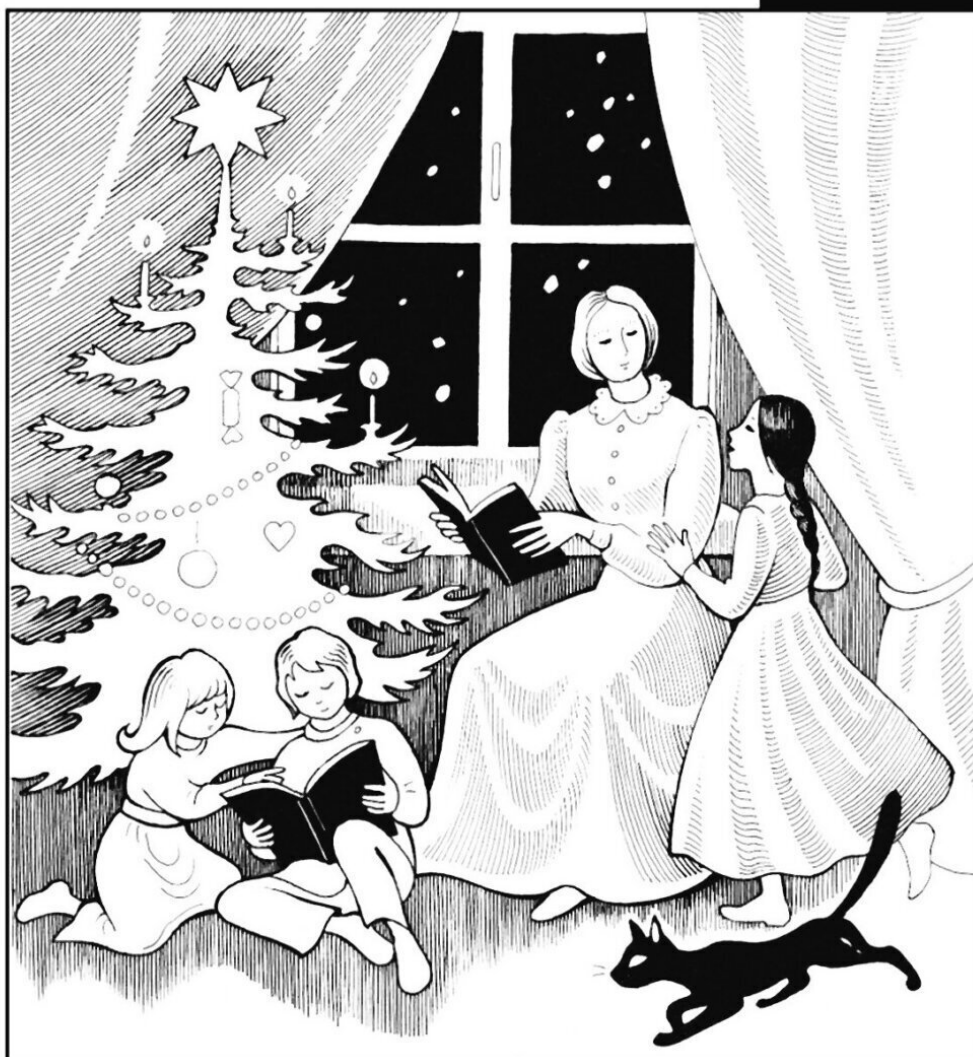


НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА

Елена Душечкина



Становление жанра

**РУССКИЙ
СВЯТОЧНЫЙ
РАССКАЗ**

Елена Душечкина

**Русский святочный рассказ.
Становление жанра**

«НЛО»

2023

УДК 821.161.1-322.2

ББК 83.3(2=411.2)-3

Душечкина Е. В.

Русский святочный рассказ. Становление жанра /

Е. В. Душечкина — «НЛО», 2023

ISBN 978-5-4448-2126-8

Святочный рассказ — вид календарной прозы, возникший на фольклорной основе — попал в поле зрения исследователей сравнительно недавно. Монография Елены Душечкиной представляет собой первый и наиболее значительный опыт изучения этого феномена в отечественном литературоведении. Автор рассказывает историю возникновения и формирования жанра святочного рассказа в России, прослеживая его судьбу на протяжении трех столетий — от XVIII века до настоящего времени. На обширном материале, включающем в себя архивные записи фольклорных текстов и литературные произведения, напечатанные в русских периодических изданиях XVIII–XX вв., Елена Душечкина раскрывает художественную природу жанра и выделяет характерные для него основные темы. В качестве приложения к книге читателю предлагается подборка святочных рассказов, составленная самим автором монографии и включающая тексты, изначально появившиеся в русских журналах и сборниках второй половины XIX — начала XX века. Елена Душечкина (1941-2020) — доктор филологических наук, профессор СПбГУ, выдающийся специалист по русской литературе и культуре.

УДК 821.161.1-322.2

ББК 83.3(2=411.2)-3

ISBN 978-5-4448-2126-8

© Душечкина Е. В., 2023

© НЛО, 2023

Содержание

Проблема календарной словесности	7
Глава 1	19
Глава 2	34
Святки в XVIII веке	34
«Повесть о Фроле Скобееве»	42
«Святочные истории» в журнале М. Д. Чулкова «И то и сию»	49
Святочная драматургия XVIII века	55
Заключение	59
Глава 3	60
Баллада В. А. Жуковского «Светлана» в общественном и литературном обиходе	60
Этнография, фольклористика и «святочная» словесность 1820–1830-х годов	73
«Святочные» повести М. П. Погодина	77
«Святочная» фантастика 1820–1830-х годов (Н. А. Полевой, Н. И. Билевич, Н. В. Гоголь)	85
Маскарадная повесть	90
Новогодние тексты	93
Заключение	95
Глава 4	97
Литература и этнография	97
Конец ознакомительного фрагмента.	99

Елена Душечкина
Русский святочный рассказ.
Становление жанра

© Е. В. Душечкина, наследники, 1995, 2023

© И. Дик, дизайн обложки, 2023

© ООО «Новое литературное обозрение», 2023

*Светлой памяти моих учителей Зары Григорьевны Миц и Юрия
Михайловича Лотмана*

Проблема календарной словесности

Декабрьский номер «Московского телеграфа» за 1826 год содержит произведение, принадлежащее перу издателя этого журнала Н. А. Полевого. Оно называется «Святочные рассказы». Полевой начинает повествование с воспоминаний о своих давних собеседниках, московских стариках, которые, по его словам, «тихо доживали и договаривали свой век» в удаленных от городского шума уголках Москвы. А им было о чем поведать как друг другу, так и молодым людям, предпочитавшим тихую беседу у камина светским вечерам и балам. «... И вот теперь, кстати на святках, – пишет автор, – послушайте, что мне удалось услышать в один только вечер в беседе *нескольких* стариков»¹. На этом вечере присутствовали бывший «суворовский воин», обремененный опытом военных походов XVIII века, «философ» Терновский, страстно любящий сверхъестественные рассказы и верящий в них, Шумилов, большой любитель рассказывать всевозможные истории, и, наконец, сам хозяин дома, у которого «была странная привычка говорить всегда о том, что прилично времени и обстоятельствам»: уж коль беседа состоится на святках, то и говорить, по его мнению, надо ни о чем другом, как о святках. «Круто повернул он разговор», и собеседники начали делиться воспоминаниями о веселых святочных вечерах своей молодости, а Шумилов рассказал приятелям святочную «страшную повесть», «русскую быль» из истории средневекового Новгорода. На прощанье автор пообещал читателям поделиться с ними в будущем другими святочными рассказами, которые он слышал от своих старых друзей².

Судя по всему, именно это произведение Н. Полевого ввело в культурный и литературный оборот термин «святочный рассказ», ставший столь популярным несколько десятилетий спустя. Полевой напечатал «Святочные рассказы» в двенадцатом номере своего ежемесячного журнала, а значит, читатели получили его как раз к святкам. Он создал иллюзию написания текста именно *на святках* («и вот теперь, кстати *на святках*, послушайте...»); он воспроизвел один из *святочных вечеров*, проведенных со своими любимыми стариками («Были, как и теперь, святки»), на котором собеседники вспоминают *святочные вечера* своей молодости, а один из них рассказывает *святочную историю*. Весь текст оказался пронизанным событиями, имевшими место на святках, и разговорами о святках. Здесь Полевой проявил себя человеком народного мировосприятия, в основе которого лежит потребность в определенное время вспоминать события, происходившие в то же самое календарное время, и говорить о них. Согласно этому мировосприятию, оказывается, что само время как бы *стимулирует*, а может быть даже *провоцирует* создание текстов, содержательно связанных с ним. С этой точки зрения, «Святочные рассказы» Полевого могут быть рассмотрены как пример *календарной словесности*.

Вопрос о зависимости функционирования повествовательных произведений от времени и обстановки был поставлен в 1929 году В. Н. Харузиной³. Бережный исследователь и тонкий знаток народной словесности, она впервые обратила внимание на то разрушение фольклорного текста, которое происходит при исполнении его «на заказ» – когда фольклорист производит запись не в естественной обстановке (в определенное время и в своем кругу), а в обстановке

¹ Здесь и далее, кроме особо оговоренных мест, курсив мой. – Е. Д.

² П<олевой> Н. Святочные рассказы // Московский телеграф. 1826. № 12. С. 103–129; 139–192.

³ Харузина В. Н. Время и обстановка рассказывания повествовательных произведений народной словесности // Учен. зап. / Ин-т истории РАНИОН. 1929. Т. 3. С. 41–51. О ритуальной функции воспроизведения некоторых повествовательных текстов на праздниках, в частности на святках, см.: Зеленин Д. К. Религиозно-магическая функция фольклорных сказок // Сергею Федоровичу Ольденбургу: к пятидесятилетию научно-общественной деятельности. Л., 1934. С. 221–222; Viidalepp R. Das Erzählen der Volksmärchen als arbeitsförmern der magischer Ritus // Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Москва, 3–10 августа 1964 г. VI. М., 1969. С. 263; Успенский Б. А. Религиозно-мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии: Семантика русского мата в историческом освещении // Semiotics and the History of Culture: In Honor of Jurij Lotman. Studies in Russian (UCLA Slavic Studies). Vol. 17. Ohio: Slavica Publishers, Inc. Columbus, 1988. P. 254.

случайной и не соответствующей данному рассказу. Время и текст оказываются прочно связанными: «...повествование рассказов допускается не всегда, не во всякое время»⁴. То, о чем можно говорить вечером, не подходит для утра; то, о чем повествуется в течение одного календарного периода, неуместно для другого. Время существенно влияет на ту мистическую силу, которая содержится в повествовании:

Известное время содействует, очевидно, сгущению в рассказе этой мистической силы, придает действенность рассказу в определенном направлении. Другое время разряжает эту силу, обезвреживает ее, отнимает у рассказа ее действенность, делает его обыденным явлением, с которым соприкасаться, входить в отношение безопасно⁵.

Как отмечает Харузина, это относится к рассказыванию не только мифа или предания, но и таких историй, которые, казалось бы, не содержат ничего священного или мистического. Можно подумать, что календарные произведения специально приурочиваются рассказчиками к конкретному периоду, но в действительности это не так: само время способно аккумулировать особенные, свойственные только ему тексты⁶. Именно такие произведения, которые спротоцированы временем, обладающие определенной содержательной наполненностью и сюжетно связанные с ним, и следует называть календарными.

Календарная словесность, ее природа и жанры, ее особенности, обусловленные временем функционирования, изучены далеко не достаточно. Более всего обращала на себя внимание исследователей народная календарная поэзия, иначе называемая «поэзией календарных праздников». Обрядовые песни, которые исполнялись в течение зимних праздников (подблюдные, колядки, щедровки), весенние песни (веснянки), сопровождавшие обряд заклинания весны, песни, связанные с обрядностью Ивана Купалы, собраны и изучены глубоко и обстоятельно⁷. Однако календарная словесность далеко не ограничивается поэзией народного календаря. Аграрный (сельскохозяйственный) календарь – лишь один из календарей, которые обычно функционируют в той или иной культуре одновременно и параллельно друг другу.

Чтобы понять возникновение разнообразных форм календарной словесности, необходимо осознать культурную роль календаря как системы счисления времени⁸. Казалось бы, равноправные и равноценные дни и совокупности дней в году на деле не обладают таким равноправием и однородностью. Так, дни недели бывают постные и скоромные, «счастливые» и «несчастливые», а кроме недельного праздника (воскресенья), календарь содержит определенное количество других праздничных дней⁹. Деление календаря на будни и праздники является его универсальной чертой. Как писал М. М. Бахтин, «праздник – первичная и неуничтожи-

⁴ Харузина В. Н. Время и обстановка рассказывания повествовательных произведений народной словесности. С. 48.

⁵ Харузина В. Н. Время и обстановка рассказывания повествовательных произведений народной словесности. С. 51. А. Я. Гуревич пишет о восприятии времени в эпоху Средневековья: «Время и пространство может быть добрым и злым, благоприятным для одних видов деятельности и враждебным для других. Существует сакральное время, время празднеств» (Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 46; см. также: Гофф Ж. ле. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 155–183).

⁶ Фольклористы нередко отмечают тот факт, что записывать тексты от информантов несравнимо легче осенними и зимними вечерами, нежели летом и днем; см., например: Сенкина Т. И. Типы русских сказочников Карелии // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1987. С. 61; о временной приуроченности рассказывания текстов см. также: Успенский Б. А. История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема): Статья первая // Учен. зап. / Тартуский гос. ун-т. 1988. Вып. 831. С. 66–84.

⁷ См., например: Поэзия календарных праздников. Л., 1970; Обрядовая поэзия Пинежья. М., 1980; Календарно-обрядовая поэзия сибиряков. Новосибирск, 1981; Круглов Ю. Г. Русские обрядовые песни. М., 1982; Вишгородова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М., 1982 и многие другие.

⁸ См.: Брагинская Н. В. Календарь // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 1. С. 612–615.

⁹ См.: Успенский Б. А. К символике времени у славян: «чистые» и «нечистые» дни недели // *Finitis duodecim lustris*: Сб. статей к 60-летию проф. Ю. М. Лотмана. Таллин, 1982. С. 70–74; Толстая С. М. К соотношению христианского и народного календаря у славян: Счет и оценка дней недели // Языки культуры и проблема переводимости. М., 1987. С. 154–168.

мая категория человеческой культуры. Он может оскудеть и даже выродиться, но он не может исчезнуть вовсе»¹⁰. Праздник (праздный – пустой, ничем не заполненный, порожний), составляя оппозицию будням, представляет собой сакрально заполненное и потому нерабочее время. Для разных социальных и культурных слоев общества количество праздников и само их распределение в пределах годовой календарной таблицы различно¹¹. Праздники бывают некалендарные – нерегулярные и достаточно случайно замещающие собою время обычных будничных дней, как, например, дни свадеб, рождений, выпускные балы и т. п., и календарные – отмечающиеся всегда в одно и то же (или в случае передвижных праздников – примерно в одно и то же) время. «Календарный, то есть повторяющийся праздник, – по определению Е. Г. Рабинович, – есть ритуальное воспроизведение некоего события мифологической или истинной истории»¹². Потребность в таком воспроизведении наблюдается во всех культурах, хотя формы его могут быть весьма разнообразны. Праздник способен порождать определенные ситуации и события, особое психофизическое состояние его участников (праздничное переживание) и некоторый набор текстов различного назначения.

В истории русской культуры на протяжении нескольких веков одновременно сосуществовало несколько календарных систем. Иногда они тесно переплетались между собой, а иногда функционировали параллельно друг другу. Прежде всего, следует указать на праздничный цикл аграрного календаря, согласно которому протекала трудовая (будничная) и праздничная жизнь крестьянства. Во-вторых, это система церковных календарных дат. Взаимоотношения между сельскохозяйственным и церковным календарями были сложными, а на первых порах и весьма напряженными. В конце концов церковный календарь в чем-то подчинился аграрному, а в чем-то подчинил его себе¹³. В-третьих, это не раз менявшаяся на всем протяжении русской истории система годовых государственных праздников, особенно отчетливо дававшая о себе знать со времени секуляризации жизни в Петровскую эпоху. Характерно, что Петр I начал свои реформы, строительство новой жизни в стране, именно с введения нового календаря¹⁴.

Каждый праздник, вне зависимости от сферы, которую он обслуживает (сельскохозяйственной, церковной, государственной, семейной), обладает сакральностью в пределах этой сферы и несет в себе особое содержание и идеи, отражением которых становятся конкретные обряды. Регулярное воспроизведение определенного ритуала образует традицию проведения праздника и закрепляет за ним множество текстов (песни, стихи, ораторские выступления, лозунги, речевки и т. п.), которые и составляют корпус *календарной словесности*. В рамках текстов этой категории можно выделить календарную поэзию, календарную ораторскую прозу, драматургию и, наконец, календарные нарративные тексты, сюжетные или бессюжетные.

В меньшей степени, с точки зрения календарной приуроченности, изучена и осмыслена церковная календарная словесность, хотя известно, сколь велика значимость календаря в практике церковных служб. Тексты служб, чтений и песнопений обычно бывают закреплены за определенными днями. И сборники евангельских текстов, предназначенные для богослужения (евангелия-апракос), и Четы-Минеи (чтения о святых), и Триоди, включающие в себя праздничные чтения, – все это книги, составленные в соответствии с церковным календарем. Некоторые произведения церковной ораторской прозы, созданные к тому или иному празднику, тем самым становились календарно обусловленными (см., например, «Беседу в день Рождества»

¹⁰ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 300.

¹¹ См.: Бернштам Т. А. Будни и праздники: Поведение взрослых в русской крестьянской среде (XIX – начало XX в.) // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 120–153.

¹² Рабинович Е. Г. Тип календаря и типология культуры // Историко-астрономические исследования. М., 1978. Т. 14. С. 145; см. также: Топоров В. Н. Праздник // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 329–331.

¹³ См.: Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.

¹⁴ См. об этом: Панченко А. М. Церковная реформа и культура Петровской эпохи // XVIII век. СПб., 1991. Т. 17. С. 3–16.

Иоанна Златоуста¹⁵). Известно, что наибольшей популярностью пользовались те торжественные слова Кирилла Туровского, которые он писал специально для чтения в дни церковных праздников. Таково, например, его «Слово на новую неделю по Пасхе», в котором создается атмосфера переживания важнейшего евангельского события¹⁶. В Четых-Минях и в Триодях материал располагается в порядке ежедневного чтения в честь святых православной церкви, поминовение которых осуществлялось в дни их тезоименитства¹⁷.

Светские календарные праздники (Новый год, годовщины государственных событий, дни восшествия на престол и т. п.) обычно порождают свои особые формы календарной словесности. Так, в XVIII веке нужды светского, ежегодно отмечавшегося праздника удовлетворяла ода – ведущий ораторский жанр русской поэзии эпохи классицизма. Примером могут служить многочисленные оды Ломоносова.

Написание и издание их, – писал Г. А. Гуковский, – приурочивалось чаще всего к официальным торжествам: дням рождения, именин, восшествия на престол и т. д. императрицы, в частности, Елизаветы Петровны <...>. В эти дни, отмечавшиеся празднествами в Академии наук и во дворце, Ломоносов выступал с поэтическими заявлениями...¹⁸

Аналогичны одам и те надписи «на иллуминации», которые составлялись Ломоносовым на тему ежегодно повторяющегося праздника: «На день рождения Ее Величества», «К новогодному маскараду», «На Новый год», «На день тезоименитства» и т. п. Для Ломоносова, исполняющего роль государственного «пиита», эта приверженность календарю особенно характерна, но то же самое можно сказать обо всех поэтах-одописцах – А. П. Сумарокове, Н. Н. Поповском, Е. И. Кострове и других.

С точки зрения временной приуроченности, одам аналогичны многочисленные тексты, посвященные всевозможным праздникам и юбилеям государственного, светского и семейного содержания. В этом отношении весьма показательны популярные в XIX веке сборники стихотворений «на случай»¹⁹. В каждом в той или иной степени замкнутом социуме создается свой календарь – свои годовщины, праздники, памятные даты, которые отмечаются не только традиционным обрядом, но и исполнением произведений, посвященных этому дню. Примером могут послужить стихотворения Пушкина и других лицейцев, ежегодно сочиняемые ими к годовщине открытия Царскосельского лицея. Все подобного рода тексты имели (или же приобретали в процессе постепенного вхождения памятной даты в жизнь) обрядовый характер.

Помимо обрядовых текстов, на календарных праздниках бытовали и необрядовые произведения, целью которых было обучение *правилам проведения* праздника и *правилам поведения* во время праздника. В первых рассказывалось о том, *что бывало* на праздниках в «старое время»: описывались прежние, постепенно исчезающие обряды, праздничный этикет, праздничная еда, рецепты ее приготовления, игры и т. п. Старшие делились с молодыми опытом организации праздничного действия²⁰. В других говорилось о том, *что случилось* на праздниках.

¹⁵ См.: *Архангельский А. С.* Творения отцов церкви в древнерусской письменности // Журнал Министерства народного просвещения. 1888. Август. С. 213–214.

¹⁶ См. об этом: *Еремин И. П.* Ораторское искусство Кирилла Туровского // Еремин И. П. Литература Древней Руси. Л., 1964. С. 132–143.

¹⁷ См.: История русской литературы X–XVII веков. М., 1980. С. 94.

¹⁸ *Гуковский Г. А.* Русская литература XVIII века. М., 1939. С. 96–97.

¹⁹ См., например, сборник «Детские поздравления в стихах» (М., 1846), где составитель рекомендует детям стихотворения на различные даты семейного и церковного календаря: «Маменьке в день ее рождения», «Приветствие папеньке в день его именин», «Приветствие сестрице в день ее рождения», «Поздравление в Новый год», «Поздравление с праздником Рождества Христова», «На праздник Воскресения Христова» и т. п.

²⁰ См.: *Тереженко А. В.* Быт русского народа. СПб., 1848. Т. 7. С. 132; см. также: *Круглов Ю. Г.* Календарные обряды и обрядовая поэзия в Калужской области // Советская этнография. 1977. № 4. С. 96–104, где засвидетельствован факт современного бытования календарных мемуарных рассказов о праздничных обычаях прошлого (С. 98–99).

Особенно часто такие «случаи» рассказывались на народных календарных праздниках: святках, Масленице, Семике, Купале и других. Эти «случаи», «происшествия», «истории», рассказанные очевидцами и со слов очевидцев, и должны были обучить (прежде всего – неопытных молодых людей) правильному поведению в ситуациях, с которыми человек мог столкнуться в праздничные дни и ночи.

Дело в том, что праздничное время воспринималось как особенное по своему характеру, не похожее на время будней: ему приписывалась способность порождать специфические (праздничные) ситуации и события. Народный календарный праздник был периодом, в течение которого человек пребывал в особо опасном положении: считалось, что на празднике активизируется деятельность инфернальных сил (в русской традиции – «нечистой силы») ²¹. Наряду с этим сам человек во время праздника оказывался более уязвимым, чем в будни. Языческий по происхождению народный календарный праздник провоцировал человека на поведение, греховное с точки зрения церковной морали: участники праздника собирались на «игрища», пели, плясали, наряжались, гадали и пр. Поэтому в течение праздника следовало вести себя с большой осторожностью и в случае опасности правильно отреагировать на нее: «зачураться», перекреститься, отгадать загаданные чертом загадки, укрыться в безопасном месте и т. п. ²² В рассказах, которые бытовали на народных календарных праздниках, и говорилось по преимуществу о том, как ведут себя люди в опасных ситуациях (во время гадания на святках, поисков клада или цветка папоротника в купальскую ночь и т. п.) и как они расплачиваются за свои ошибки. Конечно, такие рассказы имели не только воспитательное и обучающее значение – они воздействовали на слушателей эмоционально, поддерживая и нагнетая в них особое настроение, создавая неповторимую (веселую и одновременно жуткую) праздничную атмосферу.

Повествовательные тексты, которые исполняются в течение календарного праздника и сюжет которых разворачивается во время того же самого праздника, и называются календарными. Повторяю – они не являются обязательной частью ритуала, но их бытование наиболее характерно именно для определенного праздника. Их можно рассказывать и в другое более или менее подходящее время (например, перед сном на сезонных работах), но по своей природе они тесно связаны с тем праздником, о котором повествуют.

Обычай рассказывания праздничными вечерами о происшествиях, имевших место в прошлом во время того же праздника, был, судя по всему, широко распространен. Так, И. П. Сахаров упоминает о специальных людях («рольниках»), которые рассказывали на святках всевозможные истории ²³. Г. Пейзен, описывая обстановку святочных вечеров в Енисейской губернии, сообщает:

На таких вечерах старики разговаривают про давно прошедшее, вспоминают старину и попивают вино; девушки гадают, щелкают орешки и поют песни. Наконец, когда вино придаст старикам более веселья, начинают баить народные сказки, побасенки, загадки и т. п. В избе царствует глубокая тишина – все с величайшим любопытством слушают рассказчика ²⁴.

²¹ Ср., например, с указанием Джеймса Фрезера на то, что во время Вальпургиевой ночи (канун 1 мая) «разгул нечистой силы достигает апогея»; другим периодом «для разгула ведьм является якобы время между Рождеством и Эпифанией» (то есть Крещением) (*Фрезер Д. Д.* Золотая ветвь. М., 1980. С. 623).

²² Считалось также, что «нечистую силу» можно отгонять различными отпугивающими звуками: трещотками, стрельбой из ружей и т. п. (см: *Романов И.* Новый год у грузин // *Кавказец*. 1846. № 3. 19 января. С. 1) или огнем (см: *Харузина В.* К вопросу о почитании огня // *Этнографическое обозрение*. 1906. № 3–4. С. 68–205).

²³ См.: *Сахаров И. П.* Русские святки // *Литературное прибавление к «Русскому инвалиду»*. 1838. № 4. 22 января. С. 64.

²⁴ *Пейзен Г.* Этнографические очерки Минусинского и Канского округов Енисейской губернии // *Живая старина*. 1903. Вып. 3. С. 321; см. также: *Дилакторский П. А.* Святочные шалости в Пельшемской волости Кадниковского уезда Вологодской губ. // *Этнографическое обозрение*. 1898. № 4. С. 134; *Перетц В. Н.* Деревня Будагоща и ее предания // *Живая старина*. 1894. Вып. 1. С. 2–18; *Тихомиров Н. С.* Сочинения. М., 1898. Т. 2. С. 58; *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 227, 240.

Объяснение этого обычая лежит в природе человеческого сознания и психологии: человеку свойственно в определенных ситуациях вспоминать о событиях, которые произошли в аналогичных условиях и в тот же самый календарный период. Воспоминания «по аналогии» – основной стимул к созданию устной календарной прозы. Такими рассказами до определенного времени интересовались мало, и фольклористы их почти не записывали. На первых порах гораздо большее внимание привлекал к себе так называемый традиционный фольклор: былины, песни, сказки, загадки, пословицы и т. п. Календарные рассказы чаще попадали в работы этнографов (которые на их основе реконструировали праздничный ритуал, мифологические представления и мифологических персонажей), чем в работы фольклористов. И все же многие их сюжеты сохранились.

Записывать такие тексты начали только с конца XIX века. Громадный и до сих пор полностью не обработанный материал устной несказочной прозы содержится в архиве Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева²⁵. Он использован лишь частично в монографии С. В. Максимова «Нечистая, неведомая и крестная сила» (СПб., 1903) и в книге Э. В. Померанцевой «Мифологические персонажи в русском фольклоре» (М., 1975)²⁶. В 1987 году была издана большая и исключительно ценная коллекция устных народных рассказов, собранная иркутским фольклористом В. П. Зиновьевым²⁷. Жанр этот от самих рассказчиков получил название «быличек» (суеверных меморатов) и «бывальщин» (суеверных фабулатов)²⁸. В научный оборот эти термины были введены еще в начале XVIII века фольклористами братьями Юрием Матвеевичем и Борисом Матвеевичем Соколовыми²⁹, однако основательные исследования о быличках и бывальщинах появились только в последние десятилетия³⁰.

Сюжеты быличек и бывальщин часто приурочиваются к тому или иному календарному празднику, что, однако, далеко не всегда бывает зафиксировано фольклористами. Дело в том, что запись по большей части производится в неестественных условиях, поскольку информант поставлен в обстоятельства, отличные от тех, в которых обычно рассказываются подобные тексты. Он исполняет по заказу – просьбе записывающего, а значит, без соблюдения необходимой обстановки (праздничная ночь, темнота, однородный коллектив слушателей, атмосфера страха и т. п.), отчего сюжет нередко утрачивает праздничную приуроченность. Поэтому и собиратели быличек, паспортизируя записанные тексты, приводят данные о рассказчике, дату и место записи, но почти никогда не фиксируют календарного времени и обстановки, в которой воспроизводился текст. Однако по ряду его признаков можно легко догадаться о времени происшествия.

²⁵ См.: Российский этнографический музей (далее – РЭМ). Ф. 7; см. о нем: Померанцева Э. В. Фольклорные материалы «Этнографического бюро» В. Н. Тенишева // Советская этнография. 1971. Т. 6. С. 137–147.

²⁶ См. также: Быт великорусских крестьян-землепашцев: Описание материалов Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии) / Авторы-сост. Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб., 1993.

²⁷ См.: Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.

²⁸ См.: Померанцева Э. В. Русская устная проза. М., 1985. С. 173. См. также: Blehr Otto. The Analysis of Folk Belief Stories and its Implications for Research Folk on Belief and Folk Prose // Fabula. 1967. Vol. 97. № 1–3. P. 259–263.

²⁹ См.: Соколов Б. М., Соколов Ю. М. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915. С. XXXIX–XLV, LVIII–LX; об истории термина «быличка» см.: Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 8–16.

³⁰ См.: Протт В. Я. Жанровый состав русского фольклора // Русская литература. 1964. № 4. С. 58–77; Померанцева Э. В. Жанровые особенности русских быличек // История, культура, фольклор и этнография славянских народов: VI Междунар. съезд славистов: Доклады советской делегации. М., 1968. С. 283–284; Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975; Померанцева Э. В. Русская устная проза. М., 1985; Аникин В. П. Художественное творчество в жанрах несказочной прозы (К общей постановке проблемы) // Русская народная проза. Л., 1972. С. 6–19 (Русский фольклор. Т. 13); Зиновьев В. П. Жанровые особенности быличек. Иркутск, 1974; Зиновьев В. П. Быличка как жанр фольклора и ее современные судьбы (на материале фольклора Забайкалья): Дис. ... канд. филол. наук. Иркутск, 1975; Зиновьев В. П. Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин // Локальные особенности русского фольклора Сибири. Новосибирск, 1985. С. 62–76; Волков С. В. Семантическая структура былички // Вестник Московского ун-та. Сер. 9. Филология. 1992. № 5. С. 91–95; Ефимова Е. С. Русский устный мифологический рассказ: Опыт структурного анализа: Дис. ... канд. филол. наук. М., 1994 и ряд других.

В работах этнографов и фольклористов указания на рассказывание быличек в праздничные вечера встречаются регулярно³¹. Так, например, С. В. Максимов передает некоторые из них в собственном пересказе³², Г. К. Завойко сообщает об обычае крестьян Владимирской губернии рассказывать на святочных вечеринках специальные анекдоты и сказки³³, И. К. Копаневич пишет о существовании в среде крестьян Псковской губернии «множества страшных рассказов» о происшествиях с гадальщицами³⁴. Для примера приведу сюжеты нескольких, на мой взгляд, наиболее характерных календарных народных рассказов.

Благовещенский рассказ (25 марта). Однажды в Благовещение, когда, согласно народному поверью, не рекомендовалось давать что-либо взаймы, больная хозяйка запретила мужу одолжить соседке хлеба; однако муж пренебрег ее запретом, в результате чего на их кур «напал мор», и все они перемерли³⁵.

Русальный рассказ (седьмая неделя по Пасхе). Однажды на русальной неделе прадед рассказчика, дравший в лесу лыко, вдруг заметил приближающихся к нему русалок. Он сразу же очертил вокруг себя круг и втащил в него одну из русалок. Пойманная таким образом русалка жила с прадедом в течение года, а на следующей русальной неделе убежала в лес³⁶.

Духовский рассказ (следующая неделя после русальной). Однажды на Духовской неделе некий мужик увидел в лесу сидящих под кустом плачущих нагих детей. Сообразив, что это русалочки дети, которых, как считалось, можно успокоить, дав им одежду, он накинул на куст платок, и дети сразу же перестали плакать³⁷.

Купальский рассказ (ночь на 24 июня). В ночь на Ивана Купалу одному мужику в лапоть попал цветок папоротника, в результате чего он стал всеведущим – знал, где закопаны клады, мог предсказать будущее и т. п. Потеряв цветок, он тут же утратил приобретенную способность³⁸. Купальские рассказы по количеству и разнообразию сюжетов стоят на втором месте после святочных.

Воздвиженский рассказ (14 сентября). В основе воздвиженских рассказов, впрочем, не столь уж распространенных, обычно лежат поверья о змеях, уползающих в этот день под землю до весны. Примером может послужить записанная в 1830-х годах история о бабе, которая пошла в лес за брусничкой, случайно упала в яму со змеями и прожила там всю зиму вплоть до Егорьева дня, пока ее, потерявшую память, не вытащили оттуда мужики³⁹.

Святочный рассказ (25 декабря – 6 января). Из многочисленных сюжетов святочных рассказов приведу один. Как-то на святках девушки пошли погадать в хлев, где стали спрашивать о своем будущем висящую там свиную тушу. Вместо ответа туша загадала им загадки, которые они не в состоянии были отгадать и, преследуемые тушей, в страхе побежали в дом. Опытная

³¹ См., например: *Тереженко А. В.* Быт русского народа. С. 130–132; *Щукин Н.* Святки в среде купцов и мещан города Казани // Известия Русского географического общества. 1876. Т. 12. Вып. 1. С. 155–161; *Тихоцарев Н. С.* Соч. М., 1898. Т. 2. С. 58; *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 291.

³² См.: *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 291, 321–323.

³³ См.: *Завойко Г. К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. № 3–4. С. 133.

³⁴ *Копаневич И. К.* Рождественские святки и сопровождающие их народные игры и развлечения в Псковской губернии. Псков, 1896. С. 27.

³⁵ *Успенский Д.* Благовещенье (по народным поверьям и обычаям Тульской губернии) // Этнографическое обозрение. 1908. № 3. С. 101–104.

³⁶ *Добровольский В.* Нечистая сила в народных верованиях (по данным Смоленской губернии) // Живая старина. 1908. Вып. 1. С. 3–16.

³⁷ *Добровольский В.* Нечистая сила в народных верованиях. С. 13.

³⁸ См.: *Снегирев И.* Иван Купало, народный русский праздник // Атений. Ч. 2. 1828. № 5. С. 13; см. также: *Песни, собранные П. Н. Рыбниковым.* СПб., Ч. 4. 1867. С. 219–234; *Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии: Очерки по этнографии края.* Харьков, 1898. Т. 1. С. 422.

³⁹ *Оз<ерещковск>ий Я.* Змеиное зимовье: Отрывок из естественной истории моей бабушки // Библиотека для чтения. 1834. Т. 5. С. 21–26; ср.: РО ИРЛИ. Колл. 168. П. 2. № 99. Л. 40.

хозяйка быстро надела им на головы горшки, а ворвавшаяся в дом туша сорвала с них эти горшки и удалилась, полагая, видимо, что уносит с собой головы гадальщиц⁴⁰.

За каждым календарным праздником закрепляется определенный комплекс сюжетов⁴¹. Как пишет В. Н. Перетц, «предания сосредоточиваются календарно вокруг каких-то дней»⁴². Так, святочные рассказы обычно повествуют о происшествиях с гадальщицами или о встречах с «нечистой силой», благовещенские – о тяжелых последствиях одалживания чего-либо и о наказании за работу в этот праздник, пасхальные – о домовых, заезживающих лошадей, троичские посвящены встречам с русалками, купальские – поискам цветка папоротника или клада и т. п. Эти широко распространенные сюжеты, основываясь на календарных поверьях, издавна оказались связанными с определенными календарными праздниками.

По мере того как увеличивался разрыв между городской и деревенской жизнью, календарная обрядность, а вместе с ней и календарные рассказы, постепенно начинали забываться и уходить из городского быта. Да и в деревне с конца XVIII – начала XIX века праздничные «действия», по мнению Н. А. Миненко, чаще всего уже «не имели обрядового смысла, а выполняли эстетическую, развлекательную функцию»⁴³. В столичных же городах, Москве и Петербурге, культура календарных праздников иногда поддерживалась искусственно, о чем свидетельствуют многие мемуары, посвященные описанию празднования аграрных по происхождению дат при царском дворе (см., например, мемуары С. А. Порошина и А. Т. Болотова⁴⁴).

Русский город представлял собою сложное сообщество, сильно дифференцированное по социальному и культурному признакам. В кругах низших городских слоев (ремесленников, мелкого духовенства, купечества, чиновничества и т. д.) потребность в народном традиционном празднике и переживаниях, связанных с ним, была еще достаточно велика, однако удовлетворения эта потребность почти не получала. Гораздо большая разобщенность жителей города по сравнению с деревенскими жителями приводила к тому, что городское население было лишено той всеобщей патриархальной веселости народных гуляний и вечеров, которые были столь характерны для деревни еще в течение всего XIX века. В городе праздники справлялись «в своем кругу»⁴⁵. Правда, городские власти в какой-то степени пытались компенсировать эти потери устройством народных гуляний, ярмарок, балаганов, святочных и масленичных представлений, масленичных катальных гор и т. п.⁴⁶ В дворянских домах также устраивались святочные вечера и балы-маскарады с ряженым и играми, которые стали характерными именно для подобного рода праздничных развлечений – в жмурки, фанты, шарады, оракула. Об одном таком вечере вспоминает в мемуарах В. А. Соллогуб⁴⁷. Однако, несмотря на эти меры, как традиционные праздничные обряды и обычаи, так и календарный фольклор в городе от поколения

⁴⁰ Перетц В. Н. Деревня Будагоща и ее предания // Живая старина. 1894. Вып. 1. С. 3–18.

⁴¹ Определенный комплекс сюжетов быличек закреплен и за днями недели. См., например: Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мира // Балто-славянские исследования: 1982. М., 1983. С. 192.

⁴² Перетц В. Н. Деревня Будагоща и ее предания. С. 7.

⁴³ Миненко Н. А. Досуг и развлечения у русских крестьян Западной Сибири в XVIII – первой половине XIX веков // Советская этнография. 1979. № 6. С. 26.

⁴⁴ Порошин С. А. Записки, служащие к истории Его Императорского Высочества Павла Петровича. СПб., 1844. С. 547 (Описывается первый день Рождества 1765 года при дворе Екатерины II); Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные им самим для своих потомков. М.; Л., 1931. Т. 1. С. 142.

⁴⁵ Белоусов А. Ф. Городской фольклор. Таллин, 1987. С. 10.

⁴⁶ См. об этом: Кузьмина В. Д. Русский демократический театр XVIII века. М., 1958; Берков П. Н. История русской комедии XVIII века. Л., 1977; Михневич В. О. Исторические этюды о русской жизни. Т. 1. СПб., 1879. С. 142–143; Некрылова А. Ф. Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища: Конец XVIII – начало XX века. Л., 1984; Конечный А. М. Петербургские народные гулянья на масленичной и Пасхальной неделях // Петербург и губерния: Историко-этнографические исследования. Л., 1989. С. 21–52 и др.

⁴⁷ Соллогуб В. А. Пережитые дни: Рассказы о себе по поводу других // Соллогуб В. А. Повести. Воспоминания. Л., 1988. С. 569.

к поколению все более и более забывались. Тем самым прерывалась традиция, которая ежегодным воспроизведением праздничных действий и рассказами стариков обычно поддерживает память о культурных явлениях. Сохранить эту традицию или хотя в малой степени компенсировать потери могли только какие-то новые, специфически городские средства. Постепенно эту роль приняли на себя средства массовой информации. В XVIII и особенно в XIX веке это были периодические издания (газеты и журналы), из которых городской читатель получал необходимое ему чтение, предназначенное специально для праздника.

Периодическая печать оказалась, таким образом, наиболее пригодной и удобной формой снабжения городского населения календарными текстами. Любое периодическое издание в той или иной степени связано с календарем: и *ежедневная* газета, и *еженедельник*, и *ежемесячный* журнал. Приуроченность каждого очередного номера газеты или журнала к определенной дате почти неизбежно сказывается на их содержании. Однако помимо чисто внешней связи с календарем, обусловленной временем выхода, периодическое издание может иметь с ним связь более органичную, отражающуюся на структуре и содержании этого издания и проявляющуюся в нем из года в год – с постоянным возвращением к поэтике календарных и сезонных произведений. С этой точки зрения периодическое издание можно разделить на издания двух типов. Один тип оказывается абсолютно «равнодушным» к календарно-сезонному принципу в распределении и выборе публикуемого материала. Примером могут послужить такие журналы, как «Вестник Европы» (1802–1830 гг.), «Русский вестник», «Сын Отечества» (в пору редактирования его Н. И. Гречем), «Московский наблюдатель», газеты «Голос», «Слово», «Дело», в начале XX века – модернистские журналы («Весы», «Аполлон», «Золотое руно») и ряд других. Периодические издания второго типа реагируют (порой очень остро и последовательно) на даты церковного и народного календарей, а также на времена года, на которые приходится выпуск определенных номеров. Так, в декабрьских номерах таких изданий появляются святочные, рождественские и новогодние материалы, в соответствующих номерах отражена масленичная или пасхальная тематика и т. д.; в зимних номерах помещаются стихи, очерки, рассказы о зиме, в весенних – о весне и т. п. Примером могут послужить «Московский вестник», «Москвитянин», «Осколки», «Детский отдых», «Нива» и многие другие журналы.

Для этих двух типов периодических изданий характерно различное переживание времени. Время изданий первого типа – текущее, *линейное*, ему не свойственны периодические ритмы. При таком его восприятии главной особенностью (и ценностью) становится *изменение* – каждый очередной номер стремится дать прежде всего новый материал, отличный как от предыдущего выпуска, так и от выпуска, который вышел в то же самое время год тому назад. Связь с той или иной датой становится чисто формальной – это лишь время выхода номера в свет. Напротив, изданиям «календарного» типа свойственно *циклическое* переживание времени. А. Я. Гуревич считает, что такой характер восприятия времени в наибольшей степени был свойствен Средневековью, когда «не изменение, а повторение являлось определяющим моментом <...> сознания и поведения»⁴⁸. Думается, однако, что циклическое время вовсе не является отличительной чертой средневекового сознания. Так, Е. Г. Рабинович пишет, что

в любом календаре присутствуют две концепции времени: циклическое и линейное, что отражает двойственность представлений о времени, имеющуюся во всех известных космологиях и привлекающую пристальное внимание ученых⁴⁹.

Вряд ли поэтому стоит утверждать, что «векторное [то есть линейное. – Е. Д.] время всецело господствует в современном сознании»⁵⁰. У одного и того же человека в разные моменты

⁴⁸ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. С. 102.

⁴⁹ Рабинович Е. Г. Тип календаря и типология культуры. С. 143.

⁵⁰ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. С. 48.

жизни может «включаться» различный «счетчик» времени, хотя, видимо, одним людям (а иногда – группам людей, целым направлениям и даже эпохам) более свойственно воспринимать время как единую цепь или линию, а другим – в виде спирали, когда через определенный промежуток жизнь возвращается к той же точке, но на новом витке. Значимые точки этого витка различны – это могут быть праздники (календарные, народные, государственные, корпоративные или семейные), а также даты, памятные в жизни одного человека или же коллектива. Ю. М. Лотман, рассматривающий проблему восприятия времени в аспекте типологии культуры, циклическое время связывает с устной традицией, опирающейся на календарь, обычай, ритуал, в основе которых присутствует идея повтора и возвращения, а линейное – с традицией письменной, для которой характерны равнодушие к календарю и ориентация на «событийность», эксцессы и происшествия⁵¹. Однако, как будет показано далее, существуют громадные пласты письменной культуры, в такой же степени ориентированные на календарный цикл, как и устная традиция. И эти пласты прежде всего представлены периодической печатью.

Периодическое издание подготавливается к выходу конкретными людьми и адресуется всегда вполне определенному кругу читателей. В зависимости от адресанта и адресата оказывается и календарная структура газеты или журнала. Различное отношение к времени и календарю как системе счисления времени в одних случаях отражает особенности сознания и взглядов издателей, в других же – задается периодическому изданию его читателем. По моим наблюдениям, «календарными» являются газеты и журналы, адресованные широкому (массовому) читателю (например, «Благонамеренный», «Московский телеграф»), многочисленные «Листки» конца XIX века, журналы для женщин («Журнал для милых», «Дамский журнал»), журналы для детей («Звездочка», «Детская библиотека», «Детский отдых», «Родник», «Задуманное слово»), массовые «тонкие» журналы, главным образом еженедельники, ставшие столь популярными к концу XIX века («Родина», «Нива», «Свет в картинках», «Огонек», «Всемирная иллюстрация», «Север»), специальные периодические издания для народа («Журнал для народа», «Журнал для солдат»), а также юмористические и сатирические еженедельники («Развлечение», «Будильник», «Стрекоза», «Осколки»). Календарное построение журналов для детей, женщин, народа, солдат и т. п. объясняется желанием издателей и авторов быть понятыми, близкими и интересными своему читателю. Исходя из представления о том, что определенная праздничная дата и время года вызывает соответствующие чувства и переживания, издатели стремятся совпасть с настроением читательской аудитории, тем более что многие из них, являясь выходцами из той же среды, что и их читатели, сами испытывали аналогичные праздничные эмоции. Периодическое издание, таким образом, как бы живет годовыми ритмами читателя, а порою напоминает или даже навязывает ему этот ритм. Интерес к календарю юмористической и сатирической журналистики, помимо обычной для нее ориентации на массового читателя, объясняется также способностью календарной обрядности порождать заштампованность поведения и текстов, весьма удобную для пародий и вообще для любого рода комических обыгрываний.

Журналы XVIII и начала XIX века, за достаточно редким исключением, почти не дают календарных материалов, в периодике 30–40-х годов XIX века календарно-сезонная тематика заметно активизируется, после чего опять наступает некоторый спад интереса к календарю. Во второй половине XIX и в начале XX века широкое распространение «тонких» журналов и «бульварных» газет резко повышает процент «календарности» в периодической печати. С одной стороны, можно увидеть определенную связь между периодами общественного брожения и нарастания революционных настроений в обществе (сначала – декабризм, потом – революционная демократия), которая выражается в преобладании журналов первого типа. С

⁵¹ Лотман Ю. М. Несколько мыслей о типологии культуры // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 3–17.

другой стороны, приобщение к современной цивилизации и письменности кругов консервативного мироощущения (чиновничества и купечества николаевской эпохи, городского мещанства конца века) приводит к преобладанию периодики второго типа, ориентированной не на изменение (прогресс), а на повторение (традицию).

Итак, именно периодическая печать со временем принимает на себя ту общественную функцию, которую выполняют рассказчики во время календарных праздников. В праздничных номерах газет и журналов публикуются материалы, связанные с календарной тематикой: исторические очерки, справки, стихотворения, рассказы, фельетоны, а в иллюстрированных изданиях – иллюстрации на тему соответствующего праздника. Наряду с рассказами, связанными с народными аграрными праздниками, с середины XIX века в прессе, как будет показано далее, начинают появляться и тексты, реагирующие на церковный календарь (рождественские, крещенские, масленичные, пасхальные). Иллюстрированные журналы в соответствующих номерах помещают «картинки» к тому или иному празднику; одни из них дают чисто этнографическую информацию (например, изображение рождественских или пасхальных обычаев), другие же предлагают символику соответствующего праздника в условных персонифицированных образах (см., например, «святочные» и «пасхальные» альбомы, специально выполненные различными художниками для журналов «Нива», «Родина», «Всемирная иллюстрация»⁵²).

По мере того как росло количество массовых газет и журналов, адресованных широкому кругу читателей, увеличивалось и количество календарных текстов. В особенности это характерно для периодических изданий консервативного толка, ориентированных на традиционную культуру и стремящихся сохранить, поддержать, а в некоторых случаях и возродить ее. Этот процесс становится более интенсивным еще и потому, что к концу XIX века обычное «народное» чтение – лубочные книжки – в городе практически выходит из употребления. Как писал А. С. Орлов,

судя по выставкам уличных книжных киосков и вообще по издательской картине Никольского рынка, московского центра «народной» культуры, русские лубочные издания <...> почти совершенно прекратились к последней четверти XIX века⁵³.

На этом этапе старые запросы читателя начинает удовлетворять массовая пресса.

Как фольклорные, так и литературные прозаические календарные тексты стали предметом научного рассмотрения только в последние годы. Почти одновременно американский славист Хенрик Баран и я проявили интерес к этой категории текстов. Хенрик Баран начал изучать рождественские и пасхальные рассказы конца XIX – начала XX века⁵⁴, в то время как мой интерес сосредоточился главным образом на фольклорной календарной прозе и литературных календарных текстах XVIII и XIX веков⁵⁵. С недавнего времени календарная словесность все

⁵² См., например, выполненный М. П. Клодтом специально для «Всемирной иллюстрации» «Святочный альбом», репродукции из которого регулярно помещались в праздничных номерах этого еженедельника.

⁵³ Орлов А. С. Переводные повести феодальной Руси в Московском государстве XII–XVII веков. М., 1934. С. 169; см. также: Рейтблат А. И. От Бовы к Бальмонту: Очерки по истории чтения в России во второй половине XIX века. М., 1991. С. 143–165.

⁵⁴ См. работы Хенрика Барана: Пасха 1917 года: Ахматова и другие в русских газетах (Ахматовский сборник. Anna Akhmatova: Recueil d'articles. Paris: Institut d'Études Slaves, 1989. P. 53–75); Majakovskij's Holiday Poems in a Literary-Cultural Context (Studies in Poetics: Festschrift for Krystyna Pomorska. Columbus, Ohio: Slavica, 1994. P. 200–237); Religious Holiday Literature and Russian Modernism: A Preliminary Approach // Christianity and the Eastern Slavs. Vol. 2: Russian Culture in Modern Times / Ed. R. P. Hughes, I. Paperno. Berkley; Los Angeles: University of California Press, 1994. P. 201–244; русский перевод англоязычных статей Х. Барана см.: Баран Х. Поэтика русской литературы начала XX века. М., 1993.

⁵⁵ См. мои работы: О характере литературных переделок XVIII в.: «Новгородских девушек святочный вечер» И. Новикова (Учебные материалы по теории литературы: Литературный процесс и развитие русской культуры XVIII–XX вв. Таллин, 1982. С. 5–6); Стилистика русской бытовой повести XVII в.: Повесть о Фроле Скобееве (Таллин, 1986); О характере переживания времени в русской периодике XIX века (Пространство и время в литературе и искусстве: Теоретические проблемы. Классическая литература: Методические материалы по теории литературы. Даугавпилс, 1987. С. 38–40); Чехов и проблема кален-

в большей степени начинает привлекать внимание исследователей⁵⁶, что само по себе весьма показательно. Я полагаю, что это объясняется не столько научной «модой», сколько явлениями глобального характера: это следствие обращения (и возвращения) современной культуры к старым культурным традициям. Параллельно наблюдается активный процесс возрождения старого календаря – народного и церковного, что прежде всего заметно по средствам массовой информации, которые с конца 1980-х годов наряду с памятными календарными датами послереволюционной истории начали освещать события церковного и народного календаря. Повышение интенсивности переживания календаря в последние годы подтверждает мысль об эпохах «календарных» и «некалендарных», о чем говорилось выше. Очевидно, что переживаемый в настоящий момент период с его интересом к прошлому, с одной стороны, и к трансцендентным явлениям – с другой, является периодом преимущественно циклического восприятия времени.

Настоящая работа посвящена истории возникновения, формирования и становления наиболее показательной разновидности календарной словесности – святочного рассказа. Охарактеризовав художественную природу и основные темы устных святочных историй (святочных быличек), я прослеживаю судьбу святочного рассказа на протяжении трех веков – от XVIII века до настоящего времени. В основном мое внимание сосредоточено на повествовательных текстах, но в тех случаях, когда это представляется необходимым, я останавливаюсь также на произведениях стихотворных и драматургических.

1995

дарной прозы (Литературный процесс и проблемы литературной культуры: Материалы для обсуждения. Таллин, 1988. С. 83–87); «Ночь перед Рождеством» и традиция русского святочного рассказа (Наследие Н. В. Гоголя и современность: Тезисы докладов и сообщений научно-практической Гоголевской конференции. 24–26 мая 1988 года. Ч. 1. Нежин, 1988. С. 21–22); Петербургский миф и русский святочный рассказ (Анциферовские чтения: Материалы и тезисы конференции. 20–22 декабря 1989 г. Л., 1989. С. 121–125); Русская календарная проза 20–30-х годов XIX века (Историко-литературный процесс: Методологические аспекты. Научно-информационные сообщения. Т. 2: Русская литература XI – начала XX вв. Рига, 1989. С. 32–34); «Святочные истории» в журнале М. Д. Чулкова «И то и сие» (Литература и фольклор: Вопросы поэтики // Межвузовский сборник научных трудов. Волгоград, 1990. С. 12–22); Святочный рассказ: Возникновение и упадок жанра (Пространство и время в литературе и искусстве: Методические материалы по теории литературы. Даугавпилс, 1990. С. 42–44); «Святочная» проза М. П. Погодина (Русский романтизм: Пространство и время. Даугавпилс, 1991. С. 118–135); Russian Calendar Prose: The Yuletide Story (Elementa: Journal of Slavic Studies and Comparative Cultural Semiotics. 1993. Vol. 1. № 1. P. 59–74); Святочный бум, или Праздничная повинность русских беллетристов (Новое литературное обозрение. 1994. № 6. С. 192–199); Русская рождественская елка в жизни и в литературе (Новое литературное обозрение. 1994. № 6. С. 228–240); «От святочного рассказа непременно требуется...» (Н. С. Лесков и традиция русского святочного рассказа) // Русская литература и культура нового времени. СПб., 1994. С. 94–108.

⁵⁶ Так, например, в 1992 году в Московском университете М. Кучерская защитила дипломное сочинение «Идейная структура сентиментального святочного рассказа» (см. ее публикацию святочных рассказов: Дружба народов. 1992. № 1. С. 223–270), а в SUNY (Albany, USA) Е. Руднева написала магистерскую работу «Рождественские стихотворения Иосифа Бродского»; см. также: *Старыгина Н. Н.* Святочный рассказ как жанр // Проблемы исторической поэтики. Вып. 1. Художественные и научные категории: Сб. научных трудов. Петрозаводск, 1992. С. 113–127.

Глава 1

Устные истории и литературный святочный рассказ

Даже достаточно беглый просмотр журналов и газет показывает, что «календарные» материалы чаще всего встречаются в декабрьских и январских номерах. В журналах это первый и последний выпуски года, в газетах – последние декабрьские и первые январские номера. Именно на этот период приходится календарный праздничный цикл, получивший название *святки*. Святки считаются главным (универсальным) праздником годового цикла. Этот праздник издревле был связан с культом умирающего и рождающегося солнца и поэтому приурочивался ко времени зимнего солнцестояния (последняя декада декабря)⁵⁷. Святки обычно праздновались в течение двух недель – с 25 декабря по 6 января, но в некоторых районах России празднование начиналось раньше – с Николы зимнего (6 декабря)⁵⁸. Открываются и завершаются святки двумя крупнейшими христианскими праздниками – Рождеством и Крещением (или Богоявлением). Святочные обычаи и обряды исключительно разнообразны и многочисленны, и при наличии определенной общности в праздновании святок всеми христианскими народами каждый народ и даже каждый регион имеет свои особенности святочного ритуала⁵⁹.

Смысловое и обрядовое богатство святочного цикла объясняется тем, что этот период вобрал в себя семантику по крайней мере трех праздников, принадлежащих к различным календарным системам. Первоначально на Руси к концу декабря приурочивался языческий праздник Коледы (Авсеня, Таусеня), языческого божества, персонифицирующего рождающееся солнце. С принятием христианства церковь 25 декабря начала отмечать день Рождества Христова, в результате чего на языческий праздник наложился (и переплелся с ним) церковный праздник Рождества⁶⁰. С 1700 года на это же время Петр I, согласно европейской традиции, перенес и начало Нового года («новолетия»), которое до 1492 года отмечалось на Руси 1 марта, а с 1492 по конец XVII века – 1 сентября⁶¹. Канун Нового года (31 декабря) делит святки на два равные временных отрезка. Вечера первой недели святок обычно назывались «святыми вечерами», а вечера второй недели – «страшными»⁶². В западных районах России, на Украине и в Белоруссии середина святок совпадает с днем святой Маланьи (Маланки)⁶³, а в центральной России, на Севере и в Сибири – с Васильевым вечером (кануном дня Василия Кесарийского, который отмечается 1 января). Завершается этот праздничный цикл Крещенским сочельником.

⁵⁷ О значении местоположения солнца в календарной праздничной системе писал Е. В. Аничков: «Два солнцестояния и два равноденствия составляют как бы четыре момента народного календаря» (Аничков Е. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. СПб., 1903).

⁵⁸ См.: Герасимов М. К. Некоторые обычаи и верования Череповецкого уезда Новгородской губернии // Этнографическое обозрение. 1896. № 4. С. 122–125; Брюсов В. Я. Рассказы Маши с реки Мологи, под городом Устюжна // Литературное наследство. М., 1976. Т. 85. С. 88.

⁵⁹ См.: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.

⁶⁰ Сложный процесс приспособления христианства к языческой традиции на примере святочно-рождественского праздничного цикла подробно прослежен в книге Джеймса Д. Фрезера «Золотая ветвь». Значимость этого календарного периода сказывается и в обилии связанных с ним примет и суеверий; см.: Dictionary of Superstitions / Ed. by I. Opie, M. Tatem. Oxford; New York: Oxford University Press, 1989. P. 74–78.

⁶¹ См.: Ижорский Н. Перенесение новолетия с 1 сентября на 1 января // Журнал для всех. 1895. Номер пробный. Сентябрь. С. 7; Покровский А. Календари и святцы. М., 1911. С. VII.

⁶² См.: Макаренко А. А. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении: Восточная Сибирь, Енисейская губерния. СПб., 1913. С. 46; Виноградов Г. С. Материалы для народного календаря русского старожилото населения Сибири. Иркутск, 1918. С. 29.

⁶³ См.: Милорадович В. Рождественские святки в северной части Дубенского уезда. Полтава, 1893. С. 13.

В результате совмещения различных календарных традиций возник сложный праздничный симбиоз, сожительство трех культурных традиций, приуроченных к одному и тому же времени. Эти традиции переплелись причудливым образом, оказывая друг на друга влияние, так что порою бывает трудно вычлениить элементы, связанные с какой-то одной из них⁶⁴.

Такое взаимное наложение и переплетение в одном календарном периоде нескольких праздничных обрядовых систем естественно повлияло на широту диапазона святочных обычаев и обрядов и, что особенно существенно для темы моей работы, способствовало тому, что календарные рассказы, приуроченные к святкам, как в устной, так и в письменной традициях, оказались из всех календарных текстов самыми многочисленными и разнообразными.

Обзор и характеристику русских святочных произведений я начну с народной традиции, в которой в наибольшей степени отразились специфические элементы именно языческих святок. Эти элементы определили основные мотивы и поэтику народного святочного рассказа (святочной былички), поэтому я остановлюсь на них несколько подробнее.

Во-первых, святки считались временем наибольшего разгула inferнальных сил. С. В. Максимов писал, что, согласно народным представлениям, на святках «бесчисленные сонмы бесов выходят из преисподней и свободно расхаживают по земле, пугая крещеный народ»⁶⁵. А. А. Макаренко также отмечал, что во время «страшных вечеров» «нечистая сила», по верованиям сибиряков, «стремится вволю натешиться над „хрещшонным людом“. Такие „новогодние ужастии“ длятся до Крещения»⁶⁶. В устных народных рассказах мифологические «нечистые» персонажи являются на святках либо в своем «обычном» виде, либо в образах знакомых и родных, либо в виде неодушевленных предметов (свиной туши, бычьего остова, раскаленной печки в заброшенной избе и т. п.⁶⁷). По поверьям, широко распространенным в различных районах России, существовали специфические «святочные бесы» (шишкуны – в Сибири, шуликуны – на европейском Севере, святочницы – в центральной России), которых можно было увидеть только на святках. В Сибири, как рассказывали местные жители, святочные персонажи принимали иногда вид языческих божков местных народов:

Было однажды, по поверью пичужан, <...> – сообщает А. А. Макаренко, – что на вечеринку, затянувшуюся далеко за полночь, прибежали черти в виде маленьких людей на конских ногах, в «голых парках» (тунгусская одежда), с острыми головами и разогнали вечеринку⁶⁸.

Отношения человека с «нечистой силой», напряженные в любое время, на святках, таким образом, еще более обострились. Поэтому считалось, что во время святочных вечеров человеку следовало быть особенно бдительным. Многочисленные народные рассказы о встрече с

⁶⁴ О том, как на святках «причудливо переплетаются языческие верования с христианскими», см.: *Копаневич И. К.* Рождественские святки и сопровождающие их народные игры и развлечения в Псковской губернии. Псков, 1896. С. 3; *Сумцов Н. Ф.* Научное изучение колядок и щедривок // Киевская старина. 1886. Т. 14. Февраль. С. 237–266.

⁶⁵ *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 321. На святках, как писал А. А. Коринфский, «ходит-гуляет ... нечистая сила, всяким оборотнем прикидывается, в избу попасть норовит на пагубу святошничавшему народу православному» (*Коринфский А. А.* Народная Русь: Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. М., 1900. С. 121–122).

⁶⁶ *Макаренко А. А.* Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. С. 47; Н. С. Преображенский пишет, что, по верованиям крестьян Вологодской губернии, чертям «до Крещенья дается полная свобода сколько угодно куролесить на земле и смущать православных» (*Преображенский Н.* Баня, игрище, слушанье и шестое января // Современник. 1864. Т. 10. С. 518; ср. также: *Бернштам Т. А.* Традиционный праздничный календарь в Поморье во второй половине XIX – начале XX в. // Этнографические исследования Северо-Запада СССР. Л., 1977. С. 88–115.

⁶⁷ Ср.: *Рязановский Ф. А.* Демонология в древнерусской литературе. М., 1915. С. 53–69.

⁶⁸ *Макаренко А. А.* Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. С. 48; см. также: *Толстой Н. И.* Из заметок по славянской демонологии: 2. Каков облик дьявольский // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. (К 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского). М., 1976. С. 302; *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 84.

«нечистой силой» часто бывают приурочены к святкам, и поэтому мотив «нечистой силы» стал в них самым распространенным.

Во-вторых, святки, расположенные на рубеже старого и нового времени, были периодом, когда люди испытывали особенно острое желание узнать свою судьбу. Получить сведения о будущем можно было с помощью гаданий, которые и стали одной из самых характерных особенностей святочного поведения. Гадание представляет собою действие по узнаванию будущего в процессе совершения определенных магических операций. Христианская церковь сурово осуждала гадания, считая их греховными и полагая, что они осуществляются с помощью «нечистой силы», на контакт с которой человек идет сознательно, предварительно лишив себя оберегов (креста, пояса, иконы и т. п.) и выбрав для этого самое опасное время суток (ночь)⁶⁹.

Что же касается до того взгляда, – писал в 1902 году В. И. Ивановский, – будто в гаданиях, по крайней мере, в большей части их, действует «нечистая сила», то <...> взгляд этот и поныне держится крепко⁷⁰.

Особенно верными считались гадания в Васильев вечер и в Крещенский сочельник⁷¹. Полагалось также, что коллективные гадания, в которых участвовало несколько человек, менее опасны. Однако и в этом случае, гадая, например, на кладбищах, издавна считавшихся «точками соприкосновения с иным миром»⁷², на перекрестках дорог или около водоемов, бывших, согласно народным поверьям, местами скопления чертей, необходимо было «очертиться», обведя вокруг себя круг каким-либо магическим предметом, чаще всего – «Васильевским огарком» (остатком обожженной в Васильев вечер лучины⁷³). Гадальщикам, не обезопасившим себя таким образом, грозила опасность. В народе рассказывалась история о том, как однажды девушки, гадая на перекрестке, не очертились, в результате чего «сам сатана вышел из лесу» и чуть не погубил их⁷⁴. Увиденные на святках сны считались пророческими и воспринимались как одна из возможных форм узнавания будущего⁷⁵. Следствием этой особенности святочного времени стало то, что мотивы гадания и святочного сна, а также неразрывно связанная с ними тема судьбы обычно играли в святочных текстах исключительно важную роль.

В-третьих, святки были временем сборов, вечеринок, «бесед», «игриш», в которых принимала участие преимущественно молодежь⁷⁶. Участники этих сборищ пели, плясали, играли в традиционные игры (в свадьбу, похороны, кузнеца, шествие с «козой», вождение «кобылки», «медведя» и пр.⁷⁷), которые первоначально имели магический смысл, способствуя, как считалось, плодородию земли, людей и скота. Церковь осуждала такие сборища молодежи, считая их греховными и заслуживающими божьей кары. Со временем, однако, все эти праздничные

⁶⁹ Способов святочных гаданий существует великое множество; наиболее полные описания их даны в следующих исследованиях: Балов А., Дерунов С., Ильинский Я. Очерки Пошехонья // Этнографическое обозрение. 1898. № 4. С. 69–92; Неклепаев И. Я. Поверья и обычаи Сургутского края // Записки Западно-Сибирского Отделения РГО. 1903. Кн. 30. С. 29–230; Копаневич И. К. Рождественские святки и сопровождающие их народные игры и развлечения в Псковской губернии. Псков, 1896; Смирнов В. Народные гаданья Костромского края. Кострома, 1927.

⁷⁰ Ивановский В. И. Святочные обычаи. «Ряженье» и «гаданье» в Вошажниковской волости Ростовского уезда Ярославской губернии. М., 1902. С. 24.

⁷¹ См.: Виноградов Г. С. Материалы для народного календаря русского старожилго населения Сибири. С. 4.

⁷² Байбуриш А. К. К семиотике кладбища у восточных славян // Семиотика культуры. Архангельск, 1988. С. 25.

⁷³ Святочную историю о гадании «на ростани» см.: РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 762. Л. 11.

⁷⁴ Преображенский Н. Баня, игрище, слушанье и шестое января. С. 519.

⁷⁵ См. об этом: Балов А. Сон и сновидения в народных верованиях // Живая старина. 1891. № 4. С. 208–213.

⁷⁶ См.: Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 215.

⁷⁷ См. для примера недавнюю исключительно ценную публикацию, в которой дается описание ста тринадцати святочных игр: Альбицкий В. А., Шумов К. Э. Святочные игры Камско-Вишерского междуречья // Проблемы текстологии фольклора. Т. 26: Русский фольклор. Л., 1991. С. 171–188.

ритуальные действия превратились в простое развлечение, забаву. По многочисленным указаниям этнографов, святочные посиделки всегда отличались «максимальным накалом праздничного веселья»⁷⁸. Веселье, смех, озорство, исконно свойственные этому празднику, отмечавшемуся в начале нового годового цикла, объясняются стремлением человека воздействовать на будущее – дать наступающему времени инерцию начала, в соответствии с пословицей – «как начал, так и кончил». Считалось, что чем веселее человек встречает новый год, тем благополучнее год будет. Разумеется, эта сторона святочного веселья далеко не всегда осознавалась. Народ обычно веселился, попросту удовлетворяя природную потребность человека в смехе и шутке. Согласно этой особенности святочного времени, действие многих святочных текстов разворачивается в обстановке *святочной вечеринки*, а тема комического (смеха, шутки, розыгрыша и т. п.) становится одной из ведущих.

В-четвертых, отличительной чертой святочного поведения считалось ряженье. Об этом широко распространенном обычае пишут многие этнографы⁷⁹. Первоначально костюмы, в которые рядились святошники («нарядчики», «окрутники»⁸⁰, «хухляки»⁸¹), равно как и все святочные игры, отражали стремление воздействовать на будущий урожай: обычно переряживались в животных и птиц, образы которых символизировали плодородие (козу, быка, коня, медведя, курицу, журавля). Набор святочных масок отражал древнейшие представления о содержании самого праздника, о чем пишет В. Я. Пропп, подробно комментируя различные типы переряживания⁸². Со временем ряженье превратилось в простую забаву, и целью его стало нарядиться так, чтобы было смешно и незнакомо. Юноши рядились девушками и наоборот, молодые рядились стариками и старухами, одевались в костюмы солдат, офицеров, кузнецов, цыган, турок и т. п., меняя при этом свой пол, возраст, профессию, социальный статус. Впрочем, в этом святочном маскараде участвовала не вся молодежь: юношам и девушкам из семей со строгим религиозным поведением рядиться запрещалось. Некоторые наиболее смелые и отчаянные парни наряжались покойником или чертом, что не только считалось большим грехом, но и таило в себе опасность, так как, согласно распространенным верованиям, «нечистая сила» могла за это жестоко отомстить человеку. В народе рассказывалась история о том, как

один парень, надевавший на святках саван, был утащен покойником в болото и отдан во власть дьявола. Дьявол долго бил парня дубиной, заставляя снять с себя крест и бросить в болото. Однако несчастный, несмотря на жесточайшие мучения, все-таки не покорился и креста не снял, чем и спасся от смерти, отделавшись только тяжкими увечьями⁸³.

Мотив *ряженья*, отражая специфическую черту поведения в течение праздников зимнего календарного цикла, часто используется в святочных текстах.

И наконец, в-пятых, святки были временем, особенно напряженным в матримониальном отношении: святочные игрища являлись местом знакомства, выбора невест и сближения молодых людей, а гадания, столь характерные именно для этого времени года, предоставляли молодежи возможность увидеть своих суженых и узнать их характерные черты⁸⁴. Матримони-

⁷⁸ Громько М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 243.

⁷⁹ См., например: Громько М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. С. 244; Пропп В. Я. Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963. С. 110–119.

⁸⁰ См.: Якушкин П. Путевые письма из Новгородской и Псковской губерний. СПб., 1860. С. 91.

⁸¹ См.: Северные народные драмы. СПб., 1911. С. IX.

⁸² См.: Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. С. 110–118; «Наряжались животными и птицами, бытовыми типами и персонажами социальной сатиры, цыганами, свадебными чинами, стариками и старухами, скаморохами, калеками, разбойниками и полицейскими, женщины – мужчинами, а мужчины – женщинами и пр.» (Громько М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. С. 245).

⁸³ Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 302.

⁸⁴ См.: Вишгородова Л. Н. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (Западно-восточ-

альная сущность характеризует и большинство святочных игр: по словам Ф. Ф. Болонева, «все игры на святках очень целенаправленны. Они приводят к выбору жениха или невесты и носят свадебный характер»⁸⁵. Отсюда и происхождение *матримониальной* темы в текстах святочного содержания.

Все перечисленные особенности святочного времени объясняются сгущенной, предельно концентрированной атмосферой, таящей в себе смертельную опасность и одновременно с этим провоцирующей человека идти на риск и пускаться в безудержный разгул.

Устные святочные истории (святочные былички) рассказывались обычно зимними праздничными вечерами и, как правило, были посвящены тем критическим ситуациям, в которых оказывался в это время человек, встретившийся с «нечистой силой»⁸⁶. Согласно этим историям, ее вредоносность проявлялась тогда, когда человек забывал выработанные многими поколениями правила поведения. Утратив бдительность, он неосторожным поступком компрометировал себя в глазах «нечистой силы», тем самым подвергаясь опасности, а нередко – и обрекая себя на гибель. За проявленное малодушие, незнание, безрассудную шалость он расплачивался жизнью, здоровьем, утратой близких. Такова, например, история о девушке, которая на святочной вечеринке, не перекрестясь, посмотрела в окошко на улицу и, увидев там знакомого «близкого молодца», «приникла к стеклу», а он поцеловал ее. Поскольку облик «знакомого молодца» принял на себя «Звонкоський» (так называли в тех краях лешего), девушка была жестоко наказана за неосторожность – она тут же сошла с ума⁸⁷.

Спасти человека, оказавшегося в опасном положении, мог или покровитель (ангел), или опытный и любящий защитник (мать, крестная). Так, например, в быличке «О добрых духах» рассказывается о том, как ангел голосом матери предупредил девушек об опасности, позвав их домой со святочной вечеринки. Девушки избежали гибели только потому, что послушались матери, в то время как дом, в котором проходила вечеринка, вместе со всеми ее участниками «с шумом и треском провалился в землю»⁸⁸. В быличке «Как материна рубашка девку спасла» повешенная сушиться материнская рубашка отвлекла «нечистого» от гадающей под Новый год «девки», ведя с ним разговор до тех пор, пока не запел петух, после чего «нечистый» исчез⁸⁹.

В некоторых устных святочных рассказах человек случайно встречается с «нечистой силой» на дороге, в лесу, на кладбище – вообще в каком-либо «чужом» пространстве. Таковы, например, былички о встречах с лешим «Звонкоським», в одной из которых повествуется о том, как мужик, рубивший дрова «в глухом острову» и заночевавший в лесной избушке, вдруг услышал проехавшие мимо него сани с лешим, что его до смерти перепугало⁹⁰. В быличке «Как черт посадил мужика под выскирь» «нечистый» прикидывается приятелем крестьянина и заводит его в лесную избушку, оказавшуюся выскирем (пещеркой под корнями вывороченного бурей дерева), где он чуть не замерз⁹¹.

нославянские параллели) // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М., 1981. С. 13–43.

⁸⁵ Болонев Ф. Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX – начало XX века). Новосибирск, 1978. С. 56.

⁸⁶ См.: Громыко М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. С. 224; ср.: Дилакторский П. А. Святочные шалости в Пельшемской волости Кадниковского уезда Вологодской губернии // Этнографическое обозрение. 1898. № 4. С. 133–135.

⁸⁷ Новожилов А. Деревенские «биседы» (Хотеновская волость, Константиновский уезд, Новгородская губерния) // Живая старина. 1909. Вып. 1. С. 68.

⁸⁸ См.: РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 159. Л. 20–21; ср.: Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987. С. 98.

⁸⁹ К. <Дилакторский П. А. ?> Как материна рубашка девку спасла // Живая старина. 1907. Вып. 2. Отд. 5. С. 15–16; о функции матери как покровительницы и защитницы в фольклоре см.: Невская Л. Г. Мать [курсив Л. Н.] в погребальном фольклоре // Балто-славянские исследования. 1982. М., 1983. С. 197–205.

⁹⁰ См.: Новожилов А. Деревенские «биседы». С. 68.

⁹¹ См.: РО ИРЛИ. Колл. 168. П. 2. № 33. Л. 13–13 об.

Особенно были распространены рассказы о встрече с «нечистой силой» во время святочных гаданий в «опасных» местах – неосвященной избе, бане, овине и т. п. Примером может послужить быличка о полуразвалившейся печи, перепугавшей гадальщиц тем, что она начала раскаляться и издавать какие-то «особенные могильные звуки»⁹². Другая святочная история повествует о том, как девушки, пришедшие святочным вечером погадать «в полуразвалившуюся пустую нежилую избу», встретились с «отвратительного вида уродом», букой, загадавшим им загадки, которые они не в силах были отгадать⁹³. Девушек спасает ответивший на все вопросы пятилетний мальчик, пришедший вслед за ними⁹⁴. Примером былички о встрече со специфическими святочными персонажами может послужить история о гадании девушек в бане, где на них напали святочницы. Эти сезонные бесы, появляющиеся только на святках, «некрасивы, с ног до головы покрыты волосами, говорить не могут, только поют без слов и пляшут». Святочницы считаются очень опасными, так как «длинными ногтями они отколупывают куски мяса и часто заколупывают до смерти». Перепуганные девушки бросились вон из бани, а святочницы побежали за ними вслед, отрывая от них куски мяса. Одна из гадальщиц, вспомнив об особом пристрастии святочниц к бусам, отвлекла их, сорвав с себя бусы и рассыпав их по земле⁹⁵. Широко был распространен сюжет о девушке, святочной ночью побежавшей на спор на колокольню «созвонить». Слезая оттуда, она, встретив сидящего на лестнице старичка, сорвала с него колпачок, за которым он начал приходить каждую ночь и в конце концов погубил ее⁹⁶.

В устных святочных рассказах встреча с «нечистой силой» часто происходит на игрищах. Рассказывалась, например, история о том, как черти в облике молодых людей явились на вечеринку (в некоторых местах таких оборотней называли «волоколаками»⁹⁷); ничего не подозревавшие девушки веселились и танцевали с ними в течение всей ночи, а утром одни из них были найдены подвешенными к потолку, другие же распятыми⁹⁸. В ряде текстов с аналогичным сюжетом черти разрывают девушек на части, срывают с них кожу или вешают на крюк⁹⁹. Изменившую свой облик «нечистую силу» по некоторым характерным признакам (наличию хвоста, копыт, вываливающихся кишок, необыкновенно высокому росту, большим зубам и т. д.) узнают участники игрищ, чаще всего – дети. В записях В. Я. Брюсова, сделанных им около Устюжны, на святках «нечистая сила» проносится «на хороших конях» в виде «наряженных кавалеров»¹⁰⁰. В. Н. Перетц приводит рассказ о том, «как враг над человеком шутил»: на «святочной посадке» один парень решил испробовать «как люди давятся»; он накинул на себя петлю, и в тот же самый момент в образе станового явился сатана, который навел «на людей мороку» и отвлек от парня присутствовавших на вечеринке людей. Никто не успел вынуть его из петли, и он задушился насмерть¹⁰¹.

⁹² РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 407. Л. 14–15.

⁹³ А. В. Терещенко пишет о буке: «У буки лицо в саже, голова с рогами, уши обернуты лохмотьями, руки из соломы, ноги толстые и кривые, тело обвивалось чем-нибудь косматым» (Терещенко А. В. Быт русского народа. Т. 7. С. 167).

⁹⁴ РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 407. Л. 78; ср. с быличкой, в которой парни, спрятавшись на месте девичьего гадания, отгадывают загадки беса и этим спасают девушек: Сборник великорусских сказок архива Русского географического общества // Записки Русского географического общества. Т. 44. По отдел. этнографии. Вып. 1. 1917. С. 393.

⁹⁵ См.: РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 453. Л. 31; о святочницах см.: Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. С. 84.

⁹⁶ См.: РО ИРЛИ. Колл. 66. П. 1. № 14. Л. 30; ср. с вариантом: РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 159. Л. 2–4.

⁹⁷ Ср.: «Волоколаки принимают вид парней во время святков. Волоколаки только пугают девушек, но чтобы заедать последних до смерти, таких случаев не встречается» (РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 31. Л. 6).

⁹⁸ См.: П. И. <Иванов П. В.> Из области малорусских легенд // Этнографическое обозрение. 1894. № 2. С. 92–93; Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. С. 100–101.

⁹⁹ См.: Новожилов А. Деревенские «биседы». С. 60; Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. С. 100–101.

¹⁰⁰ Брюсов В. Я. Рассказы Маши с реки Мологи, под городом Устюжна. С. 83.

¹⁰¹ Перетц В. Н. Деревня Будагоща и ее предания. 1894. Вып. 1. С. 2–18.

Самыми распространенными были рассказы о встрече с «нечистой силой» во время святочных гаданий. Решившись на гадание, особенно на одиночное гадание в полночь, считавшееся наиболее опасным, герои таких рассказов (главным образом девушки) сознательно вызывают «нечистую силу» с целью получить от нее сведения о своем будущем. Такие истории чаще всего заканчиваются трагически, так как «нечистый» не любит, чтобы его зря беспокоили, и если является на вызов, требует за это крупную плату, и горе той гадалщице, которая или забудет Васильевский огарок, или не сумеет вовремя расчеркнуться. Нередко рассказывались случаи, когда смелые, но нерасторопные девушки платили жизнью за свое любопытство: их находили задушенными¹⁰².

В литературных произведениях XVIII и XIX веков, изображающих святочные вечеринки в русской деревне, порой встречаются пересказы святочных быличек, достаточно близкие к оригиналу. Так, например, И. И. Панаев, описывая святки своего усадебного детства, отмечает, что в это время

рассказывался обыкновенно анекдот, как одна деревенская барышня захотела увидеть в зеркале своего суженого и как все необходимое для гаданья приготовила тихонько от всех в бане; она отправилась туда в полночь одна, стала смотреть в зеркало и, вместо суженого, увидела себя в гробу, упала без чувств и утром найдена была мертвою. Кто передал о том, что видела барышня в зеркале, если она была найдена мертвою? Этот простой вопрос никому не приходил в голову, но в истине анекдота никто и не думал сомневаться¹⁰³.

Былички о сбывшихся результатах гаданий обычно просты – называется способ гадания, полученный ответ и его подтверждение в жизни гадалщика: «Была девка, так гадала. На святки. Обязательно ночью и в бане. Ей является парень в белой рубахе, а потом явился женихом»¹⁰⁴. Несколько подробнее быличка о том, как под Новый год одна деревенская семья гадала «с ложками». Способ этого довольно редкого гадания состоит в следующем:

В кадку с водой кладут ложки по числу семейников, заметив, которая чья. <...> Утром смотрят, и если все ложки в гряде, то в течение года никто в семействе не умрет, а если одна чья-либо отстала, то этот член семьи непременно в этот год умрет.

После проведенного гадания, как рассказывается в быличке, умирает, «не дожив до Николы», двенадцатилетняя девочка, ложка которой «оказалась плавающей особо от общей кучи»¹⁰⁵. Точно так же подтвердился результат гадания и в быличке о гадании с соломой: «Выкидывают в потолок горсть соломинок и сколько пристанет к потолку, столь велика будет и семья, в которую отдадут». У рассказчицы этой истории прилипло к потолку десять соломинок, и в том же году ее выдали замуж в семью, состоящую из десяти человек: «Так и сбылось, – говорила она. – После Крещенья подъехал Еграф, стал свататься да и сосватались, и вышла я одиннадцатая в семью»¹⁰⁶.

Некоторые рассказы о святочных гаданиях представляют собой более сложное сюжетное повествование. Такова, например, быличка о девушке, которую пришедший к ней «на ужин» «красивый мужчина» увез «в невидимую тайную деревню», где она некоторое время жила «в

¹⁰² Неклепаев И. Я. Поверья и обычаи Сургутского края. С. 129.

¹⁰³ Панаев И. И. Прошедшее и настоящее (Святки двадцать пять лет назад и теперь) // Панаев И. И. Собр. соч. М., 1912. Т. 5. С. 18.

¹⁰⁴ Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. С. 294.

¹⁰⁵ РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 149. Л. 22–22 об.; Чудо Рождественской ночи: Святочные рассказы. СПб., 1993. С. 45.

¹⁰⁶ РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 149. Л. 23–23 об.; Чудо Рождественской ночи. С. 45; о редком способе гадания с соломой см.: Куликовский Г. И. Беседные складчины и сыпчины Обонежья // Этнографическое обозрение. 1889. № 1. С. 106–114; Ивановский В. И. Святочные обычаи. С. 16.

довольстве и богатстве». Однако от тоски по родным гадальщица заболела. Спасла ее крестная, которая, придя к ней, надела на нее снятый перед гаданием крестик, после чего «муж» сразу же «весь почернел, загоготал, забил в ладоши – и все исчезло», а гадальщица с крестной, очутившись среди пустого поля, благополучно вернулись домой¹⁰⁷.

Матримониальная тематика чаще всего встречается в святочных быличках с мотивом вывораживания суженого. Примеры этому многочисленны. Одним из самых распространенных представляется сюжет о предмете (пуговице, отрезанном лоскуте, сабле, ноже, кольце), оставленном явившимся «на ужин» «суженым» или захваченном у него гадальщицей¹⁰⁸. Однако бытуют и другие сюжеты, как, например, быличка о годовалой девочке, проклятой ее отцом-священником в день Рождества за то, что она помочилась на святой крест. Через двадцать лет, по истечении срока заклятия, дочка священника возвращается из «чертова болота» обратно в деревню и на святках сама выбирает себе жениха¹⁰⁹.

В святочных быличках о снах или загадывании на сон «суженый» иногда является к гадальщице как бы наяву, когда граница между сном и явью утрачивается, расчесывает ей волосы, просит напиться «из колодца» или увозит ее. В качестве примера приведу фрагмент из рассказа о «загадывании на сон»:

Вот стала я ложиться спать, положила гребенку под головашки и сказала: «Суженый-ряженный, приходи ко мне, мою косу расчесать». Сказавши так-то, взяла я и легла спать, как водится, не крестясь и не помолившись Богу. И только это я, милые мои, заснула, как слышу, ползет кто-то ко мне под головашки, вынимает гребенку и подходит ко мне: сдернул с меня дерюгу, поднял, посадил на кровати, сорвал с моей головы платок и давай меня гребенкой расчесывать»¹¹⁰.

Иногда в быличке приводится сюжет святочного сновидения, как, например, в «Светлане» Жуковского или в пятой главе «Евгения Онегина».

Такова тематика наиболее распространенных в устной традиции святочных рассказов-быличек. Все эти тексты серьезные, зачастую драматичны и даже трагичны – не зря их называют в народе «страшными историями». Атмосферу, в которой они рассказываются, и реакцию на них экзальтированных, взволнованных только что пережитыми гаданиями, ряженьем и играми слушателей изобразил Л. Н. Толстой в романе «Война и мир»:

– Расскажите, как это было с барышней? – сказала вторая Мелюкова.
– Да вот так-то, пошла одна барышня, – сказала старая девушка, – взяла петуха, два прибора – как следует, села. Посидела, только слышит вдруг, едет... с колокольцами, с бубенцами, подъехали сани; слышит, идет. Входит совсем в образе человеческом, как есть офицер, пришел и сел с ней за прибор.
– А! А!.. – закричала Наташа, с ужасом выкатывая глаза.
– Да как же он, так и говорит?
– Да, как человек, все как должно быть, и стал, и стал уговаривать, а ей бы надо занять его разговором до петухов; а она заробела; только заробела и закрылась руками. Он ее и подхватил. Хорошо, что тут девушки прибежали...

¹⁰⁷ РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 493. Л. 27; Чудо Рождественской ночи. С. 51–52.

¹⁰⁸ См.: Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. С. 102–103; Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. С. 177. Указатель; см. также: Чудо Рождественской ночи. С. 46–47.

¹⁰⁹ См.: Сравнительный указатель сюжетов: Восточно-славянская сказка. Л., 1979. С. 205. 813А – АА*, 813А; РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 159. Л. 16–19; см. также: Чудо Рождественской ночи. С. 47–50; ср. с записанным Пушкиным народным святочным рассказом о проклятой родителями девочке: Рукою Пушкина. М.; Л., 1935. С. 413.

¹¹⁰ Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 291; ср.: РЭМ. Ф. 7. Д. 141. Л. 3.

– Ну, что пугать их! – сказала Пелагея Даниловна¹¹¹.

Благополучный конец этой истории несомненно выдуман самой рассказчицей, не пожелавшей совсем запугивать своих впечатлительных слушательниц. Обычно такие рассказы имели трагический финал.

Но в устной традиции встречаются и рассказы, рассчитанные на смех. Обычно они представляют собой истории о розыгрышах, которые устраивают над гадальщицами молодые люди. На святках между участниками праздничного действия наблюдалось строгое распределение ролей по возрастному, половому и социальному признакам. Так, молодежь по преимуществу играла, рядилась и гадала, старики беседовали между собою, делились с молодыми опытом по устройству праздничного действия и рассказывали святочные истории, женщины-распорядительницы устраивали гадания и игры, малые дети наблюдали с печи за происходящим, обретая опыт в «святочных» делах. В помещичьих усадьбах барыни и барышни обычно сами не гадали – на них «загадывали» дворовые девушки (см., например, в пятой главе «Евгения Онегина»: «Служанки со всего двора / Про барышень своих гадали / И им сулили каждый год / Мужьев военных и поход»)¹¹². Если «завораживались» в подавляющем большинстве девушки, то парни играли роль «суженых»: они нередко разыгрывали гадальщиц, изображая «нечистую силу», чем всерьез их пугали (см., например, в рассказе Ф. Д. Нефедова «Чудная ночь»¹¹³). В некоторых рассказах парни, спрятавшись в месте девичьих гаданий с целью напугать девушек, спасают их, отгадав загаданные чертом загадки¹¹⁴. К историям о розыгрышах относится, например, рассказ о том, как один крестьянин, сыграв роль «нечистого», до смерти напугал гадавших у овина поповских дочерей¹¹⁵. В. П. Зиновьев пишет о таких рассказах:

Довольно интересен факт образования реалистических устных рассказов (часто анекдотического характера) на материале тех же быличек. Такие рассказы исследователи условно называли «псевдобыличками» или «квазибыличками»¹¹⁶.

Их цель – насмешка над верой в «нечистую силу» и в гадания. Но вместе с тем такие тексты не столько ставят под сомнение истинность быличек, претендующих на безусловное доверие к рассказу о встрече с «нечистой силой» и носящих характер свидетельского показания, сколько помогают слушателям хоть в какой-то степени снять нервное напряжение и приводят к разрядке атмосферы святочных вечеров.

Обязательной чертой устных святочных историй является их установка на достоверность: истинность происшествия и реальность сверхъестественных действующих лиц (ср. с высказываниями самих рассказчиков: «Это все настоящая правда, этой женщине можно верить. Она, когда рассказывала, так прямо плакала»¹¹⁷; «Таким обыкновенным рассказам не верить, так чему же верить? Прежде еще и не такие дела бывали; ух, только подумаешь, так кожу обдирает»¹¹⁸). В быличках, рассчитанных на веру в возможность встречи с «нечистой силой»,

¹¹¹ Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22 т. М., 1980. Т. 5. С. 296.

¹¹² На господ, действительно, часто гадала дворня, сообщавшая потом господам о результатах гаданий; см., например: Полонский Я. П. Старина и мое детство // Полонский Я. П. Соч. М., 1986. Т. 2. С. 376.

¹¹³ См.: Нефедов Ф. Святочные рассказы. М., 1895. С. 185–214; о распределении ролей на святках см.: Макаренко А. А. Новогодняя ворожба по деревням Енисейской губернии // Живая старина. 1901. Вып. 4. С. 123; Лотман Ю. М. Роман А. С. Пушкина «Евгений Онегин»: Комментарий. Л., 1980. С. 268–269.

¹¹⁴ См.: Сборник великорусских сказок архива Русского географического общества // Записки РГО. Вып. 1. 1917. Т. LXIV. С. 393.

¹¹⁵ См.: РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 141. Л. 3–3 об.; о гадании в овине см. также: РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 31. Л. 25–26.

¹¹⁶ Зиновьев В. П. Быличка как жанр фольклора и ее современные судьбы // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. С. 398.

¹¹⁷ Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. С. 272.

¹¹⁸ РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 200. Л. 1.

«принцип достоверности, – как пишет Б. Н. Путилов, – выступает как организующее эстетическое начало»¹¹⁹. Правда, постепенно время действия таких рассказов стало отодвигаться в прошлое: рассказчики начали говорить об утрате веры «в чертей» и о необходимости этой веры для того, чтобы встреча с ними действительно состоялась. Как сообщил один информант в 1908 году, «теперь уже не совершаются те „дива дивные“, какие наблюдались дедами»¹²⁰. А. Петропавловский писал по этому поводу: «Среди белорусов существует поверье, что на всю нечисть, которая раньше глумилась над беззащитным человеком, ныне наложено заклятие»¹²¹.

Установка былички на достоверность требует от рассказчика простейших приемов верификации: отсылки к собственному опыту, опыту свидетелей и участников события, указания точного места и времени происшествия или же простого утверждения того, что рассказанное – правда: «Говорят, что правда было все это»¹²²; «Вот ты не верил, а это дело тако... Быват»¹²³; «Это дядя Петя Чихирдин нам рассказывал»¹²⁴; «Это тоже Прасковья Михайловна рассказывала»¹²⁵.

Святочные былички, повествующие о приключениях самого рассказчика, по преимуществу заканчиваются относительно благополучно, хотя он и испытывает в результате общения с «нечистой силой» сильное эмоциональное потрясение. Трагический финал характерен для рассказов о событиях, случившихся не с самим рассказчиком, а с третьим лицом – родственником, знакомым, соседом, земляком и т. п. Такие истории нередко кончаются гибелью участника события – его душит, разрывает на части, сдирает с него кожу «нечистая сила», он сходит с ума, заболевает горячкой и т. д. и т. п.

Устные рассказы, бытовавшие на святках, передавались из уст в уста, из поколения в поколение. Как показывают записи восточносибирских быличек, опубликованные В. П. Зиновьевым, этот жанр устной словесности еще в 60-х годах нашего столетия функционировал почти в том же виде, что и в прошлом веке. В XIX веке через дворовых людей суеверные рассказы становились известными в дворянской среде, особенно среди детей, которые активнее и теснее общались с дворней и поэтому в гораздо большей степени, чем взрослые, находились под влиянием народных мифологических представлений. Воспоминания о них часто встречаются в мемуарной литературе¹²⁶. Психологическая потребность в слушании и создании аналогичных историй наблюдалась и среди образованных людей, тем более что этому общественному слою уже явно не хватало обычных в деревенской среде праздничных переживаний и эмоций. Частично эта потребность удовлетворялась приходом в помещичий дом ряженных и гаданиями, которые устраивали для дворянских барышень няни и мамушки – профессионалы этого дела¹²⁷.

Кроме того, в создании праздничного настроения немаловажную роль играли те истории, которые в изобилии рассказывались во время святочных вечеров. Порою на основе реальных происшествий, имевших место на святках в дворянской среде, рождались семейные святочные предания. В мемуарах чаще давалась не история (сюжетное святочное повествование), а кар-

¹¹⁹ Путилов Б. Н. Предисловие // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. С. 8.

¹²⁰ Петропавловский А. «Коляда» и «Купало» в Белоруссии // Этнографическое обозрение. 1908. № 1–2. С. 162.

¹²¹ Там же.

¹²² Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. С. 98.

¹²³ Там же. С. 286.

¹²⁴ Там же. С. 101.

¹²⁵ Там же.

¹²⁶ См., например: Панаев И. И. Прошедшее и настоящее (Святки двадцать пять лет назад и теперь). С. 18; Аксаков С. Т. Собр. соч.: В 5 т. М., 1966. Т. 2. С. 64–67.

¹²⁷ О святочных праздниках в дворянской усадьбе см.: Сухотина-Толстая Т. Л. Воспоминания. М., 1980. С. 34–36; Пассек Т. П. Из дальних лет: Воспоминания. М., 1963. Т. 1. С. 135–138 и многие другие.

тинка (очерк, зарисовка) из жизни дома, семьи, учебного заведения¹²⁸ или же описание того, что обычно бывало на святках, как, например, в воспоминаниях Т. А. Кузминской:

Приносили петуха, лили воск, пели свадебные песни, причем, пропев хором песню, вытаскивали из прикрытой чашки чье-либо кольцо. Песня же предвещала либо свадьбу, либо горе, либо дальний путь, смотря по словам ее¹²⁹.

Порою на этой основе возникали свои «святочные» семейные предания. Так, например, Т. П. Пассек, описывая святки своего детства, кстати вспоминает слышанный ею от отца «странный случай, бывший с его матерью», о том, как бабушка признала в пришедшем в ее дом «молодом человеке с умными черными глазами» того брүнета, которого она видела в зеркале, гадая «о судьбе своей любимой дочери Като». Этот молодой человек и стал вскоре ее зятем¹³⁰. Аналогичное семейное «святочное» предание о провидческом сне своей матери передает Т. А. Кузминская (событие, изображенное в нем, датируется 1841 годом):

Накануне Нового года девушки тихонько от барышни поставили ей под кровать глиняную чашку с водой, положив поверх ее дощечки, что изображало мостик. Это гаданье означало, что если видеть во сне своего суженого, то он должен провести ее по мостику.

Пятнадцатилетняя Любочка (мать Кузминской) увидела во сне, как по «узкой доске» она переходит к лечившему ее в это время врачу Андрею Евстафьевичу Берсу. Услышав от Любочки рассказ о сне,

горничные дружно засмеялись.

– Поздравляем вас, барышня, в этом году быть вам за Андреем Евстафьевичем, вот тогда увидите, – говорили они.

И действительно, не прошло и года, как состоялась свадьба.

Как видим, эти рассказы в основных своих чертах повторяют сюжеты святочных быличек. Однако если для рассказчиков быличек и их слушателей сбывшееся предсказание служило еще одним подтверждением истинности результатов гаданий, то образованные мемуаристы, как правило, объясняют предсказанное событие случайным совпадением или же психологическим воздействием на человека гадания и сна, результатом чего становилось повышенное внимание к явившемуся «суженому». Так, Кузминская пишет о своей матери:

С тех пор, как ни странно, рассказывала мне мать, она стала иначе думать об Андрее Евстафьевиче. Ее юными мечтами, как бы нечаянно, но властно овладел тот, кто провел ее во сне через мостик в ночь на Новый год¹³¹.

Устные святочные рассказы образованных кругов русского общества носили разнообразный характер – от бытовых и этнографических зарисовок до народных историй о «нечистой силе», которые переделывались в соответствии с образовательным уровнем слушающей публики. И уже отсюда, из семейного предания, они проникают в печать в обработанной литературной форме. Являясь в значительной мере сублимацией святочного поведения у таких людей, которые не имели возможности праздновать святки и которые начинали утрачивать

¹²⁸ См., например: *Фет А. А.* Воспоминания. М., 1983. С. 83; *Григорович Д. В.* Полн. собр. соч.: В 12 т. СПб., 1896. Т. 12. С. 225.

¹²⁹ *Кузминская Т. А.* Моя жизнь дома и в Ясной Поляне: Воспоминания. М., 1986. С. 49. Большая подборка воспоминаний о святках в русских дворянских семьях дана в кн.: *Арсеньев Н. С.* Из русской культурной и творческой традиции. London, 1992. С. 44 и сл.

¹³⁰ *Пассек Т. П.* Из дальних лет. Т. 1. С. 138.

¹³¹ *Кузминская Т. А.* Моя жизнь дома и в Ясной Поляне. С. 49.

или уже утратили знание святочной обрядности, такие рассказы свидетельствуют о переходе устных текстов в новую сферу культуры – письменную. Результатом этого процесса явилось возникновение жанра литературного святочного рассказа.

Литературный святочный рассказ возникает на основе фольклорного. История этой жанровой разновидности прослеживается в русской литературе на протяжении трех веков – от XVIII века и до настоящего времени, но окончательное становление и расцвет его наблюдается в последней четверти XIX века – в период активного роста и демократизации периодической печати и формирования так называемой «малой» прессы. Именно периодическая печать ввиду ее приуроченности к определенной дате становится, как уже отмечалось, основным поставщиком календарной продукции, и в том числе – святочного рассказа. Особый интерес представляют те тексты, в которых прослеживается связь с устными народными святочными историями, ибо они наглядно демонстрируют приемы усвоения литературой устной традиции и «олитературивания» фольклорных сюжетов. Какими же приемами пользуются авторы, ориентирующиеся на устный святочный рассказ?

Во-первых, литературный святочный рассказ гораздо больше фольклорного по объему. Удлинение текста вполне закономерно. Устный рассказ, в отличие от письменного, функционирует в естественных условиях: он рассказывается (а не читается) в той самой обстановке, в которой протекает его действие. Слушатели максимально приближены к тексту – они подают реплики по поводу услышанного, реагируют эмоционально и, что особенно важно, с ними уже случались или могут случиться аналогичные происшествия, во что они безусловно верят. Литературный святочный рассказ, напротив, явление искусственное: он существует в отрыве от атмосферы святочных вечеров и лишь более или менее правдоподобно имитирует ее. Поэтому в нем святочному сюжету часто предшествует воспроизведение обстановки «святочной беседы», один из участников которой рассказывает о происшествии на святках. Примеры тому многочисленны: в рассказе И. К. Кондратьева «Заезжий гость» («Развлечение», 1875) во время святочной пирушки деревенский писарь рассказывает о приходе на святочную вечеринку «окаянного», который «изволил пошутить» над его дедом и уморил его до смерти¹³²; в рассказе Н. П. Вагнера «Любка» («Новое время», 1882) «добрейший старичок Петр Нефедьич Трутков» в Рождественский сочельник у камина рассказывает о том, как богатый уральский помещик Турчинов во время праздника, устроенного на святках в Таврическом саду, видел провидческий сон¹³³.

Во-вторых, фольклорный святочный рассказ, адресованный непосредственно носителям народной традиции, обычно лишен пояснений чисто этнографического и бытового характера – он не разъясняет обстановку, обряды, способы гадания и прочие подробности, и без того известные слушателям. Описание механизма гадания поясняется лишь в тех случаях, когда производится запись рассказа фольклористом, и информант считает необходимым ввести его в курс дела. Так, например, в быличке о «гадании с ложками» вначале дается подробное описание этого довольно редкого способа, после чего передается сюжет¹³⁴; в быличке о «гадании с соломой» рассказчица также дает сначала описание способа гадания¹³⁵. Потребитель литературных святочных рассказов полностью или, по крайней мере, частично оторван от традиции народных праздников, и поэтому автор включает в свое повествование разъяснения бытового

¹³² * * *. <Кондратьев И. К.> Заезжий гость: Святочный рассказ // Развлечение. 1875. № 51. С. 403–407. См., например: Борисов И. А. Святочный рассказ // Русская мысль. 1885. № 12. С. 112–137; Ге Г. На Севере: Святочный рассказ // Север. 1888. № 52. С. 7–8, 10; Кузнецов-Тобольский. Роковая коврига: Святочная быль // Сибирский вестник. 1895. № 189. 30 декабря. С. 2; Жалудский А. А. Заколдованная хижина // Енисей. 1898. № 152. 25 декабря. С. 1–2; Барнаульский В. Памятный сочельник // Енисей. 1899. № 3. С. 2–3; Лебедев И. «Мольба». Из рассказов о рождественской ночи // Енисей. 1899. № 152. 25 декабря. С. 2–3.

¹³³ Кот-Мурлыка <Вагнер Н. П.>. Любка: Рождественский рассказ // Новое время. 1882. № 2454. 28 декабря. С. 2.

¹³⁴ См.: РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 149. Л. 22 об.

¹³⁵ Там же. Л. 23–23 об.

и чисто этнографического характера. Так, например, в рассказе И. А. Купчинского «Гаданье» («Газета Гатцука», 1880) сюжету предшествует подробное описание святочных гаданий в помещичьей усадьбе¹³⁶; в рассказе Ф. В. Домбровского «Гадание на погосте» («Родина», 1889) приводятся подробности празднования святок в Белоруссии¹³⁷; в рассказе «Замаскированный», вышедшем под псевдонимом «Некто» («Биржевые ведомости», 1886), по ходу сюжета описываются обрядовые блюда малороссийского рождественского ужина¹³⁸.

Тем самым литературные святочные рассказы, наряду с чисто развлекательной функцией, приобретают функцию познавательную, включая в себя детали и особенности святочного обряда и ритуала. Из них можно узнать, как праздновались святки на Украине и в Сибири, на Новой Земле и в Грузии, каковы святочные обряды вотяков, вогулов, пермяков и других народов¹³⁹. Святочные рассказы таят в себе большой и еще совсем не собранный материал, который может значительно обогатить данные по этнографии календарных праздников христианских народов России. Приуроченные к святкам рассказы, действие которых отнесено к давнему историческому прошлому, подробно описывают уже давно ушедшие из жизни святочные обычаи и особенности празднования святок в разных социальных слоях. Примером может послужить уже упоминавшийся рассказ Н. П. Вагнера «Любка», в котором детально описывается святочный маскарад екатерининского времени в Таврическом дворце.

В-третьих, авторы литературных святочных рассказов, ориентированных главным образом на традицию русской психологической прозы, обычно стремятся старательно обрисовать характер персонажей, их состояние, переживания, дать мотивировку их поступков и т. п. Там, где рассказчик ограничивается простой констатацией факта, допустим, указанием на чувство страха, охватившего героя, писатель изображает процесс возникновения, нарастания и предельного нагнетания этого чувства. В рассказе А. Н. Будищева «Ряженные» («Осколки», 1886) героя, идущего святочной ночью через лес, постепенно охватывает страх, достигший в конце концов такой степени, что знакомых ему людей он принимает за оборотней¹⁴⁰. В рассказе И. Н. Пономарева «Случай гаданья» («Родина», 1886) мальчик переживает ужасную ночь, случайно оказавшись наедине с покойником – телом только что умершего его друга¹⁴¹. В рассказе И. А. Купчинского «Гаданье» гадающая на своего жениха героиня, увидев неожиданно в зеркале его лицо, умирает от страха, при этом автор со всеми подробностями передает ее внутреннее состояние.

В-четвертых, фольклорные святочные рассказы, как правило, начинаются сразу же с описания святочного происшествия. Рассказчик вводит более или менее определенное наречие времени («раз», «как-то на святках», «в прошлом году на Рождестве», «давно это было» и т. п.) и тут же приступает к изложению собственно святочного сюжета. Литературный святочный рассказ почти всегда имеет пространную экспозицию, которая предваряет описание святочного случая: в рассказе А. Н. Будищева «Ряженные» вначале автор рассказывает о том, как его герои решили провести святочную ночь в гостях у лавочника Ерболызова, как жены прощаются с ними, направляясь к тетке на хутор и т. п., и только после этого повествует о «святочном происшествии». Иногда экспозиция вставляется внутрь рассказа, создавая сюжет детективного

¹³⁶ Купчинский И. Гаданье. Недавний случай // Газета Гатцука. 1880. № 1. 5 января. С. 10–15.

¹³⁷ Белорус Ф. <Домбровский Ф. В.> Гадание на погосте: Святочный рассказ // Родина. 1889. № 52. С. 1646–1654.

¹³⁸ Некто. Замаскированный: Святочный рассказ // Биржевые ведомости. 1886. № 352. 25 декабря. С. 1.

¹³⁹ См., например: Борисов И. А. Святочный рассказ // Русская мысль. 1885. № 12. С. 112–137; Ге Г. На Севере: Святочный рассказ // Север. 1888. № 52. С. 7–8, 10; Кузнецов-Тобольский. Роковая коврига: Святочная быль // Сибирский вестник. 1895. № 189. 30 декабря. С. 2; Жалудский А. А. Заколдованная хижина // Енисей. 1898. № 152. 25 декабря. С. 1–2; Барнаульский В. Памятный сочельник // Енисей. 1899. № 3. С. 2–3; Лебедев И. «Мольба». Из рассказов о рождественской ночи // Енисей. 1899. № 152. 25 декабря. С. 2–3.

¹⁴⁰ Будищев А. Н. Ряженные: Святочный рассказ // Осколки. 1886. № 5. С. 4.

¹⁴¹ Пономарев И. Случай гаданья // Родина. 1886. № 52. С. 1670–1674.

(как в рассказе Некто «Замаскированный») или же загадочно-психологического характера (как в рассказе К. С. Баранцевича «Гусарская сабля»¹⁴²).

Но гораздо более существенное отличие литературного святочного рассказа от фольклорного состоит в характере изображения и трактовке кульминационного святочного эпизода. Я уже отмечала, что устные святочные истории, за исключением историй о розыгрышах, рассчитаны на веру в возможность встречи с «нечистой силой». Установка на истинность происшествия и реальность действующих лиц – неременная черта таких историй. Русскому литературному святочному рассказу сверхъестественные коллизии не свойственны. Сюжет типа «Ночи перед Рождеством» Гоголя встречается достаточно редко. А вместе с тем именно сверхъестественное – главная тема таких рассказов. Однако то, что может показаться героям сверхъестественным, фантастичным, чаще всего получает вполне реальное объяснение. Конфликт строится не на столкновении человека с потусторонним злым миром, а на том сдвиге в сознании, который происходит в человеке, в силу определенных обстоятельств усомнившимся в своем неверии в потусторонний мир. И за это сомнение он платит здоровьем, как в рассказе И. Н. Пономарева «Случай гаданья», или жизнью, как в рассказе И. А. Купчинского «Гаданье». В основе литературных святочных рассказов такого типа лежит механизм псевдобыличек, но если в веселых устных историях девушек разыгрывают молодые люди, то в литературных рассказах злую шутку играет с ними сама судьба.

В юмористических святочных рассказах, столь характерных для «тонких» журналов второй половины XIX века, часто разрабатывается мотив встречи с «нечистой силой», образ которой возникает в сознании человека под влиянием алкоголя (ср. выражение «напиться до чертиков»). В таких рассказах фантастические элементы используются безудержно и, можно даже сказать, бесконтрольно, так как реалистическая их мотивировка оправдывает любую фантазмагорию. Так, например, в рассказе И. К. Кондратьева «Заезжий гость» приход «окаянного» на святочную вечеринку истолковывается как пьяный бред героя.

Различные приемы использования писателями фольклорных святочных историй я продемонстрирую на примере сюжета о предмете (кольце, сабле, ноже, пуговице и пр.), захваченном гадальщицей у пришедшего к ней «на ужин» «жениха-черта». Широкое бытование этого сюжета зафиксировано многими фольклористами¹⁴³. Иногда фольклорный текст включается в литературное произведение почти в неизменном виде в качестве истории, рассказанной одним из персонажей. Так, например, поступили Н. А. Полевой в рассказе «Дурочка» (1839)¹⁴⁴ и Ф. Д. Нефедов в рассказе «Чудная ночь»¹⁴⁵. В этих случаях рассказчики (у Полевого – героиня, склонная к вере в сверхъестественное, у Нефедова – крестьянская девушка) верят в безусловную истинность происшествия и дают ему традиционную народную трактовку. М. Д. Чулков в святочной истории, помещенной им в журнале «И то и сию» (1769), использует этот сюжет по-своему. Главные признаки святочного текста им сохранены: описывается событие, имевшее место на святках, и, будучи напечатанным в «святочном» номере журнала, он рассчитан на то, чтобы его читали именно на святках. Но Чулков одновременно с этим и обрабатывает традиционный сюжет. Из трагической истории, повествующей о гибельных последствиях неосторожного поведения во время святочных гаданий, под пером Чулкова быличка о захваченном предмете превращается в ироничное повествование автора, который и сам не верит в то, о чем он пишет, и своих читателей не пытается убедить в истинности изложенного (подробнее см.

¹⁴² Баранцевич К. С. Гусарская сабля: Рождественский рассказ // Всемирная иллюстрация. 1896. Рождественский номер. № 1456. С. 671–676.

¹⁴³ См., например: Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. Указатель. В1 1а; Зиновьев В. П. Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин // Локальные особенности русского фольклора Сибири. Новосибирск, 1985. В1 356 и др.

¹⁴⁴ См.: Полевой Н. А. Дурочка // Полевой Н. А. Избранные произведения и письма. Л., 1986. С. 472–474.

¹⁴⁵ См.: Нефедов Ф. Святочные рассказы. С. 210–211.

ниже). Рассказ К. С. Баранцевича «Гусарская сабля» (1896) оперирует тем же самым сюжетом. Как литературная обработка былички о гадалщице, приглашающей «суженого на ужин», текст Баранцевича весьма показателен. Его построение характерно для литературного святочного рассказа, адресованного горожанам-полуинтеллигентам с довольно непритязательным вкусом: вначале автор воспроизводит обстановку святочного вечера в городском доме – аналога деревенских посиделок и «бесед». Полковник, институтка, жеманная хозяйка дома и другие гости ведут типичный для подобной ситуации разговор – о гадании и вере в него. «Образованное» общество высказывает свой, «просвещенный», взгляд на гадание, в котором, по его мнению, немаловажную роль играет самогипноз. И в этой обстановке «святочной беседы» один из ее участников, полковник, вспоминает событие, случившееся на святках с одним его давним приятелем. Баранцевич обрабатывает сюжет былички почти до неузнаваемости – он то делится своими впечатлениями, то предоставляет слово герою повествования, которому невольно довелось сыграть роль «суженого», то стремится объяснить психологию героини. Девушка, которой в зеркале во время гадания явился гусар, полюбила его на всю жизнь. Волею случая герой женится на ней, но она, не признав в нем когда-то столь поразившего ее красавца-гусара, продолжала любить того, который оставил ей свою саблю и исчез. Обнаружив свято хранимую женой саблю, герой не отсекает ей голову, как это происходит в быличке, но постепенно, как бы освободившись от власти жены, охладевает к ней. «... Жестокая роль выпала на долю гусарской сабли!» – заключает рассказчик¹⁴⁶. Сюжет и узнаваем, и неузнаваем. В отличие от былички в нем нет ничего сверхъестественного, в нем гораздо сложнее и изощреннее фабула, он психологичен в духе прозы конца XIX века, но тем не менее это все тот же сюжет об оставленной у гадающей героини сабле явившегося к ней на зов «суженого».

В большинстве своем литературные святочные рассказы не обладают высокими художественными достоинствами. В развитии сюжета они используют давно уже отработанные приемы, их проблематика ограничена достаточно узким кругом жизненных проблем, сводящихся, как правило, к выяснению роли случая в жизни человека. Их язык, хотя он и претендует часто на воспроизведение живой разговорной речи, нередко убог и однообразен. Однако изучение таких рассказов крайне необходимо.

Во-первых, они непосредственно и зримо, ввиду обнаженности приемов, демонстрируют способы усвоения литературой фольклорных сюжетов. Уже являясь литературой, но продолжая при этом выполнять функцию фольклора, состоящую в воздействии на читателя всей атмосферой своего художественного мира, построенного на основе мифологических представлений, такие рассказы занимают промежуточное положение между устной и письменной традициями.

Во-вторых, такие рассказы и тысячи им подобных составляют тот литературный массив, который называется массовой беллетристикой. Они служили основным и постоянным «читивом» русского рядового читателя, который на них воспитывался и формировал свой художественный вкус. Игнорируя подобную литературную продукцию, нельзя понять психологию восприятия и художественные потребности грамотного, но еще не образованного русского читателя. Мы довольно хорошо знаем «большую» литературу – произведения крупных писателей, классиков XIX века, – но наши знания о ней останутся неполными до тех пор, пока мы не сможем представить себе тот фон, на котором большая литература существовала и на почве которого она нередко произрастала.

И наконец, в-третьих, святочные рассказы представляют собой образцы почти совсем не изученной календарной словесности – особого рода текстов, потребление которых приурочивается к определенному календарному времени, в течение которого только и оказывается возможным их, так сказать, терапевтическое воздействие на читателя.

¹⁴⁶ Чудо Рождественской ночи. С. 437.

Глава 2

Святочная словесность XVIII века

Святки в XVIII веке

Прежде чем охарактеризовать святочные произведения XVIII века, я остановлюсь на нескольких, на мой взгляд, наиболее важных моментах празднования святок и восприятия их в эту пору. Я не касаюсь здесь темы святок в Древней Руси, поскольку она была исчерпывающе раскрыта в обстоятельной работе Н. В. Поньрко, которая впервые продемонстрировала тесную связь народных святочных представлений с церковными рождественскими обрядами и службами, в частности – с обрядом пещного действия¹⁴⁷. Ее работа опровергла устойчивое мнение о том идеологическом разрыве, который существовал в Древней Руси между языческими народными святками и церковной рождественской обрядностью. В древний период русской истории как царь, так и православная церковь яростно боролись с языческими праздниками, регулярно выпуская тексты запретительного характера, как, например, грамота царя Алексея Михайловича о коляде 1648 года¹⁴⁸ или же указ патриарха Иоакима 1684 года, в котором говорится, что в навечерие Рождества Христова

мужи с женами и девки ходят по улицам и переулкам <...>. И преобразующаяся в неподобная от Бога создания, образ человеческий пренебрежительно, бесовское и кумирное личат, косматые, и иными бесовскими ухищренными содеянными образы на себя надеваяще, плясанными и прочими ухищренными православных Христиан прельщают...¹⁴⁹

Такое отношение церкви к народным святкам продержалось до XVIII века¹⁵⁰. Но царские и церковные указы, осуждающие и запрещающие «святочные беснования», издавались в ту же самую эпоху, когда «халдеи», участвующие в церковном чине пещного действия, который совершался за неделю до Рождества, «бегали ряжеными по городу в течение всех святок», напоминая святочных ряженых, а по существу – являясь ими¹⁵¹. Жизнь оказалась противоречивее и сложнее однозначных и категоричных указов. Осуждая устройство святочных игр, церковные деятели одновременно с этим совершали обряды, в основе которых лежали представления, во многом общие с народными языческими представлениями. Иногда же они не только не обличали ряженых, но даже принимали их в своих домах, как это делал однажды вологодский архиерей, о чем мы узнаем из жития одного из «ревнителей древлего благочестия» Ивана Неронова¹⁵².

¹⁴⁷ См.: *Поньрко Н. В.* Русские святки XVII века // *Текстология и поэтика русской литературы XI–XVII веков.* Л., 1977. С. 84–99 (ТОДРЛ. Т. 32); *Поньрко Н. В.* Святочный смех // *Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В.* Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 154–174.

¹⁴⁸ Грамота царя Алексея Михайловича о коляде // *Москвитянин.* 1843. № 1. С. 237–240; см. также: *Иванов П. И.* Описание государственного архива старых дел. М., 1850. С. 297; *Забелин И.* Домашний быт русских царей и цариц в XVI–XVII столетиях. М., 1862. Ч. 1. С. 309–311.

¹⁴⁹ Полное собрание законов Российской империи (1676–1688). СПб., 1830. Т. 2. № 1101. С. 647; см. также: *Б. п.* Святки // *Газета Гатцука.* 1885. № 1. 7 января. С. 9.

¹⁵⁰ См.: *Гальковский Н.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков, 1916; *Покровский Н. Н.* Документы XVIII века об отношении Синода к народным календарным обрядам // *Советская этнография.* 1981. № 5. С. 96–108; *Харузин Н.* К вопросу о борьбе Московского правительства с народными языческими обрядами и суевериями в первой половине XVIII в. // *Этнографическое обозрение.* 1897. № 1. С. 143–151.

¹⁵¹ *Поньрко Н. В.* Святочный смех. С. 158.

¹⁵² См.: *Материалы для истории раскола за первое время его существования.* М., 1875. Т. 1. С. 246.

Еще менее однозначным было отношение к святкам различных слоев населения XVIII века. С одной стороны, мы нередко встречаемся с такими документами, как опубликованное Н. Ф. Сумцовым доношение священника Харьковского уезда 1750 года, поданное им в духовное правление, в котором сообщается, как священник этот разогнал святочные «вечерницы», за что «молодцы и девки» его «бранили и поносили»¹⁵³. С другой стороны, деревня продолжала жить, как и прежде, по народному календарю. Согласно народной традиции в основном отмечали святки и поместные дворяне. В литературе много писалось о том разрыве между крестьянской и дворянской культурами, который четко обозначился к XVIII веку. Однако в действительности этот разрыв не был столь уж велик: поместные дворяне воспитывали своих детей с дворней, в среде которой народные обычаи и представления усваивались ими на всю жизнь. А. Н. Пыпин писал по этому поводу:

Учителя из дворовых, «дядьки» и няни старого времени <...> составляли всегдашнее посредствующее звено, через которое этнографические черты народной жизни целиком доходили до сословия, которое считают теперь «оторванным от народной жизни», может быть, делая ему этим слишком много чести¹⁵⁴.

Притом святки, как справедливо заметил Н. Н. Трубицын, «интересовали усадьбу, особенно молодежь, более и дольше, чем все другие забавы»¹⁵⁵. Так, например, А. Т. Болотов вспоминает, что его мать на святках обычно приглашала гостей:

Как наступило Рождество и святки, то не преминула мать моя созвать опять всех своих родных и знакомых. <...> Зятю моему оказывали они все отменное почтение, а как он любил повеселиться, то заводимы были всякие святочные игры и деревенские увеселения, и он гостями нашими был доволен¹⁵⁶.

«По старинному обыкновению» отмечались святки и в провинциальной мещанской среде, о чем свидетельствует хотя бы анонимная комедия 1774 года «Игрище о святках», где сестра богатого ремесленника Фетинья характеризуется следующим образом:

...она все подобные сему обряды за правило веры почитает и думает, коли кто в святки не наряжается, не слушает или не поет подблюдных песен, об масленице не катается, о святой неделе не скачет на доске или не катает яйцами, а в семик не завивает венков, тот недолго проживет на свете или по крайней мере будет несчастлив¹⁵⁷.

Однако уже с середины века некоторые просвещенные лица даже из среды провинциалов начинают относиться к святочным увеселениям пренебрежительно. Тот же Болотов, например, в отличие от своего зятя, называя их «зрелищем хотя самым вздорным и глупым, но для тамошних деревенских жителей смешным и приятным», писал:

¹⁵³ Сумцов Н. Ф. Досветки и посиделки // Киевская старина. 1886. Т. 14. С. 421–444; см. также: Б. п. Жалобы причетников на священника в 1802 году (Рассказы из архива) // Владимирские губернские ведомости. 1898. № 8, где приводится документ, в котором причетники жалуются на священника, принимавшего у себя «святошников». Святочные сборища осуждались духовенством еще и потому, что они рассматривались как «пробный брак» – «предварительное знакомство лиц, желающих соединиться супружеским союзом» (Сумцов Н. Ф. Досветки и посиделки. С. 438).

¹⁵⁴ Пыпин А. Н. История русской этнографии. СПб., 1890. Т. 1. С. 62.

¹⁵⁵ Трубицын Н. О народной поэзии в общественном и литературном обиходе первой трети XIX века. СПб., 1912. С. 21; см. также: Богословский М. Быт и нравы русского дворянства в первой половине XVIII века. М., 1904.

¹⁵⁶ Болотов А. Т. Записки. СПб., 1851. Т. 1. С. 142.

¹⁵⁷ Игрище о святках. Комедия в одном действии. СПб., 1774. Явл. 4; см. о ней: Берков П. Н. История русской комедии XVIII в. Л., 1977. С. 174–175.

Молодые люди переодеваются странным образом, надевают на лицо страшные хари, наряжаются в виде разных животных и делают разные нелепости грубые. После чего поют и пляшут, <...> пьют и едят¹⁵⁸.

Такое же ироническое отношение к святкам и святочным гаданиям проявляется и в опубликованных С. М. Любецким анонимных стихах конца XVIII века¹⁵⁹. Что же касается городской среды, особенно столичной, то здесь календарные обряды начинают постепенно забываться и уходить из быта. В упоминавшейся выше комедии «Игрище о святках» герои разделились на два лагеря в споре о том, стоит ли проводить в их доме святочное игрище. В ходе этого спора хозяин авторитетно заявляет: «Посмотри, бывают ли когда игрищи у знатных господ? В Питере также игрищи совсем из употребления вышли»¹⁶⁰.

Казалось бы, что при таком отношении святочные обряды должны были бы постепенно выродиться. Но неожиданно замечается обратный процесс их воскрешения, причем, что весьма показательно, он идет не снизу, а сверху – от высших кругов русского общества. В XVIII веке именно через царский двор празднование святок все более и более распространяется и даже становится модным в среде городской знати. О святочных увеселениях при дворе в Петровскую эпоху сохранилось множество документов¹⁶¹. Петр продолжал обычай славления, который был столь характерен для праздничного поведения Алексея Михайловича¹⁶², с тем лишь отличием, что он сам ездил ряженым и что свита у него была многочисленнее и пьянее, а «уклонявшихся от святочных потех били подчас для острастки плетьюми»¹⁶³. В. О. Ключевский так характеризует «шутовские» святочные процессии, организатором которых был сам Петр:

Бывало, на святках компания человек в 200 в Москве или Петербурге на нескольких десятках саней на всю ночь до утра пустится по городу «славить»; во главе процессии шутовской патриарх <...> за ним сломя голову скачут сани, битком набитые его сослужителями, с песнями и свистом¹⁶⁴.

Пушкин в «Истории Петра» также указывает на эту характерную черту царя:

Святки праздновались до 7 января. Петр одевал знатнейших бояр в старинные платья и водил их по разным домам *под разными именами* [курсив А. П.]. Их потчевали по обычаю вином и водкою и принуждали пьянствовать, а молодые любимцы приговаривали: пейте, пейте: старые обычаи лучше ведь новых¹⁶⁵.

Святочные потехи Петра связаны были и с его знаменитым «всешутейшим собором», который состоялся еще до поездки царя в Европу¹⁶⁶.

¹⁵⁸ Болотов А. Т. Записки. Т. 1. С. 177; большой материал о праздновании святок в XVIII веке собран в книге Н. Трубицына «О народной поэзии в общественном и литературном обиходе первой трети XIX века»; см. также: Семенова Л. Н. Очерки истории быта и культурной жизни России: Первая половина XVIII в. Л., 1982. С. 161–191.

¹⁵⁹ См.: Любецкий С. М. Старина Москвы и русского народа в историческом отношении с бытовой жизнью русских. М., 1872. С. 192–194.

¹⁶⁰ Игрище о святках. Явл. 11.

¹⁶¹ См. об этом: Харузин Н. К вопросу о борьбе Московского правительства с народными языческими обрядами и суевериями в половине XVIII века. С. 143–151.

¹⁶² См.: Б. н. Как встречали Рождество русские цари. Былое святочных вечеров. Рождество Христово у Санкт-Петербургских переселенцев // Владимирские губернские ведомости. 1897. № 1. С. 2.

¹⁶³ Б. н. Святки // Газета Гатцука. 1885. № 1. 7 января. С. 9–10; см. также: Б. н. Празднование Рождества русскими царями // Новое время. 1885. 25 декабря. С. 4–5.

¹⁶⁴ Ключевский В. О. Соч. М., 1958. Т. 4. С. 40; см. также: Туреев Б. Д. Русская арлекиада XVIII столетия // Живописная Россия. 1901. № 8. С. 124–125.

¹⁶⁵ Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. М., 1958. Т. 9. С. 11.

¹⁶⁶ Материал о «всешутейших соборах» Петра I представлен в книге Л. Н. Семеновой «Очерки истории быта и культурной жизни России» (С. 174–199).

С середины XVIII века при дворе возникает мода на все русское, результатом которой явилось ежегодное устройство святочных празднеств на манер народных игрищ¹⁶⁷. Императрица Елизавета Петровна весьма любила наряжаться и часто появлялась на святочных балах в мужском костюме, который, по свидетельствам очевидцев, очень ей шел:

Живая и веселая, но не спускавшая глаз с самой себя, <...> она любила производить впечатление, и, зная, что к ней особенно идет мужской костюм, она установила при дворе маскарады без масок, куда мужчины обязаны были приезжать в полном женском уборе, в обширных юбках, а дамы в мужском придворном платье¹⁶⁸.

Любила народные праздники и Екатерина II¹⁶⁹. Известный мемуарист XVIII века С. А. Порошин писал по поводу организации святочных празднеств во дворце в 1765 году:

Государыня изволила говорить, что уже месяц тому назад, как Государь Цесаревич давал знать Ее Величеству, что прошлого году о Рождестве в первый день ввечеру были у Ее Величества святочные игры, с тем намерением, чтобы и ныне тоже сделать и для того изволила усмехаясь говорить Великому князю, чтобы он после обеда кафтан изволил надеть получе, и был ввечеру к Ее Величеству на игрище¹⁷⁰.

Порою высказывалось мнение, что

при Екатерине II, а еще больше при Елизавете, празднование святок представляло еще много чисто народного, даже при дворе, где также рядились, играли в фанты и распевали святочные подблюдные песни¹⁷¹.

Однако это неверно. Организуемые во дворце святочные торжества были не столько продолжением народных традиций, сколько их вульгарной реконструкцией, отчего они неизбежно утрачивали свой первоначальный магический смысл и превращались в простую забаву. Это стремление сохранить и даже воскресить святочные народные традиции при дворе привело к искусственному и потому неизбежно комическому их воспроизведению. Вот как описывает Порошин святочный вечер во дворце, инициатором которого была сама императрица, большая энтузиастка русских простонародных обычаев и обрядов:

В аудиенц-комнате, где трон стоит, началась игра: сперва взявшись за ленту, все в круг стали, некоторые ходили по кругу и прочих по рукам били. Как эта игра кончилась, стали опять все в круг, без ленты, уже по двое один за другого: гоняли третьего. После сего золото хоронили; «заплетися плетень»

¹⁶⁷ Впрочем, «святочные забавы» устраивались и при Анне Иоанновне, что отразилось в романе И. И. Лажечникова «Ледяной дом», где «святочный» лейтмотив проходит через весь текст. См. также: *Шубинский С. Н.* Императрица Анна Ивановна: Придворный быт и забавы // Русская старина. 1873. Т. 7. С. 336–353.

¹⁶⁸ *Ключевский В. О.* Соч. Т. 4. С. 339; о святочных маскарадах при Елизавете см. также: *Михлевич В. О.* Исторические этюды о русской жизни. СПб., 1879. Т. 1. С. 162; современники отметили тот факт, что Елизавета умерла как раз на Рождество: «25 декабря, в день Рождества, Императрица Елизавета испустила дух; и таково было ощущение, произведенное этим событием в Петербурге, что несмотря на праздник, на всех лицах было выражение грусти и опасения» (Записки княгини Дашковой // Москвитянин. 1842. № 1. С. 11; ср.: *Дашкова Е.* Записки. 1743–1810. Л., 1985. С. 20–21).

¹⁶⁹ Сведений о праздничных забавах при дворе и народных зрелищах екатерининского времени дошло особенно много; см. об этом: *Сумароков.* Черты Екатерины Великой // Русский архив. 1870. С. 2076; *Дубровский Н.* Масляница. М., 1870. С. 37; *Любецкий С. М.* Старина Москвы и русского народа в историческом отношении с бытовою жизнью русских; *Шциряев Н.* Московский масляничный маскарад 1763 г. // Нива. 1895. № 5. С. 118–119. В организации маскарадов при дворе сказывался известный «либерализм» императрицы, которая приглашала на них и представителей низших сословий (купцов); см.: *Михлевич В. О.* Исторические этюды о русской жизни. Т. 1. С. 187.

¹⁷⁰ *Порошин С. А.* Записки, служащие к истории Его Императорского Высочества ... Павла Петровича. СПб., 1844. С. 547.

¹⁷¹ *Пыляев М. И.* Былое святочных вечеров // Новое время. 1896. № 7483. 25 декабря. С. 4–5.

пели; по-русски плясали; польский, минуэты и контрдансы танцевали. Ее величество во всех сих играх сама быть и по-русски плясать изволила¹⁷².

Приведенный фрагмент мемуаров Порошина показывает, что на таких дворцовых увеселениях перемешивались черты балов на европейский манер (где «польский, минуэты и контрдансы танцевали») и псевдонародных игр.

В этот же период двор, а затем и дома высшей знати перенимают с Запада традицию маскарардов, которые первоначально устраивались только на святках и Масленице, а потом постепенно начали распространяться на весь зимний сезон – от Николина дня до Великого поста. Конечно, в какой-то степени эти маскарады соотносились и с народным святочным ряженьем, ориентируясь на него, но, пожалуй, самой отличительной их чертой в XVIII веке было оригинальничанье – стремление выдумать как можно более экзотическую маску и поразить ею присутствующих. И дело даже не в том, что традиционные костюмы народных святочных ряжений здесь, как правило, не встречались, а в том, что на маскарадах отсутствовало то единство мира персонажей, которое всегда было специфической чертой святочного ряженья¹⁷³. Характеризуя святочные маскарады XVIII века, М. И. Пыляев пишет, что в это время их участники наряжались восковыми портретами, деревьями, кустарниками, пагодами, цветочными горшками и пр.¹⁷⁴

Мне не удалось установить, в каком году была основана традиция проведения 1 января в Зимнем дворце «балов с мужиками», о которой мемуаристы первой половины XIX века упоминают как о давней¹⁷⁵. П. И. Бартенев разъясняет, что это были балы,

на которых Государь и его семейство встречали Новый год со множеством народа, без различия чинов и сословий. Эти народные собрания бывали при нашем дворе испокон веку и прекратились, кажется, после польского мятежа 1831 г.¹⁷⁶

О них вспоминает в своих мемуарах В. А. Соллогуб:

Народный маскарад в царских чертогах повторялся, согласно преданию, каждое 1 января. К определенному часу весь дворец освещался, двери отпирались. Милости просим, кому угодно!¹⁷⁷

Устройство «балов с мужиками» при дворце показывает стремление высших слоев общества создать по крайней мере видимость реализации самой сути праздника, состоящей в единении людей – без различия чинов, сословий и положений. Судя по всему, именно на таком бале происходит один из эпизодов повести Н. В. Кукольника «Леночка, или Новый 1746 год»¹⁷⁸. О роскошном святочном бале в Таврическом дворце, устроенном Потемкиным незадолго до Пугачевского бунта, повествует Н. П. Вагнер в рассказе «Любка»¹⁷⁹. Ко второй половине XVIII

¹⁷² Порошин С. А. Записки, служащие к истории его императорского высочества ... Павла Петровича. С. 547; см. также: Сумароков. Черты Екатерины Великой. С. 276, где описываются святочные вечера в Эрмитаже, во время которых «пели хором подблюдные песни, клали кольца, перстни и загадывали»; большой материал об организации календарных праздников при екатерининском дворе собран Н. Н. Трубицыным в книге «О народной поэзии в общественном и литературном обиходе первой трети XIX века» (С. 5–22).

¹⁷³ См. об этом: Ивлева Л. М. Мир персонажей в русской традиции ряженья (К вопросу о ряженье как типе игрового перевоплощения) // Этнографические истоки фольклорных явлений. Л., 1987. С. 65–75 (Русский фольклор. Т. 24).

¹⁷⁴ Пыляев М. И. Былое святочных вечеров. С. 4–5.

¹⁷⁵ См. об этом: Михлевич В. О. Русская женщина XVIII столетия. Казань, 1895. С. 58; Смирнова-Россет А. О. Дневник. Воспоминания. М., 1989. С. 173.

¹⁷⁶ Цит. по: Трубицын Н. О народной поэзии в общественном и литературном обиходе первой трети XIX века. С. 22.

¹⁷⁷ Соллогуб В. А. Повести. Воспоминания. Л., 1988. С. 371.

¹⁷⁸ См.: Кукольник Н. В. Соч. СПб., 1852. Т. 3. С. 432–453.

¹⁷⁹ См.: Вагнер Н. П. Любка // Петербургский святочный рассказ. СПб., 1992. С. 102–110.

века относится также начало проведения городских праздничных увеселений¹⁸⁰ и знаменитых крещенских парадов в Петербурге¹⁸¹.

Увеличению значимости зимнего праздничного цикла и разнообразию его обычаев в среде высших кругов общества в значительной мере способствовало перенесение дня Нового года на 1 января¹⁸². Хотя, как справедливо отмечает А. Ф. Белоусов, специфические новогодние обряды получили развитие прежде всего в городской светской среде¹⁸³, с перенесением «новолетия» на 1 января празднование Нового года коснулось и церкви. Уже с начала XVIII века возникают религиозные тексты, в которых речь идет о Новом годе, а в богослужебных книгах появляется чин последования Нового лета. Одновременно начали создаваться и слова проповедников, которые представляют собой приветственные речи в день Нового года. А. А. Покровский отмечает, что особенно много таких речей сохранилось от эпохи Елизаветы Петровны¹⁸⁴.

В это же время входят в моду календари. Постепенно у массового читателя они приобретают все большую популярность, зачастую являясь единственным его чтением. Вспомним в этой связи отца Петруши Гринева из «Капитанской дочки», действие которой происходит в первой половине 1770-х годов («Батюшка у окна читал Придворный календарь, ежегодно им получаемый»), и дядю Онегина с его «календарем осьмого года» («Старик, имея много дел, / В иные книги не глядел»).

В XVIII веке возникает еще один городской ритуал святочного цикла – ритуал новогодних поздравлений и пожеланий. Древнерусской культуре он был не только чужд, но и враждебен. В этом отношении показательно послание Андрея Курбского пану Древинскому, в котором Курбский, яростно полемизируя со своим корреспондентом, отстаивает точку зрения о недопустимости поздравления с Новым годом и антропоморфизации неплотского времени¹⁸⁵. Люди, воспитанные на просветительской философии XVIII века и лишенные поэтому суеверного отношения к слову, к обычаю праздничных пожеланий относились равнодушно. Так, П. А. Вяземский, например, писал А. И. Тургеневу 31 декабря 1835 года: «Ничего не умею желать ни себе, ни другому, потому что *не понимаю* [курсив П. В.] (concevoir – в смысле библейском) желаний»¹⁸⁶.

Со временем, как мы увидим далее, ритуал поздравлений и пожеланий выработал ряд специфических праздничных действий, таких как написание и рассылка поздравительных писем, нанесение обязательных праздничных визитов, декламация текстов поздравительного характера и т. п. Ставшие столь утомительными и скучными из-за своей ритуальной обязательности «праздничные повинности» второй половины XIX века, многократно осмеянные в юмористической литературе этого времени, продолжая народную традицию святочных благопожелательных песен (колядок, щедровок и т. п.), непосредственно связаны с культурными новшествами XVIII века. Болотов вспоминает, как накануне Нового года его учитель (дело было в 40-х гг.) сочинял от имени воспитанника поздравительное письмо отцу:

¹⁸⁰ См.: Дубровский Н. Масляница. С. 37; о святочных городских увеселениях XVIII века см.: Некрылова А. Ф. Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища. Конец XVIII – начало XX века. Л., 1984.

¹⁸¹ См.: Ширяев Н. Крещенские парады. Историческая справка // Нива. 1895. № 3. С. 63–66; Б. п. Крещенский парад // Правительственный вестник. 1903. № 5. 8 января. С. 22.

¹⁸² О том, как встречали на Руси Новый год, см.: Любецкий С. М. Старина Москвы и русского народа в историческом отношении с бытовою жизнью русских. С. 173–178; Празднование Нового года на Руси // Олонецкие губернские ведомости. 1900. № 1–2.

¹⁸³ См.: Белоусов А. Ф. Городской фольклор. Таллин, 1987. С. 11.

¹⁸⁴ Покровский А. Календари и святцы. М., 1911. С. LXIII.

¹⁸⁵ Впервые это послание было опубликовано в новогоднем номере «Молвы» за 1834 год (№ 1. С. 1–11).

¹⁸⁶ Остафьевский архив кн. Вяземских. Т. 3. Переписка П. А. Вяземского и А. И. Тургенева. СПб., 1899. С. 283.

Пред приближением нового года вздумалось учителю моему сочинить поздравительное письмо родителю моему от имени моего с новым годом и заставить его меня переписать на белой бумаге с золотым обрезами...¹⁸⁷

В XVIII веке возник также обычай декламации на Рождество рацей – специальных поздравительных стишков на рождественские темы, которые произносились быстрым говорком. Обычно рацей декламировались мальчиками, получавшими за это подарки (деньги или угощение)¹⁸⁸. Вот что в середине XIX века писал об этом обычае В. В. Селиванов:

Иные священники привозят с собою отпущенных, по случаю праздников, на побывку из духовного училища сыновей, которые произносят в стихах поздравительные приветствия¹⁸⁹.

Но если в XVIII – первой половине XIX века рацей (или рацейки) чаще всего декламировались семинаристами, то к концу XIX столетия этот обычай распространился и на мальчиков из бедных городских семей, которые, таким образом наушаемые родителями, читали поздравительные стишки своим «благодетелям», ожидая ответного праздничного вознаграждения.

Акцентирование момента наступления нового года и его встречи проявилось и в создании новогодних текстов, рефлектирующих на тему уходящего старого и наступающего нового года. «Наконец сбыли мы с рук еще один год, убили триста шестьдесят дней и можем сказать торжественно: не видали, как прошло время!» – писал И. А. Крылов в праздничном номере своего журнала «Санкт-Петербургский Меркурий»¹⁹⁰.

Представленный здесь краткий обзор празднования святок и восприятия их в XVIII веке позволяет сделать некоторые выводы. В народной среде и в тесно связанном с ней мире поместного дворянства святки в основном сохраняют свои традиционные черты и продолжают праздноваться по-старому, вызывая осуждение и порицание духовенства, с одной стороны, и пренебрежительное отношение просвещенных кругов общества – с другой. В среде простых горожан, не оторванных еще окончательно от деревенской жизни, отчетливо видно противоречивое отношение к народным обычаям: наряду с органичной потребностью ежегодно в одно и то же время соблюдать привычные обряды, можно заметить чувство опасения показаться смешным и не соответствующим правилам этикета складывающейся новой городской культуры. Высшие слои общества, столичная знать и царский двор, вырабатывая свой праздничный ритуал, механически перемешивают в нем обряды и обычаи русских народных святок с праздничными компонентами, заимствованными у Запада.

Но в какой степени все эти различные тенденции проявились в литературе? Заведомо можно предположить, что тексты, развивающие и продолжающие традиции дворянского классицизма, игнорируют святки, считая их материалом «низкой» действительности, недостойной изображения в «высокой» словесности. Если не считать «календарных» (в том числе и новогодних) од, о которых уже говорилось, классицизм избегает святочной тематики и связанных с ней народных рассказов о святках. Иное отношение к святкам заметно в произведениях, вышедших из-под пера писателей разночинного круга. Здесь можно встретить как изображение святок и споры о них, что было показано на примере комедии «Игрище о святках», так и сюжеты, в основе которых лежат характерные святочные коллизии. В. В. Сиповский отмечает, что для героев романов XVIII века было типично «соблюдение старых обрядов при похоро-

¹⁸⁷ Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков. М.; Л., 1931. С. 53.

¹⁸⁸ Тексты рацей см.: *Соболев А. Н.* Детские игры и песни. Владимир, 1914 (Труды Владимирской ученой комиссии. Кн. 16); этот обычай впоследствии нашел отражение в ряде рождественских рассказов; см., например: *Лейкин Н. А.* Никитка и Каллистрат // Лейкин Н. А. Рождественские рассказы. СПб., 1901. С. 23–31.

¹⁸⁹ *Селиванов В. В.* Год русского земледельца. IV. Зима // Русская беседа. 1857. № 1. С. 117.

¹⁹⁰ *Крылов И. А.* Похвальная речь науке убивать время, говоренная в Новый год // Русская сатирическая проза XVIII века. Л., 1986. С. 304.

нах, свадьбах, гадание на святках, гулянье в Троицын день и пр.»¹⁹¹. По утверждению А. В. Терещенко 1848 года, «изустные рассказы о святках не превышают ста лет»¹⁹². Однако, судя по дошедшей до нас в списках XVIII века «Повести о Фроле Скобееве», действие которой происходит на святках и отнесено к концу XVII века, можно предположить, что в устном варианте этот сюжет уже бытовал в городской среде допетровской Руси. А это свидетельствует о том, что святочная действительность давала словесности вполне оригинальные сюжеты. Бытование как в деревенской, так и в городской среде рассказов о событиях, имевших место во время календарных праздников, и в особенности на святках, подтверждают те святочные тексты, которые дошли до нас от этого времени.

Со второй половины XVIII века некоторые литераторы демократического круга начинают осознавать культурную ценность народных обычаев и обрядов и видят в них один из способов разнообразия литературных сюжетов. К этому времени относятся первые этнографические и фольклористические работы М. Д. Чулкова, М. И. Попова, В. А. Левшина, чей интерес к народной культуре объясняется характерным для всего европейского предромантизма увлечением народностью, когда, по словам Пыпина, скорее чувствовалось, чем понималось, что в народном строе жизни «хранится что-то необходимое для нравственной жизни общества и для самой литературы»¹⁹³. Этнографы и фольклористы XIX века нередко свысока смотрели на «научные» результаты своих предшественников, но те и не претендовали на научное изложение – они собирали, переделывали и издавали фольклорные тексты всего лишь «для увеселения читателей»¹⁹⁴. Этнографические и фольклористические занятия неизбежно привели в конце концов к теме народных праздников, откуда возникает интерес как к народным календарным рассказам, так и к литературной их обработке.

Повествования XVIII века о «святочных» событиях немногочисленны, но все же они есть. Одни из них связаны с традицией рассказывания в городской среде разнообразных историй и анекдотов, в основе которых, возможно, лежали реальные события («Повесть о Фроле Скобееве» и тексты, с ней связанные), другие же представляют собой литературные переделки бытовавших в народе святочных быличек («святочные истории» М. Д. Чулкова).

¹⁹¹ Ситовский В. В. Очерки из истории русского романа. СПб., 1902. Т. 2. С. 218.

¹⁹² Терещенко А. В. Быт русского народа. Т. 1. С. 130.

¹⁹³ Пыпин А. Н. История русской этнографии. Т. 1. С. 43.

¹⁹⁴ См. об этом: Пыпин А. Н. История русской этнографии. Т. 1. С. 72–73.

«Повесть о Фроле Скобееве»

Первым дошедшим до нас произведением русской словесности, сюжет которого приурочен к святкам, является «История о российском дворянине Фроле Скобееве и стольничьей дочери Нардина-Нащокина Аннушке», более известная под названием «Повесть о Фроле Скобееве». Большинство сохранившихся списков этого текста относится ко второй половине XVIII века. Видимо, зафиксированная в письменной форме в Петровскую эпоху¹⁹⁵ «Повесть» эта, судя по ограниченному количеству дошедших списков, не имела широкого распространения. Со времени ее опубликования в 1853 году в течение многих лет она датировалась концом XVII века, но в настоящее время большинство исследователей склоняется к тому, что по крайней мере в своем письменном варианте она возникла в Петровскую эпоху¹⁹⁶. «Повесть о Фроле Скобееве» представляет собой рассказ о ловком проходимце, бедном дворянине, сумевшем обманом, подкупом и шантажом добиться женитьбы на стольничьей дочери. Проникнув на святочную вечеринку дворянских девушек в женском платье, герой соблазняет героиню, после чего «увозом» женится на ней. В основе сюжета лежит встречающийся во многих народных святочных рассказах мотив розыгрыша, устроенного на святках молодым человеком. Многочисленные элементы текста, указывающие на первоначально устный характер бытования повести¹⁹⁷, свидетельствуют о том, что она в течение по крайней мере нескольких десятилетий (конец XVII – начало XVIII века) функционировала в устной форме и рассказывалась на городских собраниях и посиделках, возможно – святочных.

Впервые на «святочный» элемент этого текста обратил внимание А. М. Панченко, который охарактеризовал главного героя как святочного ряженого: «Ему не сидится на месте, ему „скачется“ и „пляшется“, как святочному халдею»¹⁹⁸. Автор повести создает не серьезный мир, столь характерный для произведений древнерусской литературы, а скорее – мир фольклорной народной культуры. Именно святками оказывается обусловлен сюжет «Повести», а герой ее аналогичен участникам святочных игр: он играет, переодевается, одурачивает и шантажирует. Непрерывающаяся игра Фрола, начавшаяся с подкупа мамки и с переодевания в девичий наряд на святочной вечеринке, задает тон всему повествованию. Не из-за этого ли сближения в Тихонравовском списке Фрол получает фамилию Скомрахова, имеющую настолько прозрачную семантику, что возникает предположение о неслучайности этой перемены¹⁹⁹. На протяжении действия небольшой повести Фрол дважды дает взятку, дважды переодевается (сначала – в девичий убор, затем – в лакейское платье), дважды подкупает мамку, обманывает вначале мамку, Аннушку и всех девиц на святочной вечеринке, потом – стольника Нардина-Нащокина, затем стольника Ловчикова, которого к тому же и шантажирует, и, наконец, снова Нардина-Нащокина, теперь уже своего тестя, посоветовав Аннушке притвориться больной.

Сюжет «Повести», таким образом, строится на игре героя, чем он и добивается жизненного благополучия. Святки в этом сюжете занимают важное место: Фрол переодевается деви-

¹⁹⁵ Аргументацию датировки «Повести» XVIII веком см.: *Бакланова Н. А.* К вопросу о датировке «Повести о Фроле Скобееве» // ТОДРЛ. 1957. Т. 13. С. 511–518; началом XVIII века датируется «Повесть» и в новейших работах; см.: *История русской литературы X–XVII веков / Под ред. Д. С. Лихачева. М., 1980. С. 405–407; История русской литературы: В 4 т. Л., 1980. Т. 1. С. 380–384* (в обеих книгах раздел о «Повести о Фроле Скобееве» написан А. М. Панченко).

¹⁹⁶ Историю изучения «Повести о Фроле Скобееве» см.: *Душечкина Е. В.* Стилистика русской бытовой повести XVII века (Повесть о Фроле Скобееве). Таллин, 1986. С. 12–20.

¹⁹⁷ Подробнее см.: *Душечкина Е. В.* Стилистика русской бытовой повести XVII века. С. 51–66.

¹⁹⁸ *История русской литературы X–XVII веков. С. 383.*

¹⁹⁹ Ср. мысль Ю. И. Юдина о том, что со скоморохами сближается герой русских бытовых сказок – плут и обманщик: *Юдин Ю. И.* Типология героев бытовой сказки // *Вопросы теории фольклора. Л., 1979. С. 49–64* (Русский фольклор. Т. 18).

цей для того, чтобы беспрепятственно проникнуть на вечеринку дворянских дочерей и соблазнить там Аннушку. Но, переодевшись, он оказывается в роли святочного ряженого, ибо, как мы видели, переодевание/ряжение было специфической чертой именно зимнего цикла. Среди возможных переряживаний, практиковавшихся во время святок, переодевание мужчин в женское платье и женщин в мужское было одним из самых распространенных и вместе с тем самых рискованных²⁰⁰. Согласно библейскому предписанию («Да не будет утварь мужеска на жене, ни да облачится муж в ризу женску». – Втор. 22: 5), церковью тип переряживания в противоположный пол осуждался в наибольшей степени. В. Я. Пропп пишет, что весьма распространенный на святках обычай «мены пола» трудно объясним, и до сих пор полной ясности по этому вопросу нет, но несомненно, что такое «переряживание имело эротическую подкладку»²⁰¹. Тем самым переодевание Фрола представляет собой, с одной стороны, сюжетный ход, а с другой – реализацию одной из возможностей святочного поведения.

Кроме того, как мы уже видели, святочная обрядность была тесно связана со свадьбой – выбором суженых, гаданиями о суженых, высматриванием невест на святочных вечеринках и т. п. Одной из многочисленных игр, распространенных на святках, была и игра в свадьбу. На святочных вечеринках разыгрывались свадьбы, в которых «молодец женится на девице или женщине, а нередко женщины и девицы между собою или на молодцах»²⁰². Иногда такие инсценированные свадьбы разыгрывались со многими подробностями, приобретая форму драматургического действия. Именно такую игру и затеяла мамка в «Повести о Фроле Скобееве».

В контексте святочных забав, «святочных дурачеств», приход Фрола на вечеринку в девичьем платье и эпизод спровоцированной мамкой свадебной инсценировки получает новое освещение: жизнь оказывается игрой, а игра в свадьбу, которую устраивает подкупленная героиней мамка, оборачивается реальной свадьбой, причем с обратным порядком следования обряда бракосочетания – сначала происходит соединение героя и героини, потом их женитьба, и только в самом конце – получение родительского благословения. Этот обратный порядок свадебного обряда также объясним – он обусловлен спецификой святочного времени, в течение которого снимались половые табу и вступление в связь девушек и молодых людей не было редкостью²⁰³. О том, что на святках «бывает отроком осквернения и девкам растления», еще в 1551 году сообщал Стоглав²⁰⁴. Кроме того, своим обратным порядком, а также активной ролью женщины брак Фрола и Аннушки оказывается сродни языческим бракам, когда мужчины «умыкали» женщин, предварительно договорившись с ними, и когда сам брак «умыканием» считался особенно «славным»²⁰⁵.

На фоне предшествующей литературной традиции включение в текст «Повести о Фроле Скобееве» описания святочной вечеринки выглядит демонстративно – это первое произведение русской литературы, в котором святки появляются в нейтральном контексте. В древне-

²⁰⁰ См.: Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX веков: Очерки по истории народных верований. М., 1957. С. 201.

²⁰¹ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. С. 138. Попытка объяснения обычая переряживания на святках в одежду другого пола дана в работе: Фамицын А. Древне-арийские и древне-семитские элементы в обычаях, обрядах, верованиях и культах славян // Этнографическое обозрение. 1895. № 3. С. 1–48; впрочем, некоторые этнографы считают, что этот обычай позднего происхождения и возник под влиянием городских святочных забав; так, И. К. Копаневич пишет: «Переряживание мужчин в женское платье и, наоборот, женщин в мужское не принято в деревнях. Такое переряживание можно встретить только в подгородных деревнях, где парни и девушки копируют городские забавы» (Копаневич И. К. Рождественские святки и сопровождающие их народные игры и развлечения в Псковской губернии. Псков, 1896. С. 12).

²⁰² Архангельский А. Село Давшино Ярославской губернии Пошехонского уезда // Этнографический сборник. 1854. Вып. 2. С. 36–37; об игре в женитьбу см. также: Виноградов Г. С. Материалы для народного календаря русского старожилото населения Сибири. Иркутск, 1918. С. 32; о «кошунственных» играх на святках (в венчание и в похороны) пишет И. К. Копаневич (см.: Копаневич И. К. Рождественские святки и сопровождающие их народные игры и развлечения в Псковской губернии. С. 14–15).

²⁰³ См. об этом: Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря. С. 153.

²⁰⁴ Стоглав. СПб., 1863. С. 104.

²⁰⁵ См.: Забелин И. Е. Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях. М., 1901. С. 78.

русской письменности святки либо вообще не упоминались, либо о них говорилось в отрицательном плане. Но именно приурочивание «Повести» к святочному времени и создает стилистическую тональность всего дальнейшего повествования. С этим связан и эпизод «в нужнике» на том же святочном вечере:

И потом Фрол Скобеев пожелал итти до нужника. И был Фрол Скобеев в нужнике один, а мамка стояла в сенях со свечою. И как вышел Фрол Скобеев из нужника и стал говорить мамке... (Тартуский список)²⁰⁶.

По сюжету «Повести» Фролу действительно необходимо было встретиться с мамкой наедине. Но для этого вовсе не обязательно было устраивать их свидание в нужнике. Подобная непристойность, «полунеприличие» – характерная черта «Повести», выделяющая ее на фоне предшествующей традиции. Сцена лишения «девства» во всех списках, кроме Забелинского, не описана подробно, но элемент непристойности есть и в ней:

И та мамка велела тем девицам петь громогласныя песни, чтоб им крику от них не слышать быти <...>. И Фрол Скобеев, лежа с Аннушкой, и объявил ей себя, что он Фрол Скобеев, а не девица. И Аннушка стала в великом страхе. И Фрол Скобеев, не взирая ни на какой себе страх, и растлил ея девство²⁰⁷.

Подробности автору не нужны; он не то чтобы избегает их – он их просто не замечает. Впрочем, в позднейшем списке «Повести» (Забелинском) уже появляются детали любовной игры:

И Фрол Скобеев, будучи с Аннушкою в одном покое и на одной постеле, и он с Аннушкою играл и цаловался с нею, и за сиски еио он хватал неоднократно, как водитца муж с женою спать <...>. И как Аннушка стала с ним противиться, – и Фрол Скобеев не стал много думать и схватил ея руки и растлил девства ея насилна²⁰⁸.

Анализ речей действующих лиц «Повести», а также сопоставление их с текстами лубочных картинок²⁰⁹ позволили типологически возвести ее к тем «„смехотворным“ рассказам, которыми забавлялись горожане на посиделках»²¹⁰ и которые, видимо, были аналогичны западноевропейским фаблио. Именно фаблио оказали воздействие на развитие европейской новеллы. В них постоянны образы мелких проходимцев, в них «преобладает отрицательный идеал» и «всюду царствует смех и культ успеха»²¹¹. Можно предположить, что практика рассказов типа фаблио существовала и в русском средневековом городе и что «Повесть о Фроле Скобееве» оказалась отражением именно этого явления городской культуры, что и ориентировало ее язык на стиль устно-разговорной речи, с одной стороны, и на низовые формы словесного и изобразительного искусства – с другой. Следствием этого сближения явились и непристойности «Повести»:

Интермедия, ярмарка и ее увеселения, ритуализированные формы календарных праздников, народный театр и лубок – те виды массовых

²⁰⁶ Гистория о российском дворянине Фроле Скобееве и столничей дочери Нардина Нашокина Аннушке. Научная библиотека Тартуского ун-та. № 768. Л. 1–18.

²⁰⁷ «Изборник»: Сборник произведений литературы Древней Руси. М., 1969. С. 688.

²⁰⁸ Покровская В. Ф. Повесть о Фроле Скобееве // ТОДРЛ. 1934. Т. 1. С. 252.

²⁰⁹ См. об этом: Душечкина Е. В. Стилистика русской бытовой повести XVII века. С. 41–66.

²¹⁰ Веселовский А. Н. Теория поэтических родов в их историческом развитии. СПб., 1883. Ч. 3. С. 197.

²¹¹ Веселовский А. Н. Теория поэтических родов в их историческом развитии. С. 20; см. также: Очерет Ю. В. К вопросу об определении жанра фаблио // Вопросы зарубежной и русской литературы // Учен. зап. / Моск. гос. пед. ин-т. 1970. № 382. С. 219–245; Дынский В. У истоков французской новеллы // Фаблио: Старофранцузская новелла. М., 1971. С. 5–20.

искусств, которые подразумевали активную игровую реакцию со стороны аудитории, – подчинялись совершенно особым нормам морали, —

пишет Ю. М. Лотман²¹². Приурочивание завязки «Повести о Фроле Скобееве» к святкам определило ее сюжет, стиль, обрисовку главного героя. Все это позволяет рассмотреть ее как первый русский образец письменно зафиксированного текста со святочным сюжетом.

В 1785 году в составе сборника повестей Ивана Новикова «Похождения Ивана Гостиного сына и другие повести и скаски» была опубликована литературная переделка «Повести о Фроле Скобееве» – «Новгородских девушек святочный вечер, сыгранный в Москве свадебным»²¹³. Интересно проследить характер этой переделки в связи с литературными процессами, которые наблюдаются в конце XVIII века. К этому времени рукописная история «Повести о Фроле Скобееве» еще не завершилась и ее списки были достаточно хорошо известны читателю. Так, о ней иронически и, как считают некоторые исследователи, пренебрежительно отзывается М. Д. Чулков в журнале «И то и сию» (1769):

По прекращению приказной службы, кормит он [подьячий. – Е. Д.] голову свою переписыванием разных историй, которые продаются на рынке, как-то, например: Бову Королевича, Петра златых ключей, Еруслана Лазаревича, о Франце Венециянине, о Гедионе, о Евдоне и Берфе, о Арзасе и Размере, о Российском дворянине Александре, о Фроле Скобееве, о Барбосе разбойнике и прочие весьма полезные истории²¹⁴.

Здесь «Повесть о Фроле Скобееве» перечисляется в ряду других популярных в среде демократического читателя рукописных текстов. Именно она и привлекает автора сборника «Похождения Ивана Гостиного сына» Ивана Новикова.

Книгу И. Новикова вполне справедливо рассматривали в ряду произведений писателей-разночинцев второй половины XVIII века – Лукина, Левшина, Чулкова²¹⁵. Пренебрежительное отношение Чулкова к «Повести о Фроле Скобееве» представляется показательным: иронически-ернический стиль характерен не только для этого высказывания, но для всего чулковского журнала, и в этом отношении его фраза о переписческой деятельности подьячего не составляет исключения.

Переделка И. Новикова неоднократно привлекала к себе внимание исследователей, причем чаще всего – в связи с «Повестью о Фроле Скобееве»²¹⁶. Обработанная и приготовленная к печати «Повесть» получает новый статус – статус не рукописной, а печатной книги. Тем самым она переадресовывается и новому читателю – более просвещенному, пользующемуся печатной продукцией, читателю с другими художественными вкусами. В соответствии с этим Новиков подвергает «Повесть о Фроле Скобееве» существенной переделке: он модернизирует ее в духе массовой беллетристики второй половины XVIII века. В результате текст приобретает вид, весьма напоминающий прозу Чулкова – его «Пересмешника», «Пригожую повариху», «Горькую участь»²¹⁷.

²¹² Лотман Ю. М. Художественная природа русских народных картинок // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. С. 254.

²¹³ Новиков И. Похождения Ивана Гостиного сына и другие повести и скаски. СПб., 1785. Ч. 1. С. 112–159.

²¹⁴ И то и сию. 1769. 10 неделя.

²¹⁵ См.: Гуковский Г. А. Русская литература XVIII века. М., 1939. С. 201–242; История русской литературы: В 4 т. Л., 1980. Т. 1. С. 604.

²¹⁶ См., например: Забелин И. Е. Опыт изучения русских древностей и истории. М., 1872. Ч. 1. С. 193; Пытин А. Н. О романах в старинной русской литературе // Современник. 1854. № 12. С. 59–110; Михайлов М. Л. Старые книги: Путешествие по старой русской библиотеке // Библиотека для чтения. 1854. № 9. Отд. 6. С. 1–16; Гешади Г. Н. Библиографическая заметка // Москвитянин. 1853. № 12. Кн. 3. С. 241–246; Ситовский В. В. Очерки по истории русского романа. СПб., 1901. Т. 1. Вып. 2. С. 643–648.

²¹⁷ Характеристику стиля демократической литературы XVIII века см.: Переверзев В. Ф. У истоков русского реалистиче-

Новое название («Новгородских девушек святочный вечер, сыгранный в Москве свадебным») свидетельствует об отказе от старого жанрового определения («История о новгородском дворянине Фроле Скобееве и о стольничьей дочери Нардина-Нащокина Аннушке»), связанного с традицией рукописной книги. Эта перемена названия сразу же акцентирует периферийный для «Повести о Фроле Скобееве» святочный элемент, который у И. Новикова становится доминирующим. Так, перед описанием святочной вечеринки в дворянском доме дается этнографический экскурс о праздновании святок на Руси:

Во время Святков во всех местах на Руси у обоого пола, возраста, достоинства и достатка людей бывают ночные сборищи, в городах комедии, в деревнях у дворян вечеринки, а у крестьян и у другой черни игрища²¹⁸.

После описания святочного вечера в текст включается отсутствующий в «Повести о Фроле Скобееве» эпизод катания со скатных гор во время Масленицы, в котором опять действует герой, переодетый в женское платье: «Не только во время святошного торжества в Руси бывают ночные сборищи и забавы, то же самое случается и об Маслечной неделе...»²¹⁹ «Масленичный» эпизод появляется здесь не случайно. Во-первых, он продолжает тему переряживания, которая одинаково «господствует во время святок и на масленице»²²⁰, а во-вторых, Масленица была праздником, главными героями которой были молодожены: обычай катания с гор только что поженившихся молодых пар существовал издавна. Герой и героиня новиковской переделки являются по существу молодоженами, ибо традиционная для святочных вечеров игра в свадьбу обернулась для них реальной женитьбой. Акцентирование святочного мотива усиливало и трактовку образа главного героя как святочного ряженого, связанного к тому же у Новикова с «нечистой силой» – «главный над такими людьми затейщик и коновод сатана»²²¹. В «Повести о Фроле Скобееве» этот мотив оказался в значительной степени приглушенным, так что в течение долгого времени не обращал на себя внимания исследователей. Сам же И. Новиков как носитель той же народной традиции, что и автор рукописной повести, воспринял образ Фрола Скобеева именно под этим углом зрения и не только не снял, но даже углубил святочный ее элемент.

С традицией «святочных» повестей XVIII века иногда связывают и повесть Н. М. Карамзина «Наталья, боярская дочь»²²². Здесь достоверность происшествия заверяется автором шутиливой отсылкой на рассказ современников: «...намерен я сообщить любезным читателям одну быль или историю, слышанную мною <...> от бабушки моего дедушки...»²²³. Сын невинно осужденного боярина Любославского «увозом» женится на дочери любимца государя боярина Матвея, причем «увоз» совершается им не на святках, но зимой. Пособницей в этом деле является подкупленная дорогими подарками мамка героини. Венчание, как и в повести И. Новикова, состоится в сельской церкви по предварительной договоренности со священником. Боярин жалуется царю. Государь рассылает гонцов, которые ищут похитителя. Любославский, проявивший героизм на войне, представлен царю, который делает его своим другом. Все кончается общим примирением и взаимным изъяснением в любви. Действительно, в карамзинской

ского романа. М., 1965. С. 76–77; Орлов П. А. Реально-бытовые романы М. Д. Чулкова и его сатирико-бытовые повести // Учен. зап. / Рязанский гос. пед. ин-т. 1949. № 8. С. 60–97.

²¹⁸ Цит. по изданию: Русские повести XVII–XVIII веков. СПб., 1905. С. 73–89; см. недавнюю перепечатку текста И. Новикова: Повести разумные и замысловатые: Популярная бытовая проза XVIII века. М., 1989. С. 398–414; Чудо Рождественской ночи: Святочные рассказы. С. 61–91.

²¹⁹ Русские повести XVII–XVIII веков. С. 74.

²²⁰ Тихонравов Н. Летописи русской литературы и древности. М., 1861. Т. 3. С. 9.

²²¹ Русские повести XVII–XVIII веков. С. 73.

²²² См.: Ситовский В. В. Очерки по истории русского романа. Т. 1. Вып. 2. С. 721–734; Федоров В. И. Повесть Н. М. Карамзина «Наталья, боярская дочь» // Учен. зап. / Моск. гор. пед. ин-т им. В. П. Потемкина. 1955. Т. 48. Вып. 5. С. 109–141.

²²³ Карамзин Н. М. Избр. соч.: В 2 т. М.; Л., 1964. Т. 1. С. 623.

повести можно увидеть некоторую общность сюжетных линий и мотивов с «Повестью о Фроле Скобееве» и с «Новгородских девушек святочным вечером» – женитьба увозом, устроенная мамкой героини, мезальянский, как представляется поначалу, брак, испрашивание прощения у отца героини, благополучный финал²²⁴. Однако на этом совпадения и кончаются. Святки в повести Карамзина даже не названы, но лишь слегка намечены в описании игрищ, устраивавшихся для героини, чье патриархальное воспитание тщательно описывается автором:

Зимой, когда нельзя было гулять ни в саду, ни в поле, Наталья каталась в санях по городу и ездила по вечеринкам, на которые собирались одни девушки, тешиться и веселиться и невинным образом сокращать время. Там мамы и няни выдумывали для своих барышень разные забавы: играли в жмурки, прятались, хоронили золото, пели песни, резвились, не нарушая благопристойности, и смеялись без насмешек, так что скромная и целомудренная дриада могла бы всегда присутствовать на сих вечеринках²²⁵.

Этот фрагмент текста понадобился Карамзину для того, чтобы усилить важное для него национальное начало и придать воссоздаваемой им жизни больше целомудрия и патриархальности.

С конца XVIII века тема народных календарных праздников, и в особенности святок, становится сигналом принадлежности изображаемой в произведении жизни в русской патриархальной среде, и именно это провоцировало впоследствии читателей карамзинской повести воспринимать ее в «святочном ключе». Так, Н. В. Дризен сообщает, что переделанная в «героическую драму с хорами» «Наталья, боярская дочь» ставилась в саратовском театре²²⁶; в рассказе Ф. Миллера «Балканские кумушки» («Москвитянин», 1842) герои святочным вечером читают «прекрасную повесть» «Наталья, боярская дочь», рассматривая ее как самое подходящее для этого времени чтение²²⁷; в 1805 году по мотивам повести Карамзина неизвестным композитором была сочинена одноименная опера, которая также исполнялась на святках. Все эти факты свидетельствуют о том, что «Наталья, боярская дочь», скорее всего без какого бы то ни было намерения со стороны ее автора, воспринималась читателями как произведение, «подходящее» к святкам. Обращение Карамзина к подобного рода сюжетам объясняется также его интересом к переработке исторических и семейных преданий. Иногда с «Повестью о Фроле Скобееве» связывают и семейное предание о женитьбе увозом петровского любимца рынды Панкратия Богдановича на дочери боярина Никиты Ивановича Зиновьева²²⁸.

Сюжет «Повести о Фроле Скобееве» оказался достаточно привлекательным: к его переработке не раз обращались и литераторы более позднего времени. Скорее всего, или «Фролом Скобеевым», или же переделкой Новикова воспользовался и М. П. Погодин при создании повести «Суженый» (см. об этом ниже), а в конце 1860-х Д. В. Аверкиев создал на ее основе «Комедию о российском дворянине Фроле Скобееве и стольничьей Нардына-Нашокина дочери Аннушке»²²⁹, которая не без успеха шла на сценах многих театров России. Здесь драматург еще в большей степени, чем И. Новиков, обращает свое внимание на святочный эпизод и стремится как можно более точно передать этнографические детали. При этом он вносит в сюжет определенные изменения: герой появляется перед героиней не в «девичьем

²²⁴ См. доводы в пользу этого мнения: Федоров В. И. Повесть Н. М. Карамзина «Наталья, боярская дочь». С. 109–140; Грассгоф Х. О перспективе в повестях Карамзина // Поэтика и стилистика русской литературы: Памяти академика Виктора Владимировича Виноградова. Л., 1971. С. 95–101.

²²⁵ Карамзин Н. М. Избр. соч. Т. 1. С. 629.

²²⁶ Дризен Н. В. Материалы к истории русского театра. М., 1905. С. 265.

²²⁷ Миллер Ф. Балканские кумушки // Москвитянин. 1842. Ч. 6. № 12. Смесь. С. 76–96.

²²⁸ См. текст этого предания: Сумароков А. Записки отжившего человека // Вестник Европы. 1871. Т. 4. С. 694–696.

²²⁹ См.: Аверкиев Д. В. Комедия о российском дворянине Фроле Скобееве и о стольничьей Нардына-Нашокина дочери Аннушке // Заря. 1868. № 1. С. 1–129.

уборе», как это было в «Повести о Фроле Скобееве» и в переделке И. Новикова, а переряженный в бабу-ворожею. Чтобы не быть узнанным, он выбеливает усы замазкой, завязывает под самым носом платок и долго учится сидеть по-женски: «Ноги меня не слушают, все врозь едут, – жалуется он сестре. – Не умею по-вашему, по-женски сидеть. Примеривался на сундуке – не умею»²³⁰. Видимо, эта замена была вызвана осознанием неправдоподобия эпизода с переодеванием в «Повести о Фроле Скобееве», где молодой человек в женском платье проводит несколько дней среди девушек, и никто за это время не признает в нем мужчину. Даже если допустить, что Фрол, московский подьячий конца XVII века, брил бороду, что уже практиковалось в то время, все равно картина представляется маловероятной: ведь Фрол пробыл в доме Нардина-Нащокина три дня. Напомню, что именно на бритье бороды попала «служанка» в «Домике в Коломне» Пушкина, что вызвало пассаж о специфике «мужской природы»:

Кто ж родился мужчиною, тому
Рядиться в юбку странно и напрасно:
Когда-нибудь придется же ему
Брить бороду себе, что несогласно
С природой дамской...²³¹

Что же касается «Повести о Фроле Скобееве», то ни авторы, ни читатели, ни иллюстраторы не заметили (или не захотели заметить) этой несуразности. На иллюстрациях (опыт композиции на слова «Повести») в популярном издании Б. И. Дунаева 1916 года художник Н. Фрейман изобразил Фрола хоть и с жиденькой, но все-таки с бородой²³².

В «Повести о Фроле Скобееве», как и в произведениях устного народного творчества, простая мена одежды делает человека неузнаваемым. Для Аверкиева, ориентированного на эстетику середины XIX века, эта мотивировка оказалась явно недостаточной, и поэтому он заменяет ее более правдоподобной с точки зрения здравого смысла, тем более что новый «костюм» Фрола вовсе не нарушал святочного колорита текста: переодевание молодых людей в стариков и старух практиковалось не в меньшей степени, чем переряживание в костюм противоположного пола или игра в свадьбу²³³. Характерна в этом отношении реакция критики на постановку комедии Аверкиева: в 1876 году юмористический журнал «Стрекоза» помещает карикатуру на афишу спектакля и заметку, в которой высмеивается как само название комедии, представляющее собой стилизацию названий древнерусских повестей, так и ее сюжет, включающий в себя двукратное переодевание героя, что представляется автору заметки полной нелепостью: «... а на долю одного [актера. – Е. Д.] выпадает то и дело переодеваться; раз – для того, чтобы устроить свидание, два – для того, чтобы устроить похищение». Эта заметка свидетельствует о том, что карикатурист не сумел (или не смог) понять ориентации сюжета на святочную традицию. Впрочем, он имел на это основание, так как комедия была поставлена не на святках: «Если бы еще бенефис г. Виноградова, – замечает он, – случился на праздниках, мы бы понимали это „переряжение“, но после праздников это непонятно»²³⁴.

Последнее обращение к сюжету «Фрола Скобеева» датируется пятидесятью годами нашего столетия, когда советский композитор Т. Н. Хренников сочинил комическую оперу, которая неоднократно ставилась на сценах советских театров.

²³⁰ Аверкиев Д. В. Драмы. СПб., 1887. Т. 1. С. 193.

²³¹ Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 4. С. 39; М. И. Пыляев, пересказав один исторический анекдот о переодевании героя в платье служанки, высказал предположение, что Пушкин воспользовался им в поэме «Домик в Коломне»; см.: Пыляев М. И. Замечательные чудачки и оригиналы. М., 1990. С. 5.

²³² См.: Библиотека старорусских повестей. Вып. 4. История о Российском дворянине Фроле Скобееве. М., 1916.

²³³ См.: Протт В. Я. Русские аграрные праздники. С. 115.

²³⁴ Стрекоза. 1876. № 6. С. 4.

«Святочные истории» в журнале М. Д. Чулкова «И то и сию»

Говоря о святочной традиции в русской литературе XVIII века, нельзя пройти мимо журнала М. Д. Чулкова «И то и сию», который представляет несомненный интерес как первый опыт русского периодического издания, построенного по календарному принципу. Чулков незамедлительно откликается на призыв Екатерины II во «Всеякой всячине» следовать ее примеру и уже 13 января 1769 года выпускает первый номер еженедельника, которому он дает переключившееся с екатерининским журналом название – «И то и сию»²³⁵. Обычно журнал Чулкова рассматривался с точки зрения той роли, которую он сыграл в журнальной полемике 1769 года: как полагают исследователи, Чулков не имел своей общественно-литературной платформы, «был писателем вне группировки»²³⁶, первое время позволял себе иронизировать над «Всеякой всячиной», потом же, со второй половины года, когда журнальная обстановка изменилась, поддерживал ее. Фольклористы и этнографы видят ценность чулковского журнала в обильно использованном фольклорно-этнографическом материале. Действительно, в этом отношении «И то и сию» беспрецедентен не только для своего времени, но и для всего XVIII века. Частично перепечатанный в нем, выпущенный еще в 1769 году «Краткий мифологический лексикон»²³⁷, материалы по этнографии русской свадьбы, обширные публикации народных песен, пословиц и поговорок делают его ценным источником по XVIII веку, достаточно бедному этнографическими и фольклористическими материалами. Неудивительно поэтому, что А. Н. Пыпин, назвав Чулкова первым русским этнографом, дал ему следующую характеристику:

Замечательным работником в этой области был трудолюбивый, довольно талантливый писатель Михайло Дмитриевич Чулков (ум. 1793), московский студент и сенатский секретарь, рассказчик не без юмора и, видимо, большой любитель народной старины. Труды его дают образчик тогдашних этнографических понятий²³⁸.

Но ценность журнала «И то и сию» состоит не только в наличии фольклорно-этнографического материала, но и в *способах его распределения*. Выпуская журнал еженедельно, Чулков связывает каждый номер с тем календарным периодом, на который приходится данный выпуск. «И то и сию», таким образом, реагирует на все главные русские календарные (народные и церковные) праздники. Так, в пятом выпуске дается аллегорическое описание Масленицы, навеянное лубочными изображениями Масленицы²³⁹, в «пасхальном» – «Стихи на качели», в которых представлена «маленькая бытовая зарисовка пасхального гулянья»²⁴⁰, в «троицком» приводятся «Стихи на Семик» и т. п. Тем самым публикуемый Чулковым материал оказывается *календарно обусловленным*. Подобного рода структуры журналы XVIII века не знали. Они заполнялись материалами, не связанными с календарными датами, и либо отражали ход мысли

²³⁵ См. о нем: Степанов В. П. Новиков и Чулков (Литературные взаимоотношения) // Н. И. Новиков и общественно-литературное движение его времени. Л., 1976. С. 49–76.

²³⁶ См.: Шкловский В. Б. Чулков и Левшин. Л., 1933. С. 79; см. также: Запатов А. Журнал М. Д. Чулкова «И то и сию» и его литературное окружение // XVIII век. М.; Л., 1940. Вып. 2. С. 104; История русской литературы. М.; Л., 1947. Т. 4. Ч. 2. С. 271.

²³⁷ См.: Краткий мифологический лексикон. СПб., 1767; см. также: Абевага русских суеверий, идолопоклоннических приношений, свадебных престононародных обрядов, колдовства, шаманства и проч., сочиненная М. Чулковым. М., 1786.

²³⁸ Пыпин А. Н. История русской этнографии. Т. 1. С. 65.

²³⁹ См.: Путилов Б. Н. О журналах Чулкова («И то и се» и «Парнасский щепетильник») // Учен. зап. / Ленингр. гос. пед. ин-т им. А. И. Герцена. 1940. Т. 29. С. 105.

²⁴⁰ См.: Виднес М. В., Степанов В. П. Неизвестная ода М. Д. Чулкова // Н. И. Новиков и общественно-литературное движение его времени. Л., 1976. С. 172.

издателя, либо реагировали на внешние, общественные события и на материал других периодических изданий²⁴¹.

Что же побудило Чулкова придать своему еженедельнику календарную структуру и наполнить его фольклорными и этнографическими сведениями? Видимо, главную роль в этом сыграла ориентация на определенного читателя: Чулков адресует свой журнал широким демократическим слоям городского населения – «малосмысленным людям», по его собственному определению. «Гостинодворцы», городское мещанство, купечество, актеры, ремесленники – эти, как говорил Н. И. Новиков, «простосердечные люди» именно к середине XVIII века начинают постепенно приобщаться к чтению. На них-то Чулков и рассчитывает, к ним он, сам разночинец, причисляет и себя. Обычным «чтивом» этой группы читателей была рыночная лубочная литература, сознательную связь с которой Чулков неоднократно обнаруживает в своем журнале. Он подчеркнуто и демонстративно называет источником своего образования лубочную продукцию: именно из нее «набрался» он «разума, чистого слога, изрядных замыслов и удивительного к истории расположения» («И то и сию», 46-я неделя). Чулков по интеллектуальному развитию и эрудиции стоит неизмеримо выше своего читателя. Его произведения обнаруживают знакомство с широким кругом литературы – античной, западноевропейской, русской²⁴², но Чулков – издатель журнала «И то и сию» сознательно низводит себя до уровня своего адресата, как бы подделываясь под его вкусы, чтобы создать «повествования, которые рассказывают в каждой харчевне»²⁴³. Именно это приводит Чулкова к необходимости придать журналу привычный для демократического городского и сельского населения календарный ритм. Отсюда и публикация в соответствующих выпусках материалов, связанных с календарными праздниками. Цель этих материалов – в создании или в поддержании праздничных эмоций, а по необходимости – и в обучении полузабытому праздничному этикету: «Знающие все оные обряды девицы могут увеселяться моими упоминаниями, а которые совсем их позабыли, те могут припомнить», – пишет Чулков («И то и сию», 46-я неделя).

Особенно обилен календарный материал в последних номерах журнала. Еще задолго до наступления святок, самого любимого в народе и богатого в обрядовом отношении календарного праздника, Чулков начинает помещать святочные материалы. Он считает необходимым подготовить своих читателей к святкам, видимо, справедливо полагая, что в городе святочные обряды начинают постепенно забываться и исчезать. Чулков публикует двадцать подблюдных песен, подробно и тщательно описывает способы гаданий, в которых он великолепно ориентируется, приводит большую группу пословиц, относящихся к святкам, и наконец, дает читателю возможность познакомиться с «краткими замысловатыми историями», в которых описываются происшествия, имевшие место на святках.

Эти «истории» представляют несомненный интерес как одна из первых попыток создания литературного святочного рассказа. Их истоки, судя по всему, следует искать в устных рассказах – святочных быличках, тех, что широко бытовали в народе и повсеместно расска-

²⁴¹ Исключение из этого правила представляют поздравления с Новым годом, довольно часто встречающиеся в первых номерах журналов; см., например: «Всякая всячина». 1769. Один из первых юмористических журналов екатерининского времени. М., 1893. С. 82, где приводятся поздравления, надежды и обещания на Новый год, видение о будущем и т. п.; «Трутьень, еженедельное издание на 1770 год» (СПб., 1770. Л. 1), где Н. И. Новиков приводит «старинную присловицу» «В новой год новое щастие» [курсив Н. Н.], «которая и поныне у всех на языке»; «Живописец Н. И. Новикова». 1772–1773. СПб., 1864. Лист 19, где помещаются стихи В. Петрова «На Новый 1773 год» и некоторые другие. Выходивший недолго (чуть более месяца) журнал В. В. Тузова «Поденьщина», кажется, подобно журналу Чулкова, обещал стать «календарным», но прекратился ранее, чем проявил себя достаточно полно; см.: Поденьщина. Сатирический журнал Василия Тузова. 1769. Переиздание А. Афанасьева. М., 1858; о нем см.: Берков П. Н. История русской журналистики XVIII века. М.; Л., 1952. С. 242–244.

²⁴² О начитанности Чулкова см.: Ситовский В. В. Очерки по истории русского романа. Т. 1. Вып. 1. С. 588; Шкловский В. Б. Чулков и Левшин. С. 109; Гаррард Дж. «Русский Скаррон» // Н. И. Новиков и общественно-литературное движение его времени. С. 178–185.

²⁴³ <Чулков М. Д.> Русские сказки. М., 1780. С. 83; см. об этом: Трубицын Н. О народной поэзии в общественном и литературном обиходе первой трети XVIII века. С. 187.

зывались в период «страшных» святочных вечеров. Как уже отмечалось, быличками фольклористы начали интересоваться поздно – лишь в конце XIX века; к этому времени относятся и первые их записи. Но судя по литературным произведениям, в которых они использовались, эти тексты сюжетно не претерпели серьезных изменений. Поэтому полагаю, что сопоставление «святочных историй» Чулкова с быличками, записанными в конце XIX – начале XX века, вполне правомерно.

Я уже говорила о том, что устные святочные рассказы по преимуществу посвящены описанию встреч с «нечистой силой», которая наиболее активно проявляет себя на святках. Судя по «Пересмешнику» (новеллы о мертвецах) и журналу «И то и сию» (святочные истории), Чулков был хорошо знаком с подобного рода «страшными» рассказами, но в его переработке устные тексты приобретают иной смысл. Прежде чем продемонстрировать те способы, которые использует Чулков для литературной обработки, приведу их краткий пересказ²⁴⁴.

Первая история повествует о «некотором молодце», который для того, чтобы завоевать сердце своей возлюбленной, приходит на святочную вечеринку «в женской одежде и под именем девицы» (вспомним «Повесть о Фроле Скобееве» и «Новгородских девушек святочный вечер» Ивана Новикова²⁴⁵). Когда девушки начинают гадать, он прячется за печкой в той горнице, где происходят гадания, и является возлюбленной в образе суженого. Девушка «пленяется» его обликом, но «увидя его в женском платье», приходит в страшное смущение. В конце концов все выясняется к обоюдному удовольствию, и, как пишет автор, «по окончании девятомесечного срока услышали плач явившегося на свет младенца».

Во второй истории дочка некоего подьячего «вызывает на ужин суженого», и когда «некто» является к ней и втыкает по обычаю нож возле своей тарелки, гадалыщица падает в обморок и надолго теряет дар речи. «Через два месяца помощью лекарей стала она говорить и себя помнить» и с тех пор, бывая наедине с мужчиной, всегда выясняет, не он ли приходил к ней ужинать на святках.

В третьей истории богатый помещик, в доме которого всегда присутствовало много девиц, на святках идет с двумя девушками к проруби «на чертях покататься». Они расстилают около проруби воловью кожу и, очертившись Васильевским огарком, ждут «демонов». Из проруби выскакивает четверо «робят», которые начинают катать на коже помещика с девицами по всей окрестности. В результате одна из девушек упала, сильно ушибла себе ногу, помещик тоже свалился, и его нашли только на следующее утро «в гораздо потревоженном состоянии», в то время как вторая девушка, любовница помещика, «очутилась в своей деревне ничем не вредима и в добром здоровье» («И то и сию», 47-я и 49-я недели).

Все эти истории напечатаны в «святочных» номерах чулковского журнала и потому предназначены для чтения на святках. Повествуют они о событиях, которые произошли во время святочных гаданий. Чулков тщательно описывает способы гаданий, которые читателям могут оказаться неизвестными. В первой истории используется гадание на зеркале:

Ставят зеркало на стол и по сторонам его свечи, садится перед ним девушка и загадывает так: *суженой, ряженой, покажися мне в зеркале*. За четверть часа перед его приходом, начинает зеркало тускнеть, а девушка протирает его нарочно изготовленным к тому полотенцем. Наконец придет некто и посмотрит через ее плечо в зеркало, и когда девушка рассмотрит все

²⁴⁴ См. недавнее переиздание «святочных историй» Чулкова в книге: Чулков М. Д. Пересмешник / Подгот. текста и автор вступ. статьи М. Б. Плюханова. М., 1990.

²⁴⁵ Высказывалось мнение о сюжетной зависимости этой «святочной истории» Чулкова от «Повести о Фроле Скобееве» и переделки И. Новикова; см.: Русская литература и фольклор (XI–XVIII вв.). Л., 1970. С. 233. Ср. также повесть М. П. Погодина «Суженый», в которой молодой человек прячется в помещении, где гадает на святках его возлюбленная, и затем является перед ней в зеркале в образе «суженого»: Погодин М. П. Повести. Драма. М., 1984. С. 195.

черты ево лица, тогда закричит *чур сево места* [курсив *М. Ч.*], то дьявол тот, который принимал на себя образ ее жениха, пропадает.

Во второй истории описано гадание, называемое «приглашение суженого на ужин»:

Тамо обыкновенно набирают на стол и кладут только два прибора и то без ножей. Пришла она туда в великом страхе, как завсегда оное водится, села за стол и сказала, *суженой, ряженой, приди ко мне ужинать* [курсив *М. Ч.*].

В третьей истории используется достаточно редкое гадание на воловьей коже:

А сие катание происходит таким образом. Берут девушки воловью кожу, таскают ее к продуби, и тамо севши на нее, очерчиваются огарком, нарочно к тому изготовленным, а оной огарок великую имеет силу, понеже горит он в такой день, который называется у девушек особливым для открытия их участи. Из пролуби же выходят водяные демоны и возят их столько, сколько им угодно, и во время оное гадают девушки не о чем ином, как только о своих женихах.

Сюжеты устных святочных историй о гадании на зеркале и приглашении суженого на ужин были широко распространены и многократно использовались в литературных произведениях. Ввиду наибольшей распространенности этих гаданий в святочном быту они чаще всего встречаются и в быличках²⁴⁶. Сюжет о гадании на воловьей шкуре/коже также известен, хотя пользовались этим гаданием гораздо реже ввиду большей его опасности (см. повесть А. А. Марлинского «Страшное гаданье», где герой идет на кладбище гадать на воловьей коже²⁴⁷). Появление «нечистой силы» (здесь – «дьявола», «демона»), как и в быличках, приводит гадальщиков в шоковое состояние. Во второй и третьей историях они расплачиваются за свое рискованное предприятие тяжелой болезнью.

Таким образом, сюжетно чулковские истории имеют много общего с устными святочными рассказами-быличками: гадание, появление «нечистой силы», потрясение от встречи с ней, последствия этой встречи. Но при всем том истории Чулкова, в отличие от быличек, производят комическое впечатление: они не только не пугают читателя, но смешат его. Именно этого эффекта Чулков и добивался:

Только не испужайся, – обращается он к читателю, приступая к рассказыванию этих «историй». – Тут будет много страшного, но естли правду выговорить, то больше будет смешнова, а когда мы с тобой расхохочемся, то, конечно, позабудем страшиться («И то и сию», 46-я неделя).

Страх побеждается смехом – такова установка автора.

Каким же образом Чулков добивается комического эффекта? Механизм его юмора достаточно сложен. Многие материалы в журнале, в том числе и святочные истории, написаны в стиле легкой, ни к чему не обязывающей болтовни. Чулков попросту, как бы мы сейчас сказали, треплется, беспрестанно балагуря и ерничая. Он занимается, по его собственному признанию, «пустословием», перемежая свою болтовню изречениями, которые в контексте этой болтовни получают иронический смысл: «Где разум сопряжен вместе с красотой, туда мысли и сердце поневоле стремятся»; «Человек животное весьма замысловатое»; «Что возможно, то станется, а чево невозможно, то никогда не сделается». В русской традиции гномическая речь издавна служила излюбленным приемом создания комического эффекта²⁴⁸.

²⁴⁶ См.: Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987. С. 294–304.

²⁴⁷ О гадании на воловьей коже/шкуре см.: Сахаров И. П. Сказания русского народа. СПб., 1836. Ч. 1. С. 146; Преображенский Н. Бани, игрище, слушанье и шестое января // Современник. 1864. Т. 10. С. 519.

²⁴⁸ См. об этом: Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси. С. 21.

Если В. В. Сиповский сожалел о том, что Чулкову недостает «серьезности»²⁴⁹, то В. Б. Шкловский, напротив, ценил журнал Чулкова именно за «веселость» – за то, что в нем слышится «свободный голос, веселый, иронический...»²⁵⁰. Шкловский видел в Чулкове человека, «который превосходно умеет переключить старый материал»²⁵¹. «Переключить старый материал», по Шкловскому, – это значит использовать старую форму в новых целях, по существу изменив ее жанр. Создавая свои «святочные истории», Чулков именно «переключает старый материал» быличек, придавая им новый тон и новый смысл. Серьезная, претендующая на безусловное доверие к себе быличка превращается под пером Чулкова в описание смешного случая, который то ли был, то ли не был, а если и был, то его можно интерпретировать и так, и эдак. Автор пересказывает якобы слышанные им рассказы, в которые он не очень-то и верит, да и читателя не стремится убедить в их истинности. Он может указать на невыясненность факта и сослаться на мнение очевидцев, при этом устранившись от высказывания собственного мнения: «Тускло у нее зеркало или нет, об этом я не известен; но только знаю то, что молодец тронулся из-за печки...»; «По словам ее, пришел к ней некто, а кто таков сей некто, тово я не знаю...»; «...однако я тово не утверждаю, опять и опровергать не смею». Но автора и не волнуют проблемы верификации: «...а я никакой нужды в том не имею», – говорит он, перечислив различные точки зрения на случившееся и не высказав собственной.

Тем самым голос автора оказывается не только ироничным, но и зыбким, неопределенным – о чем-то автор знает, о чем-то не знает, о чем-то умалчивает, а о чем-то и не хочет знать. Эта неопределенность оставляет впечатление некоторой шутиливой таинственности, невыясненности причин событий и их хода. Она поддерживается и усиливается обилием мнений, слухов и толков: «*Вся деревня утверждала <...>. А те люди, которым случалось бывать в городах, шептали между собою <...>. Любовница ево иногда об нем жалела*»; «*По словам ее пришел к ней некто, а кто таков сей некто, тово я не знаю*; уверяют девки и старухи, что будто приходит дьявол...» и т. д.

Ироническое отношение к гадалщикам и гаданию вообще сказывается в том, что все три случая представлены как розыгрыши, в большей или меньшей степени раскрытые автором читателю. В рассказе «о молодце в женском платье» читатель с самого начала знает, что гадалщицу разыгрывает влюбленный в нее юноша с целью завоевать ее сердце. В рассказе «гадании на воловьей коже» автор достаточно прозрачно намекает на то, что помещика разыгрывает его любовница, организовавшая катанье, от которого пострадали все его участники, кроме ее самой. В последней истории «о дочке подьячего» намек на розыгрыш совсем смутен – он содержится в авторском признании своей некомпетентности («По словам ее, пришел к ней некто, а кто таков сей некто, *тово я не знаю*») и в иронической отсылке на свидетельство гадалщицы, а также на мнение «девок и старух». Превратив сюжет о святочном гадании в сюжет о розыгрыше гадалщиков, Чулков тем самым аннулирует смысл быличек и создает произведение нового жанра – рассказ о забавном случае на святках, святочный анекдот. Анекдотический характер повествования усиливается некоторой затемненностью и двусмысленностью финалов. Однако разрушая жанр былички, Чулков не порывает полностью с устной традицией – он остается верен народному представлению о святках как о времени «страшном» и «смешном», трагическом и комическом одновременно, что проявлялось и в самой процедуре проведения святочного ритуала, и в рассказывании на святках, наряду с серьезными, веселых юмористических историй (псевдобыличек)²⁵².

²⁴⁹ Сиповский В. В. Очерки по истории русского романа. Т. 2. С. 588.

²⁵⁰ Шкловский В. Б. Чулков и Левшин. С. 72.

²⁵¹ Там же. С. 73.

²⁵² См., например: РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 631. Л. 44; Д. 11. Л. 3–3 об.

В исследовательской литературе уже отмечалось, что журнал «И то и сию» служил Чулкову «пробной лабораторией», которую он использовал для выработки оригинальных русских форм повествования²⁵³. Вполне профессионально ориентируясь в традиционных жанрах устной словесности, Чулков трансформирует эти жанры с целью создания юмористического рассказа. В конце 1760-х годов его серьезно занимают вопросы комического, что отразилось и в «Пересмешнике», и в еженедельнике, и отчасти – в «Пригожей поварихе». Получивший от современников имя «русского Скаррона», Чулков, как справедливо отмечает Дж. Гаррард, широко использует прием «self-conscious narrator» (ирония автора по отношению к собственному повествованию)²⁵⁴. Но ирония Чулкова, как представляется, обладает гораздо большей универсальностью: он ироничен к себе, к своему повествованию, к своим героям и, наконец, к тому жизненному материалу, который лежит в основе его рассказов.

Святочные истории Чулкова, будучи помещенными в «святочных» номерах журнала «И то и сию», подчиненного ритму календарных праздников, представляют собой первые опыты одного из самых излюбленных жанров массовой беллетристики – святочного рассказа, становление и расцвет которого пришелся на период нового бурного роста массовой периодической печати – через сто лет после старательных, смешных, ироничных и наивных опытов Чулкова.

²⁵³ См.: Западов А. Журнал М. Д. Чулкова «И то и сию» и его литературное окружение. С. 95.

²⁵⁴ Гаррард Дж. «Русский Скаррон» (М. Д. Чулков). С. 183.

Святочная драматургия XVIII века

Святочная словесность XVIII века включает в себя большое количество драматических текстов. Русский народный театр издавна знал святочные действия: обычно именно на святках ставились такие пьесы, как «Царь Максимилиан», «Лодка» («Шлюпка»), «Шайка разбойников», «Мнимый барин», «Маврух», «Параша»²⁵⁵. М. Б. Плюханова отметила неслучайность этого факта: приуроченные к дню поминовения святых младенцев, «иже Христа ради избиенные от Ирода» (29 декабря), сцены с казнями и кровопролитиями получали тем самым обрядово-символический смысл. «Русская традиция, используя для святочной игры „Царя Максимилиана“, – пишет М. Б. Плюханова, – создала таким образом особый вид обрядового действия – не казнь младенцев, как у соседних народов, а убийство сына-царевича»²⁵⁶. Однако все эти тексты, будучи прочно связанными со святками типом отношения к жизни (насмешкой над старостью, смертью, обманутым мужем и пр.), тем не менее не имели святочного сюжета. К постановкам народного театра примыкают и кукольные представления – рождественские драмы и вертепные действия, о чем подробно пишет В. Н. Перетц в своем фундаментальном исследовании «Кукольный театр на Руси»²⁵⁷.

Святочная и рождественская драматургия нефольклорного происхождения возникает в конце XVII – начале XVIII века под влиянием западноевропейских рождественских мистерий. В этот период рождественские мистерии часто представляются «компаниями возрастных школьников и подьячих»²⁵⁸, причем со временем религиозные «действия» начинают переплетаться и скрещиваться с народными пьесами²⁵⁹. Эта традиция разыгрывания комедий на святках была жива еще в начале XIX века: «... в университете тогда было также много охотников до театра, и студенты сами разыгрывали на святках пьесы под руководством двух братьев Сандуновых...»²⁶⁰.

Со второй половины XVIII века появляются комедии и комические оперы, либо изображающие святки, либо связанные с ними сюжетно. Примером такого рода произведений может послужить упоминавшаяся выше анонимная комедия в одном действии 1774 года «Игрище о святках». Героиня комедии Татьяна, молодая жена старого «господина», пытается на святочном игрище устроить свидание со своим возлюбленным Александром. Ее муж Симон долго не соглашается на организацию в его доме игрища, из-за чего возникает бурный спор, в котором принимают участие почти все действующие лица (Татьяна, Симон, его сестра Фетинья, учитель). В конце концов молодые побеждают, и Татьяна во время игры в жмурки, когда у Симона были завязаны глаза, встречается с Александром. Симон, сорвав с глаз повязку, начи-

²⁵⁵ О связи народного театра со святками существует обширная литература; см., например: *Васильев М. К.* Из истории народного театра // Этнографическое обозрение. 1898. № 1. С. 79; *Виноградов Г. С.* Материалы для народного календаря русского старожилого населения Сибири. Иркутск, 1918. С. 33; *Ончуков Н. Е.* Народная драма на Севере // Известия ОРЯС. Т. 14. Кн. 4. 1909.

²⁵⁶ *Плюханова М. Б.* Мифологема сыновней жертвы в государственно-историческом сознании Московского царства // Механизмы культуры. М., 1990. С. 169.

²⁵⁷ См.: *Перетц В. Н.* Кукольный театр на Руси: Исторический очерк. СПб., 1895. С. 15–16; см. также: *Малишка Л.* Из истории народного театра // Этнографическое обозрение. 1897. № 4. С. 37–56; *Виноградов Н.* Великорусский вертеп. СПб., 1906; *Мезерницкий П.* Народный театр и песни в г. Стародубе Черниговской губ. // Живая старина. 1909. № 1. С. 80–89. Иногда кукольные представления устраивались на святках цыганами; см.: *Герман А. В.* Цыганы вчера и сегодня. М., 1931. С. 36.

²⁵⁸ См.: *Забелин И. Е.* Опыты изучения русских древностей и истории. Ч. 2. С. 452; см. также: *Галаган Г. П.* Малорусский вертеп // Киевская старина. 1882. Т. 4. С. 5; Старинный театр в России. Пг., 1923; *Елеонский С. Ф.* Из истории русско-украинских отношений в русской литературе XVII – первой половины XIX в. // Учен. зап. / Моск. гор. пед. ин-т им. В. М. Потемкина. 1955. Т. 48. Вып. 5. С. 59–75; *Асеев Б. Н.* Русский драматический театр от его истоков до конца XVIII века. М., 1977. С. 143.

²⁵⁹ См.: *Елеонский С. Ф.* Из истории русско-украинских отношений в русской культуре XVII – первой половины XIX в. С. 47–80.

²⁶⁰ Биографический словарь профессоров и преподавателей Московского университета. М., 1855. Ч. 2. С. 234.

нает драку со своим соперником. Позванные караульные выгоняют из дома всех, кроме забравшегося под стол учителя. Торжество молодости – характерная черта святочных игрищ, и в этом отношении автор комедии отразил типично святочные коллизии, которые и были положены в основу ее сюжета. На святках, как отмечали многие этнографы, часто разыгрывалась сценка, где высмеивался старый муж, «семейному счастью которого будто бы угрожают ухаживания <...> волокиты»²⁶¹. В комедии между героями ведется полемика по поводу устройства святочного игрища: одни герои страстно хотят его организовать, другие же, напротив, считают празднование народных святок признаком вздорности и суеверия, то есть смотрят на народные праздники с просветительских позиций XVIII века. «По-видимому, – пишет П. Н. Берков, – тема святочных игрищ была в это время злободневной, в данной комедии все время приводятся аргументы против этих старинных обрядовых развлечений»²⁶².

К традиции святочной драматургии принадлежит и комическая опера «Вечеринка, или Гадай, гадай, девица, отгадывай, красная» (где, в частности, разыгрывается обряд «хоронения кольца» под песню «А я золото хороню, хороню»²⁶³), и комедия И. Я. Соколова «Святошная шутка», шедшая на сцене вологодского театра в 1780 году²⁶⁴, в которых действие происходит на святочном игрище. В демократической драматургии XVIII века иногда встречаются отдельные упоминания о святках, отражающие народное их восприятие. Так, героиня комедии А. О. Аблесимова «Мельник-колдун, обманщик и сват» возражает своему мужу: «Нет, Гаврилыч! право, кажется, ты ума рехнулся, ну, святки ныне, что ли, так загадывать?», на что он ей отвечает: «Это только вашим сестрам, бабам, черед загадывать о святках, а нам, ворожеям, и летом, и зимою, днем и ночью, когда не захотим, всегда святки...»²⁶⁵

Огромной популярностью, судя по отзывам современников, пользовалась написанная в 1799 году и в течение тридцати лет с неизменным успехом шедшая на сценах столичных театров опера С. Н. Титова на либретто А. Ф. Малиновского «Старинные святки»²⁶⁶. Впервые поставленная в Москве в 1800 году, в 1813 она была возобновлена в Петербурге, где партию боярышни Натальи исполняла знаменитая Е. С. Сандунова, о игре которой в этой роли восторженно отзывались Жуковский и Пушкин²⁶⁷. Через тридцать лет после первой постановки оперы В. А. Ушаков помещает в «Московском телеграфе» восторженную рецензию, где восхваляет ее за изображение «яркой картины старинного быта» и пророчит ей мировую известность. «Тот же Алексей Федорович Малиновский, – пишет В. А. Ушаков, – написал оперу „Старинные святки“, которая так нравилась публике, что ее играли лет тридцать сряду. Такая сила народности в литературе»²⁶⁸. Содержание оперы, а также текст рецензии Ушакова помогают понять, что именно привлекало в ней русскую театральную публику. Действие оперы отнесено к историческому прошлому России (XVII век), когда, по мнению авторов, жизнь русских людей протекала в естественной атмосфере народного обычая и обряда. Эта идеализированная атмосфера в наиболее полном и органичном виде являет себя в течение народных праздников, и прежде всего на святках. В эпоху зарождающегося романтизма с его тяготением к национальным обычаям и формам жизни, но еще до возникших несколькими годами спустя острых дис-

²⁶¹ Милорадович В. Рождественские святки в северной части Лубенского уезда. С. 13.

²⁶² Берков П. Н. История русской комедии XVIII века. С. 175.

²⁶³ Берков П. Н. История русской комедии XVIII века. С. 258.

²⁶⁴ См. о ней: Лазарчук Р. Из истории провинциального театра (театральная жизнь Вологды 1780 г.) // Русская литература XVIII века в ее связях с искусством и наукой. Л., 1988. С. 52–69.

²⁶⁵ Стихотворная комедия. Комическая опера. Водевиль конца XVIII – начала XIX века: В 2 т. Л., 1990. Т. 1. С. 205.

²⁶⁶ См. о ней: Чешихин В. История русской оперы (с 1674 по 1903 г.). СПб.; М.; Лейпциг, 1905. С. 83; Рабинович А. С. Русская опера до Глинки. М., 1948. С. 130.

²⁶⁷ См.: Швидченко Е. <Быстров Б.> Святочная хрестоматия. СПб., 1903. С. X–XI.

²⁶⁸ Ушаков В. О старинных святках // Московский телеграф. 1829. Декабрь; см. также: Панаев И. Святки // Телескоп. 1834. Ч. 19. С. 17–24; Москвитянин. 1853. Кн. 2. № 12. Мелочи. С. 159.

куссий и дебатов о народности та идеализация народного быта, с которой встречался слушатель оперы, вполне объяснима: она нравилась «своею простотою, верностью изображением минувшего быта», «простыми веселыми играми», изображением «святочных событий» и т. д.²⁶⁹

На протяжении всего XIX века «святочная» драматургия, судя по обилию текстов, продолжала пользоваться успехом у русской публики, помогая ей восполнить недостаток утраченных святочных впечатлений. Напомню в этой связи и о том, что в начале XIX века студенты Московского университета под руководством братьев Сандуновых регулярно разыгрывали на святках пьесы соответствующего праздничного содержания²⁷⁰. В начале 1830-х годов А. А. Шаховской написал «народную драму» «Двумужница, или За чем пойдешь, то и найдешь», которая печаталась в «Северной пчеле» в 1831 году. Первое действие этой драмы происходит в 1742 году на святках в старинном провинциальном городе Балахне в течение Васильева вечера, на который собираются купеческие сыновья («красные девицы и добрые молодцы») петь подблюдные песни и гадать. Героиня ждет возлюбленного, явившегося наконец в костюме сибирского шамана. Любопытно, что второе действие приурочено к другому крупнейшему народному празднику – дню Ивана Купалы. Выбор двух главных народных календарных праздников, конечно, не случаен. Создавая «народную драму», Шаховской ищет и время, по его мнению, в наибольшей степени раскрывающее душу народа. Вот как рецензирует эту драму критик Каменев, назвав ее «первым образцом в сем роде»:

Молодицы, красные девицы и добрые молодцы сошлись в дом к зажиточной купчихе Мавре Арефьевне петь подблюдные песни и загадывать. Хор поет еще до поднятия занавеса; когда же он открывается, то мы видим на сцене первую строфу «Светланы», баллады Жуковского...²⁷¹

Каменев, как можно заметить, восхваляет Шаховского за ту же «народность», столь ценную публикой и в опере А. Ф. Малиновского.

В дальнейшем, в течение всего XIX века, на святках регулярно ставятся и печатаются пьесы, сценки, картинки, водевили, действие которых приурочивается к празднику. Приведу несколько примеров из этой многочисленной и, по существу, совершенно забытой группы текстов: «драматические сцены» П. П. Ершова «Ночь на Рождество» (1834)²⁷², анонимный водевиль «Приезд жениха, или Святочный вечер в купеческом доме» (1842)²⁷³, «картина старинного быта» П. А. Каратыгина «Русские святки» (1856)²⁷⁴, «зимняя сцена из русского быта» М. А. Стаховича «Святки» (1860)²⁷⁵; «святочная сцена из русского быта» В. А. Тихонова «Суженый-ряженный» (1896)²⁷⁶ и многие другие. Некоторые святочные пьесы, не претендуя на сценическое воплощение, представляли собой тексты, написанные в драматургической форме, чаще всего – юмористические, как, например, антисемитская «фантастическая интермедия» В. П.

²⁶⁹ Ушаков В. О старинных святках. С. 59.

²⁷⁰ См.: Биографический словарь профессоров и преподавателей Московского университета. Ч. 2. С. 234; традиция постановки специальных праздничных спектаклей поддерживалась театрами до начала XX века; о рождественских и масленичных спектаклях конца XIX века см.: Станиславский К. С. Моя жизнь в искусстве. М.; Л., 1948. С. 109. В советское время это было характерно в основном только для детских новогодних спектаклей.

²⁷¹ Каменев. Русский театр // Литературное прибавление к «Русскому инвалиду». 1832. № 101. 17 декабря. С. 804–808; № 102. 21 декабря. С. 806.

²⁷² Ершов П. Ночь на Рождество: Драматические сцены // Библиотека для чтения. 1834. № 7. С. 5–8.

²⁷³ См.: Приезд жениха или Святочный вечер в купеческом доме: Водевиль в одном действии. 2-е изд. М., 1842 (поставлен впервые в 1838 году); см. о нем: Отечественные записки. 1843. Т. 26. С. 24–25, где он назван «известной пошлостью»: «у тех-де книг своя публика».

²⁷⁴ См.: Каратыгин П. Русские святки. Картина старинного быта, в двух отделениях с хорами и песнями. СПб., 1856.

²⁷⁵ Стахович М. А. Святки. Зимняя сцена из русского быта. СПб., 1860.

²⁷⁶ Тихонов В. Суженый-ряженный. Святочная сцена в одном действии // Новое время. 1896. № 7483. 25 декабря. С. 2.

Буренина «Маскарад под Новый год» (1885)²⁷⁷ или же «комедия в одном действии» Р. А. Менделевича «Отъезд» – «святочная вариация» по комедии Грибоедова «Горе от ума»²⁷⁸.

²⁷⁷ См.: Буренин В. Маскарад под Новый год. Фантастическая интермедия // Новое время. 1885. № 3177. 1 января. С. 3–4; см. также: Н. П. Первый отъезд закладчиков и ростовщиков в городе Москве. Святочная интермедия в стихах // Развлечение. 1875. № 1. С. 3–6.

²⁷⁸ Меч Р. <Менделевич Р. А.> Отъезд: Комедия в одном действии и нескольких явлениях. Составлена по Грибоедову // Русский листок. 1899. № 1. 1 января. С. 1.

Заключение

Литераторами XVIII века были сделаны первые шаги на пути создания литературных произведений на святочные сюжеты. В этот период начинается обработка устных рассказов анекдотического характера, в основе которых лежат события, свойственные именно святочному времени («Повесть о Фроле Скобееве»), и народных святочных историй-быличек («святочные истории» Чулкова). Интерес к святкам драматургов конца XVIII века объясняется той идеализацией народной культуры, которая характерна для периода формирования романтических представлений и выработки концепции народности в литературе и искусстве. Святки рассматриваются здесь как средоточие русской национальной жизни, как время-утопия, когда эта жизнь проявляет себя не только в наиболее характерных и ярких, но и в своих лучших чертах. Оформление святочных текстов в самостоятельный жанр наблюдается на более позднем этапе – на протяжении нескольких последующих десятилетий. Позже возникает и сам термин, ставший универсальным для жанрового обозначения повествования со святочным сюжетом. Как протекал этот сложный и долгий процесс, будет показано в следующих главах.

Глава 3

Святочная словесность первой трети XIX века

Баллада В. А. Жуковского «Светлана» в общественном и литературном обиходе

Следующий этап становления литературного святочного рассказа связан с творческими поисками эпохи романтизма. Второе десятилетие XIX века ознаменовано появлением произведения, которому суждено было сыграть выдающуюся роль как в «святочной» литературе, так и в русском «святочном» обиходе. Я имею в виду балладу «Светлана», над которой В. А. Жуковский работал с 1808 по 1812 год и которая была опубликована в первом номере «Вестника Европы» за 1813 год²⁷⁹. В наше время эта баллада Жуковского, равно как и многие другие его произведения, утратила ту популярность, какой она пользовалась у современников и читателей следующего поколения. Ведь когда-то, по выражению Белинского, «Жуковского знала наизусть вся Россия»²⁸⁰. Гиперболизм этого высказывания не столь уж велик: тот слой российского общества, который принято называть образованным, Жуковского действительно *знал*, и знал часто наизусть. П. А. Плетнев, вспоминая о популярности Жуковского в 1810–1820-х годах, писал: «Только и разговаривали о стихах Жуковского, только их и повторяли друг другу наизусть»²⁸¹. Издания сочинений Жуковского расходились мгновенно. В течение десятилетий множество его стихотворений, регулярно включаясь в школьные и гимназические хрестоматии, западали в память учащихся навсегда, превращаясь таким образом в язык русской культуры, знакомый и понятный каждому. «Но долгая слава суждена была только „Светлане“»²⁸².

Текст баллады входил в российское общественное сознание постепенно, со временем охватывая все большие и большие слои читающей публики. С первым переложением Жуковского нашумевшей на всю Европу баллады Бюргера «Ленора»²⁸³ русский читатель познакомился по «Вестнику Европы» в 1808 году²⁸⁴. «Людмила» привлекла всеобщее внимание и имела большой читательский успех. Стоит вспомнить хотя бы зафиксированный Белинским отклик на эту балладу читателя первого десятилетия XIX века²⁸⁵ и реакцию молодых польских поэтов-романтиков, студентов Виленского университета, которые, по словам исследователя, именно под впечатлением «Людмилы» начинают разрабатывать жанр польской романтической баллады²⁸⁶. Переложением удовлетворены были, кажется, все, кроме самого Жуковского,

²⁷⁹ См.: Жуковский В. А. Светлана. Ал. Ан. Пр<отасо>вой // Вестник Европы. 1813. № 1–2. Январь. С. 67–75.

²⁸⁰ Белинский В. Г. Собр. соч.: В 9 т. М., 1979. Т. 4. С. 303.

²⁸¹ Плетнев П. А. О жизни и сочинениях Василия Андреевича Жуковского. СПб., 1853. С. 43.

²⁸² Русская литература и фольклор (первая половина XIX века). Л., 1976. С. 56.

²⁸³ См.: Созонович И. Ленора Бюргера и родственные ей сюжеты в народной поэзии, европейской и русской. Варшава, 1893.

²⁸⁴ См.: Жуковский В. А. Людмила: Русская баллада // Вестник Европы. 1808. № 9. Май. С. 41–49.

²⁸⁵ «Нам раз случилось слышать от одного из людей этого поколения довольно наивный рассказ о том странном впечатлении, каким поражены были его сверстники, когда, привыкши к громким фразам, вроде: *О ты, священная добродетель!* – они вдруг прочли: *Вот и месяц величавой* *Встал над тихой дубравой;* *То из облака блеснет,* *То за облако зайдет;* <...> *Чу!..*, полночный час звучит. <...> По наивному рассказу современников этой баллады особенным изумлением поразило слово *чу!..*» [курсив В. Б.] (Белинский В. Г. Собр. соч.: В 9 т. Т. 8. С. 166–167). Ср. также в «Мертвых душах»: «Многие были не без образования; председатель палаты знал наизусть „Людмилу“ Жуковского, которая еще была тогда непростывшей новостью, и мастерски читал многие места, особенно: „Бор заснул, долина спит“ и слово „чу!“, так, что в самом деле выделось, как будто долина спит; для большего сходства он даже в это время замуривал глаза» (Гоголь Н. В. Собр. худож. произведений: В 5 т. М., 1960. Т. 5. С. 223). Не исключено, что этот пассаж Гоголя появился под влиянием строк Белинского.

²⁸⁶ См.: Пиотровская А. Г. Жуковский и польские романтики // Жуковский и литература конца XVIII–XIX века. М., 1988.

который сразу же после публикации «Людмилы» берется за создание новой версии баллады Бюргера. Это свидетельствует о том, что проблему создания «русской баллады» Жуковский не считает решенной. Работа над новой версией продолжается четыре года. Первый замысел («Ольга») отвергается, второй («Гадание») также отвергается, третий («Светлана») воплощается в жизнь²⁸⁷. Меняется сюжет, меняется название, меняется имя героини.

Для «русской баллады» Жуковскому необходима была «национальная» тема; и он находит ее в старинном народном празднике – святках. К началу XIX века святочная тематика уже утвердилась в культурном сознании как в наибольшей степени характеризующая природу русского национального характера, познанием которого так был озабочен романтизм. Правда, еще не сказано Н. Полевым «кто сообразит все, что бывает у нас на Руси о святках, тот хорошо поймет дух русского народа...» (1826)²⁸⁸, но святки уже описаны Чулковым в журнале «И то и сию» и в «Абевега русских суеверий», уже идет на столичных сценах (и еще будет идти в течение тридцати лет) опера С. Титова на либретто А. Малиновского «Старинные святки», которую Жуковский, как уже отмечалось, высоко ценил. Тема народных святок, ставшая столь популярной в 20–30-х годах, уже витает в воздухе, и Жуковский подхватил ее. Совершенно справедливым поэтому представляется расхожее утверждение о том, что Жуковский почувствовал «веяние времени». Он создает произведение на святочную тему, которое пришлось по вкусу уже готовой к ней публике.

Каким же путем Жуковский достигает в «Светлане» необходимого ему элемента народности? Во-первых, он обращается к изображению народного календарного праздника и весьма точно воспроизводит картину святочных гаданий русских девушек. Во-вторых, он использует сюжет устных святочных рассказов-быличек о гадании на зеркале. Жуковский несомненно знает об их существовании и популярности в народе и с сожалением пишет о том пренебрежении, с которым относятся поэты к подобного рода текстам устной словесности. Эти произведения, по его мнению, «та самая национальная поэзия <...>, которая у нас пропадает, потому что никто не обращает на нее внимания»²⁸⁹. Я уже отмечала, что суеверные народные рассказы (былички) стали привлекать внимание фольклористов только с конца XIX века. Однако их литературная обработка начинается гораздо раньше – со «святочных историй» Чулкова. И вот теперь к тому же фольклорному жанру обращается Жуковский, причем переделывая немецкую балладу Бюргера. Как он делает это?

Постараюсь «обнажить» сюжет «Светланы» для того, чтобы прочесть заново этот хорошо знакомый текст на фоне фольклорного жанра. Ночью на святках девушка в одиночестве гадала на зеркале, стараясь увидеть своего жениха, и – одновременно с этим – «приглашает его на ужин». В народных рассказах гадание на зеркале и «приглашение суженого на ужин» – разные и несовместимые способы гадания. Жуковский сливает их в одно. Явившийся жених увозит ее сначала венчаться, а затем в свой дом – ситуация, вполне возможная в быличке. Напомню хотя бы устный рассказ о гадавшей на жениха девушке, которую черт увез «к себе в невидимую тайную деревню и сделал ее своею женою»²⁹⁰. В доме, куда привозит жених гадальщицу, стоит гроб, а в гробу она видит своего жениха-мертвеца. На этом быличка о приходе «суженого»

С. 305–318. Это событие зафиксировано Эдвардом Одыньцом; см.: *Odyniec A. E. Listy z podróży*. Warszawa, 1961. Т. I. S. 265–266; см. также: *Волков Р. М.* Славянские параллели к балладам В. А. Жуковского // Учен. зап. / Черновицкий гос. ун-т. 1958. Вып. 6. С. 1–32.

²⁸⁷ О работе Жуковского над «Светланой» см.: *Губарева Р. В.* <Иезуитова Р. В.> «Светлана» В. А. Жуковского (Из истории русской баллады) // Учен. зап. / Ленинградский гос. пед. ин-т им. А. И. Герцена. 1963. Т. 245. С. 175–196; среди вероятных этнографических источников, которыми пользовался Жуковский, помимо названных Иезуитовой, следует еще назвать «Славянскую и российскую мифологию» А. С. Кайсарова; см. также: *Душина Л. Н.* История создания «Светланы» Жуковского // Пути анализа литературного произведения. М., 1981. С. 188–194.

²⁸⁸ П<олевой> Н. Святочные рассказы // Московский телеграф. 1826. № 12. Декабрь. С. 105.

²⁸⁹ Цит. по: Библиотека В. А. Жуковского в Томске. Томск, 1978. Ч. 1. С. 148.

²⁹⁰ РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 407. Л. 74.

заканчивается, и к ней подключается сюжет с мотивом святочного сна – все, что видела героиня, оказалось сном. Согласно распространенному мнению о том, что святочные сны являются вещими, читатель может предположить, что увиденный героиней сон предвещает горе. Именно это он и ожидает в финале баллады. Но предсказанный финал отменяется. Оказалось, что вместо горя к Светлане пришло счастье: вернулся целым и невредимым ее жених. Так, пользуясь сюжетными ходами святочных быличек, Жуковский разрушает их жанровую структуру непредсказуемыми поворотами и превращает их в легкую, изящную шутку: «О, не знай сих страшных снов, / Ты, моя Светлана». Отсюда и то светлое чувство, которое обычно вызывала «Светлана» у читателей.

Для обработки сюжетов народных суеверных рассказов Жуковский выбирает жанр литературной баллады, который оказался весьма подходящим для усвоения литературой определенного рода фольклорных текстов – суеверных рассказов, главным образом календарного типа²⁹¹. Кроме того, баллада явилась толчком к созданию новых жанровых разновидностей русской прозы – «страшных» и фантастических повестей, о чем еще в 1926 году писал Н. А. Коварский²⁹². Разработка фольклорных сюжетов в русской прозе производилась двумя путями: окольным – через балладу (иногда, как в случае со «Светланой», – через переводную балладу) и прямым – непосредственно из устной словесности. В этом процессе «Светлана» Жуковского сыграла важную роль. Как пишет современный исследователь, «в грядущих спорах о балладе „Светлана“ окажется вне придинок»²⁹³. «Светлана» если и не затмила «Людмилу», то отодвинула ее на второй план. В дальнейшем и «Людмила» вспоминается; Жуковского в равной мере называют как «певцом Людмилы», так и «певцом Светланы» (точно так же, как в свое время Бюргера называли «певцом Леноры»²⁹⁴), но все же «Светлана» пришлась более по душе читателю, и этой своей популярности она в значительной мере обязана святочной тематике.

В процессе поиска названия Жуковский проходит путь от имени героини («Ольга») к теме («Гадание», «Святки») и от темы снова к имени героини («Светлана»). Это возвращает читателя к оригиналу («Ленора» Бюргера) и к первой переработке («Людмила»), где также в заглавии было имя героини. Такое название концентрировало внимание именно на героине, в то время как святки становились фоном, оправдывающим сюжет и дающим возможность ввести этнографические сцены, которые со временем стали обязательными для святочных произведений. Название спровоцировало существенную особенность последующего восприятия баллады ее читателями: терялась разница между «Светланой»-текстом и Светланой-героиней. Текст и героиня как бы взаимозамещались, незаметно перетекая одно в другое. Так, например, выражение А. А. Бестужева «прелестная, как радость, *Светлана*»²⁹⁵ могло восприниматься и как комплимент героине, и как эмоциональная оценка баллады. И такие случаи не единичны. Это становится свойством текста.

И наконец – процесс поиска имени. В первом переложении *Ленора* заменена *Людмилой* по понятным причинам: это был один из немногих элементов русификации текста, придания

²⁹¹ История «русалочьих» баллад прослежена в работе: Немзер А. «Сии чудесные виденья»: Время и баллады В. А. Жуковского // Зорин А., Немзер А., Зубков Н. Свой подвиг совершив... М., 1987. С. 155–264.

²⁹² См.: Коварский Н. Ранний Марлинский // Русская проза. Л., 1926. С. 154, где автор отмечает, что вопрос о влиянии балладного стиля на «страшную повесть» требует особой работы по данному жанру. До сих пор эта работа не была проведена.

²⁹³ Немзер А. «Сии чудесные виденья...»: Время и баллады Жуковского. С. 167. В грядущих спорах о балладе «Светлана» действительно оказалась почти без придинок. Однако справедливость требует отметить, что придирки к этой балладе Жуковского все-таки были, но не со стороны читателей, а со стороны поэтов, критиков и этнографов: Кюхельбекер, например, принимает не всю «Светлану», а только «какие-нибудь 80 стихов», которые «ознаменованы печатью народности» (Кюхельбекер В. К. Путешествие; Дневник; Статьи. Л., 1979. С. 457); Добролюбов предъявляет претензии в том, что «одно только из русской народности воспроизвел Жуковский (в «Светлане»), и это одно – суевие народное» (Добролюбов Н. А. Собр. соч.: В 9 т. М.; Л., 1963. Т. 6. С. 45); Пыпин пишет, что в «Светлане» «только первая строфа дает верную картину русского гаданья, а затем она опять романтична по-немецки» (Пыпин А. Н. История русской этнографии. СПб., 1890. Т. 1. С. 221).

²⁹⁴ См.: Гетцер Г. История всеобщей литературы. XVIII в. СПб., 1896. Т. 1. С. 367.

²⁹⁵ Бестужев А. А. Взгляд на старую и новую словесность в России // Полярная звезда на 1823 год. СПб., 1823. С. 23.

ему русского колорита. Таким же путем шли и авторы многочисленных переводов «Леноры» на другие языки. Людмила – имя православное. Память святой мученицы Людмилы, бабки чешского святого князя Вячеслава, отмечается православной церковью 16 сентября. Однако в древнерусском именнике это имя отсутствовало. С конца XVIII века *Людмила* начинает использоваться в качестве литературного имени, построенного по модели сложных славянских и древнерусских имен типа *Владимир*, *Святослав*, *Вячеслав* (см., например, балладу Карамзина «Раиса» и «русскую сказку» самого Жуковского «Три пояса» 1808 года). В качестве реального имени *Людмила* начинает использоваться в России только с 1830-х годов и несомненно под влиянием поэмы Пушкина. Для новой переработки баллады Жуковскому необходимо было и новое имя. Выбор сначала падает на Ольгу, однако Ольга отвергается, скорее всего, по причине слишком сильных исторических ассоциаций: княгиня Ольга была уже хорошо известна читателю, и ее имя привлекло бы в текст ненужные дополнительные смыслы (чем пренебрег, однако, впоследствии Катенин, написав балладу «Ольга»). Русская драматургия и поэзия второй половины XVIII – начала XIX века использовала большое количество древнерусских и псевдорусских имен с положительной эмоциональной окраской – *Милана*, *Прията*, *Любим*, *Милолика*, *Добрада*, *Блондина* и т. п. Так и Жуковский, обдумывая план поэмы «Владимир», над которой он работал одновременно со «Светланой», дает женским персонажам имена того же типа – *Милослава*, *Милолика*, *Добрада*²⁹⁶. Но для новой баллады он выбирает *Светлану*. Жуковский не выдумывает это имя – оно уже известно. Им уже воспользовался Востоков в «старинном романсе» «Светлана и Мстислав», написанном в 1802 и напечатанном в 1806 году²⁹⁷. Выбрав *Светлану*, Жуковский тем самым «подарил» XX веку одно из самых популярных имен.

О новой балладе Жуковского заговорили еще до ее опубликования. Пока, конечно, только в узком кругу «своих». В июне 1812 года Батюшков, который и назвал Жуковского «балладником», пишет ему: «Пришли нам свою балладу, которой мы станем восхищаться как „Спящими девами“, как „Людмилой“...»²⁹⁸ Новая баллада Жуковского уже ходит по рукам. Через месяц тот же Батюшков сообщает Вяземскому: «Я читал балладу Жуковского: она очень мне понравилась и во сто раз лучше его дев, хотя в девах более поэзии, но в этой более grace и ход гораздо лучше»²⁹⁹. Первый выпуск «Вестника Европы» за 1813 год дал возможность познакомиться с текстом широкому кругу любителей поэзии. Поэты отреагировали на публикацию незамедлительно: в том же «Вестнике Европы», через номер, Воейков публикует послание Жуковскому, в котором героини его баллад изображаются как подруги поэта:

Иль с Людмилою тоску делишь
О потере друга милого.
Иль с Светланою прелестною
Вечерком крещенским резвишься...³⁰⁰

Следующий номер «Вестника Европы» также содержит отсылку к «Светлане»: В. Л. Пушкин в послании к Дашкову называет Жуковского «другом Светланы»³⁰¹. В 1814 году молодой Пушкин в стихотворном послании «К сестре» использует образ новой баллады для срав-

²⁹⁶ См.: Письма В. А. Жуковского к Александру Ивановичу Тургеневу. М., 1895. С. 78.

²⁹⁷ См.: Востоков А. Х. Светлана и Мстислав. Богатырская повесть в четырех песнях // Поэты-радищевцы. Л., 1979. С. 79–92; впервые с подзаголовком «Древний романс в четырех песнях»: Востоков А. Х. Опыт лирические. СПб., 1806. Ч. 2. С. 81.

²⁹⁸ Батюшков К. Н. Сочинения. М., 1989. Т. 2. С. 220.

²⁹⁹ Там же. С. 223.

³⁰⁰ Воейков А. Ф. К Жуковскому // Вестник Европы. 1813. № 5–6. С. 26; см. также: Поэты 1790–1810-х годов. Л., 1971. С. 277.

³⁰¹ Пушкин В. Л. К Д. В. Дашкову // Вестник Европы. 1814. № 7. С. 208; см. также: Поэты 1790–1810-х годов. С. 677.

нения его с адресатом своего послания: «Иль смотришь в темну даль / Задумчивой Светланой...». Члены литературного общества «Арзамас», основанного в 1815 году, как известно, получали прозвища, заимствованные из баллад Жуковского, и более всего – из «Светланы», причем сам автор баллад был награжден именем *Светлана*, которое в дружеском кругу закрепилось за ним навсегда. Так, в сентябре 1817 года А. И. Тургенев пишет Вяземскому: «Прощальным он будет для Светланы, которая завтра скачет в Дерпт...»³⁰²

Вскоре круг поклонников «Светланы» расширяется. Дети, барышни, любители поэзии заучивают балладу наизусть; ее, по обычаю того времени, декламируют на вечерах и раутах, она откладывается в сознании читателей отдельными строчками и фрагментами. Текст начинает свою «общественную» жизнь. Через два года после публикации, в июне 1815 года, Жуковский в одном из писем не без удовольствия сообщает о визите, нанесенном им графине Е. И. Кутузовой, вдове фельдмаршала. Графиня подвела к поэту своего маленького внука Опочинина. «Его заставляют, – пишет Жуковский, – читать мне Светьяну, он сперва упирался, потом зачитал и наконец уж и унять его было нельзя»³⁰³. Ребенок, судя по беглости чтения, знает балладу назубок. В том же письме Жуковский сообщает о том, что дочь хозяйки Анна Михайловна Хитрова (как называет ее Жуковский) читает его баллады «с удивительным, как говорят, совершенством». Устное «тиражирование» текста продолжается в разных кругах. В сентябре 1815 года Жуковский посещает царский двор в Павловске, где в течение трех дней читает свои баллады (и, конечно, «Светлану»), после чего получает приглашение стать чтецом императрицы Марии Федоровны³⁰⁴. Во дворце «баллады приводили слушательниц в восторг»³⁰⁵.

Со временем знаменитая баллада, будучи включенной в учебные программы и в многочисленные хрестоматии для гимназий и других средних учебных заведений, становится хрестоматийным произведением³⁰⁶. Хрестоматийные тексты играют в жизни общества особую роль – известные всем (или очень многим), они превращаются в «язык» общества; ими становится возможным оперировать без отсылок в различных языковых, культурных и бытовых ситуациях. Достаточно бывает намек на этот текст, чтобы вызвать в человеке необходимые ассоциации. Но даже на фоне ряда других общеизвестных произведений, которые также регулярно включались в учебные программы по русской словесности, «Светлана» занимает особое место. Уже в конце 1820-х годов знание этой баллады наизусть превращается в одну из характерных и одновременно с этим самых банальных черт образования и умений провинциальной «культурной» барышни, о чем свидетельствует хотя бы характеристика героини в поэме В. Л. Пушкина «Капитан Храбров», написанной в 1828 и опубликованной в 1830 году:

Наташа многое уж знала:
Умела колпаки вязать,
На гусях песенки брэнчать
И полотенца вышивала
<...>
«Светлану» наизусть читала...

³⁰² Арзамас и арзамасские протоколы. Л., 1933. С. 3.

³⁰³ Уткинский сборник. Вып. 1. М., 1904. С. 14.

³⁰⁴ См.: *Иезуитова Р. В.* Жуковский в Петербурге. Л., 1976. С. 85–89.

³⁰⁵ *Томашевский Б. В.* Пушкин. М.; Л., 1956. Кн. 1. С. 251.

³⁰⁶ См., например: *Русская хрестоматия для высших классов средних учебных заведений* / Сост. А. Филонов. СПб., 1863. С. 318–326, где «Светлана» помещена в разделе «Баллада»; *Попов А.* Пособие при изучении образцов русской литературы. М., 1868. С. 40, где «Светлана» рекомендуется для изучения в гимназии; *Смирновский П.* Русская хрестоматия. Ч. 1. Для двух первых классов средних учебных заведений. М., 1914. С. 319, где помещена первая строфа баллады под названием «Крещенский вечерок», и многие другие.

Н. Н. Веревкин, автор повести «Кокетка», опубликованной посмертно в 1839 году в «Библиотеке для чтения», противопоставляя своей героине ее сверстниц, следующим образом характеризует круг их чтения:

Когда ее сверстницы учили наизусть «Светлану», плакали, читая Ламартина, вспыхивали завистью, глядя на ротик Доминикиновой Сивиллы или наперерыв разыгрывали мотивы из «Семирамиды», она удивлялась и пожимала плечами³⁰⁷.

В течение многих десятилетий баллада Жуковского, по каламбурному выражению А. А. Шаховского в «Липецких водах», «питала» «нежный вкус» своих многочисленных читателей и особенно – читательниц³⁰⁸.

Популярность «Светланы» подтверждается многочисленными фактами: в 1832 году на ее слова был создан первый опыт музыкальной баллады; в 1846 году состоялась премьера оперы на ее сюжет; баллада и целиком, и фрагментами многократно перелажалась на музыку; в песенниках строфы из нее встречаются с начала 1850-х годов. Особенно показательным свидетельством широты круга, в котором становится известна «Светлана», представляется ее вхождение в народную культуру: появление фольклоризированного варианта ее текста, лубочных ее изданий³⁰⁹, а также включение фрагментов баллады в представления народной драмы «Царь Максимилиан», которая обычно разыгрывалась на святках³¹⁰.

«Светлана» представляет пример того, как литературное произведение превращается в текст, который со временем стал выполнять отнюдь не литературные функции. Он как бы прорывает границы своей художественной природы и начинает самостоятельное существование в различных сферах быта. Успех баллады, как уже отмечалось, в значительной мере был обеспечен ее святочной темой – Жуковский обратился к изображению народного календарного праздника. Поэтому из двадцати строф баллады наиболее известными были первые – те, в которых дается этнографически точное описание святочных гаданий («Раз в крещенский вечерок...») и гадание героини («Вот в светлице стол накрыт...»)³¹¹. В учебные хрестоматии для младших классов, как правило, включались именно эти строфы. Те же самые фрагменты исполнялись и в качестве песни. «Светлана» постепенно становится сигналом святочной темы и в литературе, и в жизни, сохраняя и поддерживая эмоциональность этой темы.

Текст баллады буквально разбирается по цитатам. Особенно часто строки из «Светланы» используются в качестве эпиграфа. Эпиграфичность – способность фрагментов текста служить ключом к другим произведениям – в высшей мере характеризует эту балладу. Приведу лишь несколько примеров: эпиграф к пятой главе «Евгения Онегина» – «О, не знай сих страшных снов / Ты, моя Светлана!»; эпиграф к «Метели» Пушкина – «Кони мчатся по буграм, / Топчут снег глубокий...» и далее восемь строк из баллады; эпиграф к седьмой главе первой части «Ледяного дома» И. И. Лажечникова – «Раз в крещенский вечерок...» и следующие три строки; сквозной эпиграф к газете «Колокольчик» В. Н. Олина – «Чу!.. В дали пустой гремит / Колокольчик звонкой» (1831 год); эпиграф (равно как и само название) к рассказу «Крещенский вечерок» некоего Сороки – «Раз в крещенский вечерок...»³¹²; эпиграф к третьему посвя-

³⁰⁷ Рахманный А. <Веревкин Н. Н.> Кокетка // Библиотека для чтения. 1839. Т. 18. С. 165.

³⁰⁸ «Баллады Жуковского <...> все знал наизусть» М. П. Погодин; см.: Биографический словарь профессоров и преподавателей Московского университета. М., 1855. Ч. 2. С. 232.

³⁰⁹ См.: Русский фольклор: Библиографический указатель. 1881–1900. Л., 1990. № 5068, 5069. С. 448.

³¹⁰ Литературу по этому обширному и малоизученному вопросу см.: Песни и романсы русских поэтов. М.; Л., 1965. С. 237–238 (прим.); Песни русских поэтов. Л., 1988. Т. 1. С. 594–595 (прим.).

³¹¹ Способы гадания, изображенные в балладе Жуковского и в пятой главе «Евгения Онегина», подробно проанализированы в работе: Ryan W. F., Wigzel F. Gullible Girls and Dreadful Dreams. Zhukovskii, Pushkin and Popular Divination // Slavonic and East European Review. 1992. Vol. 70. № 4. October. P. 647–669.

³¹² Сорока. Девушки гадают // Развлечение. 1884. № 1. С. 12–14.

щению «Поэмы без героя» Ахматовой – «Раз в крещенский вечерок...»³¹³. Название «Крещенский вечерок» получают многие тексты святочного содержания, а также сборники святочных и рождественских рассказов³¹⁴.

Став сигналом святочной темы в художественных текстах, «Светлана» наряду с этим начинает играть определенную роль и в святочном быту. Святки в XIX веке были не только литературной темой, но и жизнью, сопровождаясь веками установленным ритуалом и обычаями. Правда, к этому времени в городе и в дворянской усадьбе выработались особые, достаточно устойчивые формы празднования святок, в каких-то своих чертах отличные от деревенских: город и усадьба создали свой «святочный сценарий». Мемуары и воспоминания XIX века показывают, что одним из обязательных зимних праздничных «мероприятий» образованных домов было чтение вслух текстов особого содержания, чему в крестьянской среде соответствовал ритуал рассказывания на святочных вечерах страшных историй. Чем ближе дворянская семья стояла к народу, тем более оказывалось совпадений в проведении зимних праздников. Вспомним, что у Толстого дети семейства Ростовых на святках не читают, а слушают историю о гадающей девушке. О том же повествует и И. И. Панаев, вспоминая святки своего детства. Однако у Панаева, наряду с рассказыванием народных историй, приживалка читает также и баллады Жуковского – «Людмилу» и «Светлану»³¹⁵. Горожане и поместное дворянство, утратив ряд народных особенностей праздничного поведения, восполняют эту утрату за счет чтения «святочных» произведений. Как устные, так и письменные тексты, которые исполнялись на святках, играли в создании праздничной атмосферы одинаковую роль – они создавали и поддерживали особое, загадочное и одновременно жуткое, настроение. В число этих текстов регулярно включаются баллады Жуковского, и «Светлана» среди них занимает первое место. Е. Л. Марков в автобиографическом цикле «Барчуки» дает идиллическое изображение усадебных святок. В этом мире чтение на святках баллад Жуковского превратилось в обязательный, из года в год повторяющийся ритуал. Баллады, равно как и устные святочные рассказы, добавляли к святочному веселью чувство страха: «Встревоженному воображению достаточно теперь ничтожного намека на что-нибудь страшное, чтобы переполниться страхом»³¹⁶. Слушанье и чтение подобного рода текстов было потребностью святочного времени. Блок говорил: «Я, например, могу читать Жуковского ночью в Рождественский сочельник»³¹⁷, где несомненно имеются в виду прежде всего баллады, а святочной ночью 1901 года именно «Светлана» вдохновила его на стихотворение «Ночь на Новый год»:

Душа морозная Светланы
В мечтах таинственной игры
<...>
Душа задумчивой Светланы
Мечтой чудесной смущена...³¹⁸

³¹³ См. также: Коваленко С. Крылатые строки русской поэзии. М., 1989. С. 318, где приводится далеко не полный список эпиграфов из «Светланы».

³¹⁴ См., например: Крещенский вечерок. Детские сказки / Пер. М. Бахруниной. СПб., 1838; Бен-Амур. <Красницкий А. И.> В крещенский вечерок // К иллюстрированному журналу «Родина». 1900. № 2. Развлечение. С. 10–11; Дан В. В крещенский вечерок // Московский листок. 1895. Прибавление к № 2. № 2. С. 6–8.

³¹⁵ См.: Панаев И. И. Прошедшее и настоящее (Святки двадцать пять лет назад и теперь) // Панаев И. И. Собр. соч. М., 1912. Т. 5. С. 21.

³¹⁶ Марков Е. Барчуки. Картины прошлого. СПб., 1875. С. 222.

³¹⁷ Цит. по: Садовской Б. Встречи с Блоком // Звезда. 1968. № 3. С. 185.

³¹⁸ О мотивах баллады Жуковского в стихотворении Блока «Ночь на Новый год» см.: Мицц З. Г. «Поэтика даты» и ранняя лирика Ал. Блока // *Studia Russica Helsingiensia et Tartuensia*. Проблемы истории русской литературы начала XX века. Helsinki, 1989 (*Slavica Helsingiensia*. 6). P. 156–157.

Иногда же чтение баллады Жуковского превращается в единственное святочное мероприятие, которым и отмечается праздник. В этом отношении показательны воспоминания Григоровича о годах учебы в Инженерном училище:

Раз в году, накануне Рождества, в рекреационную залу входил письмоводитель Игумнов в туго застегнутом мундире, с задумчивым, наклоненным лицом. Он становился на самой середине залы, выжидал, пока обступят его воспитанники и, не смотря в глаза присутствующим, начинал глухим монотонным голосом декламировать известное стихотворение Жуковского:

Раз в крещенский вечерок
Девушки гадали... и т. д.

Покончив с декламацией, Игумнов отвешивал поклон и с тем же задумчивым видом выходил из залы³¹⁹.

В данном случае неважно, насколько соответствует действительности описанный Григоровичем эпизод: важно то, что для него чтение на святках именно «Светланы» воспринимается как вполне естественный акт.

Текст баллады Жуковского таким образом как бы сконцентрировал в себе идею праздника – святки, святочные сцены и особенно девичьи гадания неизбежно напоминали о балладе Жуковского, актуализировали в сознании ее текст. Так, фельетонист «Северной пчелы»; описывая в 1848 году только что прошедшие святочные празднества в Петербурге, рассказывает о народных увеселениях и сравнивает их со сценами из «Светланы»: «Как мило изобразил это В. А. Жуковский в русской балладе „Светлана“»³²⁰. Став общим достоянием, текст баллады Жуковского становится способным к выполнению определенной функции в святочном ритуале. Размножившиеся к концу XIX века всевозможные рекомендации к проведению рождественских праздников для детей, предоставляя организаторам подходящий для праздничных забав материал, всегда включают балладу «Светлана» или же, по крайней мере, отрывки из нее³²¹.

«Светлана» отлагалась в сознании чаще всего в виде зримо представимого образа – образа героини, гадающей на зеркале. Картина девичьих гаданий и гадания Светланы при восприятии баллады оказалась не только центральной, но и вытесняющей собою другие эпизоды. Остальные моменты сюжета (приход жениха, скачка на тройке, церковь, избушка, голубок) как бы выпадали из текста или, по крайней мере, не возникали в сознании сразу же – «при мысли о Светлане». Поэтому тема гадания девушки на зеркале или «приглашения суженого на ужин» неизменно вызвала мысль о героине баллады. Вспомнил ее Пушкин, собираясь отправить свою героиню на страшное гадание в бане, где она уже велела «на два прибора стол накрыть»: «И я – при мысли о Светлане / Мне стало страшно – так и быть... / С Татьяной нам не ворожить»³²²; вспоминает ее М. П. Погодин в своих «святочных» повестях («Суженый» и «Васильев вечер»); увидев на сцене гадающую на зеркале девушку, вспоминает героиню баллады и рецензент драмы А. А. Шаховского «Двумужница, или За чем пойдешь, то и найдешь»: «Хор

³¹⁹ Григорович Д. В. Литературные воспоминания. М., 1987. С. 40.

³²⁰ Б. п. Фельетон. Журнальная всякая всячина // Северная пчела. 1848. № 290. 24 декабря.

³²¹ См., например: Швидченко Е. <Быстров Б.> Рождественская елка: ее происхождение, смысл, значение и программа. СПб., 1898, где «Светлана» рекомендуется для декламации на святочно-елочных торжествах, наряду со «Сном Татьяны» и «Гаданием» Фета.

³²² См. замечания по поводу этого фрагмента романа в кн.: Слонимский А. Мастерство Пушкина. М., 1963. С. 454–455; Лотман Ю. М. Роман А. С. Пушкина «Евгений Онегин»: Комментарий. Л., 1980. С. 268–269.

поет еще до поднятия занавеса; когда же он открывается, то мы видим на сцене первую строфу *Светланы* Жуковского: Раз в крещенский вечерок...»³²³ Приходит Светлана на ум гадающим гимназисткам и институткам, как, например, в романе Н. А. Лухмановой «Девочки» и в ее же рассказе «Гаданье», где героине во время гадания на зеркале «вспомнилась баллада Жуковского», после чего приводятся строки: «В чистом зеркале стекла / В полночь, без обмана, / Ты узнаешь жребий свой»³²⁴.

Этот образ безошибочно угадывается в шарадах – одном из самых популярных святочных (и не только святочных) занятий дворянских домов. В первом номере газеты «Листок» за 1831 год автор заметки, описывая развлечения только что прошедших святочных вечеринок, рассказывает о представленных на них шарадах. В одной из них в качестве первой части изображалась Светлана перед зеркалом³²⁵. М. И. Пыляев в очерке о праздниках, проводившихся в первой половине XIX века в доме одного «петербургского креза», подробно описывает постановку «шарады в лицах» со словом «баллада», где жанр баллады был представлен также именно «Светланой»³²⁶. Слово «баллада» с явной отсылкой на «Светлану» в 1819 году разыгрывалось и в доме Олениных, причем участниками этого представления были сам Жуковский, Пушкин и Крылов³²⁷. А. А. Воейкова в одном из писем 1823 года рассказывает о каком-то драматическом представлении «Светланы», где героиню изображала знаменитая Е. С. Семенова, причем «с такой трагической манерой, что это имело вид совершенной пародии. Невозможно было не смеяться!»³²⁸

Постепенно в ходе усвоения и вхождения в жизнь текст баллады сгушался в сознании ее читателей в пластический образ – образ героини, сидящей перед зеркалом. Примером художественного воплощения этого образа может служить картина К. П. Брюллова 1836 года «Гадающая Светлана», на которой изображена девушка с русой косой в русском сарафане и кокошнике, сидящая перед зеркалом и смотрящая в него напряженным и испуганным взглядом. Картина эта – отнюдь не иллюстрация к балладе Жуковского (или, по крайней мере, не только иллюстрация) – это воссоздание уже существующего в общественном сознании готового образа. Подтверждением тому являются и многочисленные литографии по мотивам гадания Светланы в святочных номерах иллюстрированных изданий конца XIX – начала XX века. Текст превратился в эмблему.

Чем же можно объяснить такой успех и такую популярность баллады Жуковского и созданного в ней образа? «Светлана»-текст и Светлана-героиня не просто понравились читателю – они пленили, совершенно покорили его. Это отношение в 1853 году сформулировал С. П. Шевырев:

И вот за полунемочкой Людмилой, которую похитил жених-мертвец, явилась в сарафане русская красавица *Светлана* [курсив *С. Ш.*], на святочном вечере, и загадала свою сердечную думу в зеркало, и совершался дивно-страшный сон ее, и увлекал в мир мечты сердца дев и юношей...³²⁹

³²³ Каменев. Драма А. А. Шаховского «Двумужница, или За чем пойдешь, то и найдешь» // Северная пчела. 1832. № 104. 7 декабря. С. 806.

³²⁴ Лухманова Н. А. Гаданье // Лухманова Н. А. Женские силуэты. СПб., 1896. С. 149–150; см. также рассказы И. А. Купчинского «Гаданье» (Газета Гатцука. 1880. № 1. 5 января. С. 10–15), где ошибочно вместо «Светланы» называется «Людмила», и К. С. Баранцевича «Гусарская сабля» (Всемирная иллюстрация. 1896. Рождественский номер. № 1454. С. 671–676).

³²⁵ См.: Львов К. В. Смесь // Листок. 1831. № 1. С. 42.

³²⁶ Пыляев М. И. Замечательные чудачки и оригиналы. М., 1990. С. 176–177.

³²⁷ См.: Цявловский М. А. Летопись жизни и творчества А. С. Пушкина. 1799–1826. Л., 1991. С. 179; см. также: Сочинения Пушкина. СПб., 1905. Т. 2. С. 179 (прим.).

³²⁸ Соловьев Н. В. История одной жизни. А. А. Воейкова – «Светлана». Пг., 1916. Т. 2. С. 40.

³²⁹ Шевырев С. О значении Жуковского в русской жизни и поэзии // Москвитянин. 1853. № 2. Кн. 2. С. 84.

Светлана пленительная, милая, красивая, идеальная. Это тем более удивительно, что героиня почти ничего не делает – вначале она «молчалива и грустна», ее уговаривают спеть подблюдную песню – она отвечает, что «готова умереть в грусти одинокой», ее уговаривают погадать – «с тайной робостью она в зеркало глядится». Остальное – сон. Вот и всё. При этом автор постоянно отмечает ее робость: «Чуть Светлана дышит...», «Робко в зеркало глядит...», «Занялся от страха дух...», «Сердце вещее дрожит; Робко дева говорит...», «Пуще девица дрожит...», «Входит с трепетом, в слезах...», «Под святыми в уголке робко притаилась...», «Что же девица?.. Дрожит...». Эта характеристика, как видим, повторяется многократно. Героиня все время робеет и дрожит, практически бездействуя, и все же – пленяет. В значительной мере это объясняется и обаянием позы, выбранной поэтом для своей героини, той позы, в которой она обычно и изображается, глядясь в зеркало, и очарованием грустной и молчаливой девушки, покорной своей судьбе.

Философия смирения и покорности <...> в особенности сказалась на трактовке характера главной героини баллады – Светлане, которая, по замыслу Жуковского, должна была стать воплощением национального начала³³⁰.

Молчаливость и грусть становятся достоинствами: «Скажи: которая Татьяна? / – Да та, которая грустна / И молчалива, как Светлана...»

Но еще существеннее то, что пленительность героини создается авторским отношением к ней – автор ее любит. «Очень привлекательна в балладе эта авторская любовь к героине, неизменное и сердечное авторское сочувствие к ней», – пишет Е. А. Маймин³³¹. «Милая Светлана», «красавица», «моя краса», «Радость, свет моих очей...», «Ах! Светлана, что с тобой?» – теплота, исходящая от автора, буквально окутывает Светлану – как у Пушкина Татьяну. Это отношение неизбежно передается читателю. Оно отразилось в характерном высказывании Шевырева:

Светлана представляет тот вид красоты в русской поэзии, для которой нет выражения ни в какой немецкой эстетике, а есть в русском языке: это наше родное *милое*, принявшее светлый образ. <...> Для Жуковского *милое* совершилось воочью в его Светлане [курсив С. Ш.]³³².

Личное отношение поэта к героине, сочувствие к ней и заинтересованность в ее судьбе, а также финал, где он обращается к ней («О, не знай сих страшных снов / Ты, моя Светлана...») как бы оживляют литературный образ, создают иллюзию его реальности. Эпический сюжет баллады размывается переходом в новый жанр – жанр дружеских посланий, которые адресовались реальным лицам. В дополнение к финальным строкам баллады Жуковский вскоре пишет другое послание тому же самому адресату: «Хочешь видеть жребий свой / В зеркале, Светлана?» Рамки художественного текста оказываются разорванными, и героиня выходит в жизнь. Пушкин в аналогичном «разрыве текста», совершенном в «Онегине», следует за Жуковским – здесь он ученик своего «побежденного учителя».

Е. А. Маймин пишет, что баллада «Светлана» сделалась особо значимым фактом жизни самого Жуковского. Он «не только помнит о Светлане, но и воспринимает ее словно бы реально, посвящает ей стихи, ведет с ней дружеские задушевные беседы»³³³. Читатель, знакомый с биографией Жуковского, знает и то, что поэт действительно обращается к живой Светлане – Александре Андреевне Протасовой (Воейковой). Этот факт отождествления автором героини и реального лица еще в большей степени способствует преодолению ею границы лите-

³³⁰ Губарева Р. В. «Светлана» В. А. Жуковского (Из истории русской баллады). С. 95.

³³¹ Маймин Е. А. О русском романтизме. М., 1975. С. 40.

³³² Шевырев С. О значении Жуковского в русской жизни и поэзии. С. 117.

³³³ Маймин Е. А. О русском романтизме. С. 39.

ратурного текста, из которого она «выходит», слившись с образом Саши Протасовой, получившей вместе с этим второе имя – *Светлана*. Светланой она становится для Жуковского, для своих родных и близких, для литераторов и поэтов, посвящавших ей свои стихи и восхищавшихся ею. Н. В. Соловьев, автор двухтомного труда о Воейковой-Светлане, совершенно справедливо называет ее «музой и вдохновительницей многих наших поэтов первой половины XIX столетия»³³⁴. В 1822 году И. И. Козлов писал в послании к Жуковскому: «Светлана добрая твоя / Мою судьбу переменяла...» Здесь речь идет о реальной Светлане – Александре Воейковой, которая действительно очень поддержала Козлова во время его тяжелой болезни, но в обращении к Жуковскому Козлов называет ее «твоей», имея в виду и то, что Светлана – воспитанница поэта (плод его педагогических трудов), и то, что она – созданный поэтом художественный образ (плод его поэтического воображения). Много стихов посвятил А. Воейковой и Н. М. Языков, для которого она была музой-вдохновительницей и которой он был долгое время увлечен. Большую роль сыграла она и в жизни А. И. Тургенева.

А. А. Воейкова своей жизнью как бы реализовала судьбу героини, продолжила ее жизнь, которая, оказалась недолгой, тяжелой и печальной, вопреки пророчествам поэта:

Милый друг, в душе твоей,
Непорочной, ясной,
С восхищеньем вижу я,
Что сходна судьба твоя
С сей душой прекрасной!

В 1829 году Жуковский сообщает в письме о кончине своей Светланы³³⁵.

Александра Воейкова, – отмечает А. С. Немзер, – навсегда останется «Светланой» – баллада сформирует ее облик и тип поведения; высокую легенду получит она взамен земного счастья. Для многих и многих дворянских девушек героиня баллады будет манящим идеалом, образцом для подражания³³⁶.

В. Э. Вацуро пишет по тому же поводу:

А невдалеке от голицынского особняка на Большой Миллионной, в квартире литератора Воейкова, люди десятых годов с шиллеровским обожанием смотрят на «лунную красоту» жены хозяина, «Светланы» Жуковского, сделавшей своим девизом долг, терпение, страдание, самоотречение³³⁷.

В долгом и разноплановом процессе вхождения баллады Жуковского в культурную жизнь русского общества границы текста и жизни оказались размытыми. Сюжет замкнулся на образе, образ вышел из текста, как портрет из рамы, и зажил своей жизнью: судьбой А. А. Протасовой-Воейковой, судьбами гадающих девушек и героинь многочисленных повестей и рассказов – всех тех, для кого Светлана становится образцом. В этом процессе погружения его в жизнь постепенно терялся сам текст: он растаскивался на цитаты и эпиграфы, он утрачивал строфы,

³³⁴ Соловьев Н. В. История одной жизни. А. А. Воейкова – «Светлана». Т. 1. С. 7.

³³⁵ См.: Татевский сборник С. А. Рачинского. СПб., 1899. С. 73.

³³⁶ Немзер А. «Сии чудесные виденья...»: Время и баллады В. А. Жуковского. С. 167.

³³⁷ Вацуро В. Э. С. Д. П.: Из истории литературного быта Пушкинской поры. М., 1989. С. 64; ср. также характеристику, данную А. Поляковым в предисловии к книге Н. Соловьева: «Умная, образованная, прекрасно понимавшая искусство, хорошо владевшая пером и кистью, А. А. Воейкова своей личностью производила на окружающих неотразимое впечатление, которое, по словам ее робкого и застенчивого поклонника Н. М. Языкова, „стремило самовластно на видный путь и чистые дела“» (Соловьев Н. В. История одной жизни. А. А. Воейкова – «Светлана». Т. 1. С. 1).

превращаясь в песню, в романс, в детское стихотворение и в конце концов свернулся в эмблематичный образ героини в позе гадальщицы. По мере того как все больше и больше забывался текст, свое место в жизни начало отвоевывать имя его героини, достигшее пика популярности в 60-х годах нашего столетия.

С несомненной ориентацией на «Светлану» создавалась и пятая глава «Евгения Онегина», в которой сказались раздумья Пушкина периода Михайловской ссылки о природе народного характера. Но если народность «Светланы» ограничивается введением в переработку баллады Бюргера «святочного» времени и чисто декоративным изображением святочных гаданий, то Пушкин святками, воссозданием их бытовой обстановки характеризует психологию своей героини, наделив ее народным «образом мыслей и чувствований» – «тьмой обычаев, поверий и привычек». Для того чтобы показать принадлежность героини жизни русского народа и народной психологии, Пушкину понадобилось изобразить ее именно в атмосфере «святочного» времени. Святочные переживания, святочный быт, обстановка, по представлениям первой половины XIX века, являются самым подходящим фоном для оттенения национальных черт персонажа. Любовь Татьяны к «мгле крещенских вечеров» – один из признаков народности ее души. Фрагменты романа о святках и сне Татьяны можно рассмотреть как вставную новеллу – святочный рассказ; его экспозицией является описание «крещенских вечеров», которые «по старине торжествовали» в доме Лариных, и изображение различных способов гадания Татьяны, которые предшествовали ее сну: гадание на воске («Татьяна любопытным взором / На воск растопленный глядит: / Он чудно вылитым узором / Ей что-то чудное гласит...»), пение подблюдных песен («Из блюда, полного водою / Выходят кольца чередою; / И вынулось колечко ей / Под песенку старинных дней...»), гадание в зеркало на месяц («Татьяна на широкий двор / В открытом платье выходит, / На месяц зеркало наводит; / Но в темном зеркале одна / Дрожит печальная луна...»), спрашивание имени у прохожего («Чу!.. снег хрустит... прохожий; дева / К нему на цыпочках летит, / И голосок ее звучит / Нежней свирельного напева: / Как ваше имя? Смотрит он / И отвечает: Агафон»). Пушкин намеревался (или сделал вид, что намеревается) предоставить героине еще одно, самое страшное, гадание – «приглашение суженого на ужин»: «Татьяна, по совету няни / Сбираясь ночью ворожить, / Тихонько приказала в бане / На два прибора стол накрыть...»

Этнография всего представленного здесь святочного гадального комплекса абсолютно верна и многократно подтверждается этнографическими записями. Поражает знание мельчайших деталей и технологии названных здесь способов гаданий. Так, абсолютно точны строки о гадающих «про барышень» служанках, о чем уже упоминалось. Как и в «Онегине», главными советчиками девушек-дворянок, их путеводителями-гидами по святочному миру бывали их няньки/мамки, которые организовывали гадания, содержали в тайне намерения своих воспитанниц в отношении самых страшных и тайных гаданий, готовили весь необходимый «инвентарь» и всегда умели дать трактовку полученных результатов. Интересно также, что Пушкин отменяет задуманное Татьяной «по совету няни» гадание в бане, мотивируя свое решение страхом, охватившим его героиню («Но стало страшно вдруг Татьяне...»), а также своим страхом за нее, который возникает вместе с воспоминанием о другой гадавшей девушке – Светлане Жуковского³³⁸. Далее героиня тщательно готовится ко сну, «загадывая на него»: «Татьяна поясок шелковый / Сняла...» (освобождается от оберега), «А под подушкой пуховой / Девичье зеркальце лежит» (зеркало как магический предмет провоцирует пророческое святочное сновидение). И только после этого идет описание сюжета сна: «И снится чудный сон Татьяне...». О сне Татьяны много писалось³³⁹, и здесь не место возвращаться к многочисленным его трак-

³³⁸ См. замечания Ю. М. Лотмана о «святочной» главе «Евгения Онегина»: *Лотман Ю. М.* Роман А. С. Пушкина «Евгений Онегин». С. 262–274.

³³⁹ О сне Татьяны см.: *Маркович В. М.* Сон Татьяны в поэтической структуре «Евгения Онегина» // Болдинские чтения. Горький, 1980. С. 25–47; *Маркович В. М.* О мифологическом подтексте сна Татьяны // Болдинские чтения. Горький, 1981.

товкам. Важнее подчеркнуть другое: сложный и чрезвычайно разнообразный в своих деталях, наполненный элементами свадебной и похоронной обрядности, различными трагическими предзнаменованиями сон Татьяны оказался пророческим, как и полагается святочному сну. Его предсказания сбываются. Народный рассказ о страшном святочном сне получил свое завершение, в отличие от сна в балладе Жуковского, финал которой разрушил традиционную схему быличек.

«Светлана» Жуковского и пятая глава «Евгения Онегина» дополнили и в значительной мере обогатили становящуюся традицию святочного рассказа³⁴⁰. Последующие произведения, сюжет которых содержал эпизод с гадающей героиней, неизменно ориентировали их авторов на тексты Жуковского и Пушкина, а у читателей также неизменно вызвали ассоциации со Светланой и Татьяной.

С. 69–81; *Лотман Ю. М.* Роман А. С. Пушкина «Евгений Онегин». С. 269–274; *Тамарченко Н. Д.* Сюжет сна Татьяны и его источники // *Болдинские чтения*. Горький, 1987. С. 107–126; *Чумаков Ю. Н.* «Сон Татьяны» как стихотворная новелла // *Русская новелла: Проблемы теории и истории*. СПб., 1993. С. 83–105 и др.

³⁴⁰ «Сон Татьяны» наряду со «Светланой» Жуковского становится хрестоматийным текстом; см., например: *Швидченко Е.* Святочная хрестоматия. С. 53–59, где он напечатан под названием «Сон Татьяны. Святочные картины». К теме Рождества и святок Пушкин обратился и в поэме «Домик в Коломне»; поскольку эта тема исчерпывающе раскрыта в статье Е. С. Хаева, я отсылаю читателя к этой работе: *Хаев Е. С.* О стиле поэмы «Домик в Коломне» // *Болдинские чтения*. Горький, 1977. С. 24–35.

Этнография, фольклористика и «святочная» словесность 1820–1830-х годов

Решение проблемы народности в литературе и искусстве первых трех десятилетий XIX века вызвало самое пристальное внимание к обычаям, обрядам и демонологическим сюжетам народных календарных праздников. За чисто этнографическим интересом к календарным обрядам стояло осознание их исключительной важности – как сгустка наиболее отличительных и показательных черт русского национального характера, познание которого и приобщение к которому романтизм ставил в качестве своей первоочередной задачи.

Новый подъем общественного интереса к календарным сюжетам наблюдается со второй половины 1820-х годов. Такое повышенное внимание к календарной словесности совпадает с периодом становления русской фольклористики и этнографии. Если в самом начале XIX века этнографические описания народных календарных праздников были единичны³⁴¹, то со второй половины 1820-х годов одно за другим начинают появляться исследования этнографов и фольклористов о русском народном календаре. В 1827 году публикуются первые работы В. Б. Броневского³⁴², И. М. Снегирева³⁴³, М. Н. Макарова³⁴⁴; к ним можно добавить этнографические заметки П. П. Свинына в «Отечественных записках»³⁴⁵, Ф. В. Булгарина в «Северном архиве», М. Т. Каченовского в «Вестнике Европы» и др. В следующие два года количество этих работ возрастает³⁴⁶. В 1830-х годах начинают выходить исследования И. П. Сахарова, а в 1837 году издаются первые три тома его «Сказаний русского народа»³⁴⁷. Вслед за ними четырьмя книгами выходят «Русские простонародные праздники» И. М. Снегирева³⁴⁸. Параллельно с перечисленными мною фундаментальными, хотя профессионально еще не вполне зрелыми трудами (см. критические замечания на них А. Н. Пыпина³⁴⁹) в литературных журналах регулярно печатаются исправления, поправки и новые сведения о календарных праздниках. Интерес к ним несомненно подогревался важной для этого периода и одновременно болезненной проблемой народности.

Наряду с чисто этнографическими описаниями русского народного календаря во второй половине 1820-х годов и на всем протяжении следующего десятилетия создается значительное число художественных произведений, для которых разнообразное обыгрывание элементов календарного обряда становится излюбленным приемом. «Этнографический элемент в прозе

³⁴¹ См., например: *Глинка Г. А.* Древняя религия славян. Митава, 1804; *Успенский Г.* Опыт повествования о древностях русских. Харьков, 1807; *Кайсаров А. С.* Славянская мифология. М., 1807; об этом периоде русской этнографии см.: *Соболевский А. И.* История русской этнографии А. Н. Пыпина. Т. 1–2. СПб., 1880 // Журнал Министерства народного просвещения. 1890–1891. № 2. Февраль. С. 412–430.

³⁴² См.: *Броневский В.* Отечественные известия о народных праздниках // Московский вестник. 1827. Ч. 6. № 23. С. 351–356.

³⁴³ См. работы Снегирева 1827 года: «О старинной русской масленице» (Московский вестник. 1827. № 4. С. 353–356), «Красная горка» (Московский вестник. 1827. Ч. 3. № 10. С. 114–120), «Радуница или радуец. Русальная неделя» (Вестник Европы. 1827. № 8. С. 265–279).

³⁴⁴ См.: *Макаров М. Н.* Об Авсене, старинном народном празднике. Обзор первых этнографических трудов // Вестник Европы. 1827. Ч. 152. № 5. С. 39–42.

³⁴⁵ *Свинын П.* Семик // Собрание новых русских сочинений и переводов в прозе, вышедших в свет с 1821 по 1823 год. СПб., 1825. С. 247.

³⁴⁶ См., например: *Снегирев И. М.* Старинные народные святки и Коледа // Вестник Европы. 1828. № 2. С. 109–120; № 3. С. 169–183; *Снегирев И. М.* Иван Купало // Атений. 1828; *Погодин М. П.* О народных праздниках // Московский вестник. 1828. № 4. С. 501–510.

³⁴⁷ См.: *Сахаров И. П.* Сказания русского народа. СПб., 1837. Т. 1–3.

³⁴⁸ См.: *Снегирев И. М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1838. Вып. 1–4.

³⁴⁹ *Пыпин А. Н.* История русской этнографии. Т. 1. С. 276–329.

30–х гг. начинает занимать все большее место»³⁵⁰. Приведу далеко не полный список таких произведений: «Святочные рассказы» и «Разговор на святках» Н. А. Полевого (1826; 1832), «Суженый» и «Васильев вечер» М. П. Погодина (1828; 1831), «Русалка» О. М. Сомова (1831), «Испытание» и «Страшное гаданье» А. А. Марлинского (1830; 1831), «Вечер накануне Ивана Купала», «Майская ночь, или Утопленница» и «Ночь перед Рождеством» Н. В. Гоголя (1830–1831), «Перстень» Е. А. Баратынского (1832), «Маскарад» Н. Ф. Павлова (1835), «Ледяной дом» И. И. Лажечникова (1835), «Любовник, каких мало» и «Живописец» А. А. Никитина (1835), «Святочные вечера, или Рассказы моей тетушки» Н. И. Билевича (1836), «Новый год» В. Ф. Одоевского (1837), «Инок» из «Вечеров на Карповке» М. С. Жуковой (1837), «Сердце и думка» А. Ф. Вельтмана (1838), «Дурочка» Н. А. Полевого (1839), «Большой свет» В. А. Соллогуба (1839), «Клад» В. И. Даля (1839) и многие другие. Наряду с «календарной» прозой создаются и стихотворные тексты, связанные с мифологией календарных праздников («Новый год» Д. В. Веневитинова, «Святочные гадания» Ф. Н. Слепушкина, «Святочная шутка» П. А. Вяземского, «Ворожба» М. Д. Деларю, «Сон» А. И. Дельвига, «Русалка» М. Ю. Лермонтова). В 1830-е годы появляются также первые «сезонные» тексты (например, «Рассказы на станции» В. Н. Олина, приуроченные к осени) и разнообразные «сезонные» очерки и наброски в периодических изданиях³⁵¹. Как можно заметить, в приведенный список попали произведения очень неоднородные, которые трудно объединить на какой-либо иной общей основе, кроме их связи с календарными праздниками, и прежде всего – со святками.

В наибольшей степени календарные праздники привлекали авторов так называемых простонародных повестей – Н. Полевого, Погодина, Сомова, Гоголя и некоторых других писателей. В такие повести для придания им «народного колорита» включались фрагменты, и иногда довольно обширные, с описаниями соответствующего праздника. Этнографические и бытовые вставки, нередко нарушая и сильно затормаживая развитие сюжета, делаются для литературы этого рода едва ли не обязательными. Иногда они встречаются даже в светских повестях, как, например, в «Испытании» Марлинского, где приводится подробная, в духе будущих физиологических очерков, картина святочного Петербурга, вовсе не вызванная потребностями сюжета: тщательно описывается Сенной рынок, праздничная толпа на Невском проспекте и даже детский праздник с рождественским деревом в доме петербургских немцев, как бы случайно подсмотренный в окно. Та же этнография, но на этот раз деревенских святок, представлена и в другой «святочной» повести Марлинского «Страшное гаданье» – тут и гадания с петухом, и подблюдные песни, и рассказывание «страшной» святочной истории о покойнике-колдуне, и «опасное», кладбищенское гадание на воловьей коже. Обширны этнографические экскурсы и в повестях Погодина, Гоголя, Лажечникова, Сомова.

Таким образом, оказывается, что этнография календарных праздников создавалась не только этнографами-профессионалами, но и авторами произведений «изящной словесности». При этом писатели вовсе не опасаются такими вставками слишком затормозить действие: они, как кажется, вполне уверены в интересе читателя к этнографическому и фольклорному материалу – и не ошибаются в этом. Как для писателей, так и для читателей 20–30-х годов календарные праздники, и в особенности святки, были временем, в течение которого народная психология проявлялась в наиболее характерных ее признаках. Тем самым эти вставки, наряду с научными статьями, помогали выработке форм национального самопознания. Неудивительно поэтому и многочисленные весьма заинтересованные отклики читателей (устные и эпистолярные) на «календарные» тексты. Читатель, опираясь на свой личный опыт, старается исправить или же дополнить писателя, считая важной каждую мелочь.

³⁵⁰ История русской литературы. М.; Л., 1956. Т. 6. С. 545.

³⁵¹ См., например: Панаев В. И. (?) К А. Н. А. При начале весны // Благонамеренный. 1820. № 6. Март. С. 408–409; А. Г. Наступление весны и Страстная неделя в Санкт-Петербурге // Северная Минерва. 1832. Ч. 2. № 7. Апрель. С. 30–45.

Кроме того, святочные обряды связывались в этот период с восприятием идеализируемой русской старины. «Календарные» подробности в литературе и реакция на них читателей показывают, что ко времени создания «простонародных» повестей – в конце 1820-х и в 1830-х годах – календарная обрядность в каких-то своих чертах, по крайней мере в образованном обществе, была уже забыта, отчего такие произведения приобретали собственно историческое значение, на что в свое время указывали и этнографы-профессионалы³⁵². Это была своеобразная ностальгия по народным праздникам, и в особенности по любимым всеми святкам – как у героев «Святочных рассказов» Н. Полевого, московских стариков, которые святочным вечером наслаждаются воспоминаниями о святках своей молодости, противопоставляя их истинную веселость современным искусственным балам и маскарадам³⁵³. Издатель сборника «Подарок на святки», вышедшего в Петербурге в 1820 году, передает свой разговор с графиней Т***:

Мы рассуждали о разных предметах; между прочим зашла речь о приближении праздников и святков, и я упомянул об удовольствиях, которые ожидают в это время молодых и старых.

«Видно по всему, – сказала графиня, что вы долго не жили в Петербурге. Ваши ожидания слишком увеличены. Петербург не то, что он был несколько лет тому назад. Мы год от году разучиваемся наслаждаться жизнью, и я не знаю, что у нас будет лет через пятьдесят! – Вы думаете повеселиться здесь на святках и весьма ошибаетесь: наши удовольствия слишком ограничены»³⁵⁴.

О полузабытости календарных обрядов в Москве и Петербурге свидетельствуют и многие этнографические работы. В 1825 году П. П. Свиньин писал по этому поводу:

Если внутри России изменяются и исчезают час от часу обычаи наших предков, то тем необыкновеннее и реже находить следы оных в Петербурге, где <...> почти совсем изгладилась национальная физиономия наша...³⁵⁵

Однако роль святочных эпизодов в повестях этого периода, конечно, не сводилась к одной этнографии. Событие, имевшее место на святках, оформляло сюжет, развертывание которого определялось содержательной наполненностью праздничного времени. Тем самым временная приуроченность действия становилась сигналом произведения этого типа. Святочный эпизод обычно составлял завязку или же являлся кульминацией повести. Им чаще всего бывал эпизод гадания («Суженый» и «Васильев вечер» Погодина, святочная «быль» из истории Новгорода в «Святочных рассказах» Полевого, «Нечаянная свадьба» Шаховского), хотя могли использоваться и другие характерные особенности святков: ряженье, игрище, встреча с «нечистой силой» и т. п.

В 1830-х годах одно за другим начинают появляться произведения, преимущественно на темы русской истории, которые охотно включали уже обработанные к этому времени святочные эпизоды с гаданием на зеркале или приглашением суженого на ужин. Такие эпизоды оказались удобной сюжетной мотивировкой для супружеского соединения героев и по причине непреходящей популярности гаданий всегда пользовались благосклонностью читательской публики. Примером повести с таким «святочным» финалом может послужить «Нечаянная свадьба» А. А. Шаховского³⁵⁶, в которой автор рассказывает семейную легенду из времени

³⁵² Так, А. Н. Пыпин в «Истории русской этнографии» (1890) в одинаковой степени пользуется как собственно этнографическими работами, так и литературными. А. И. Соболевский в рецензии на капитальный труд Пыпина дополняет его, указывая на многочисленные пропуски в использовании именно литературного материала; см.: *Соболевский А. И. История русской этнографии* <...> А. Н. Пыпина. С. 412–430.

³⁵³ См. также: *Федоров Б. Вечерние рассказы*. СПб., 1829. С. II–III, где автор вспоминает святочные вечера XVIII века.

³⁵⁴ Подарок на святки 1820–1821 годов. СПб., 1820. С. II.

³⁵⁵ *Свиньин П. Семик*. С. 247.

³⁵⁶ *Шаховской А. А. Нечаянная свадьба. Московская быль. Рассказ молодого полковника К... Д... // Библиотека для чтения*

правления императрицы Анны Иоанновны о женитьбе своего предка, адъютанта генерала князя Б., на его дочери. Брак героев оказался возможным лишь благодаря чудесному совпадению обстоятельств: влюбленный адъютант, заподозрив пожар в доме своего начальника, залезает на чердак и является гадающей на зеркале героине в образе «суженого». Поскольку дочь князя была скомпрометирована таким поступком адъютанта, дело, к несказанной радости молодых, пришлось загладить немедленной свадьбой. С подобной разновидностью святочного повествования (мезальянский брак, устроенный на святках) мы уже неоднократно встречались. Этот сюжет со временем становится весьма популярным в святочной литературе. В повести М. Н. Загоскина «Кузьма Петрович Миронов» (по определению автора – «русской были» из времен Екатерины II) в одном из эпизодов изображается барышня, гадающая на зеркале в бане, куда случайно забредает сбившийся с дороги путник, ставший впоследствии ее мужем³⁵⁷.

В некоторых текстах 1830-х годов святочные эпизоды и фольклорно-этнографические описания переплетаются с сюжетной канвой светской повести. Так, сюжет повести Марлинского «Страшное гаданье» оказывается обусловленным святочной темой: герой случайно попадает на деревенскую святочную вечеринку, что дает возможность автору представить обстоятельную картину народных святок, описать праздничную атмосферу и народные суеверия. Крестьяне, участники вечеринки, говорят: «...теперь уж ночь, а дело-то святочное»; «Ведь канун-то Нового года чертям сенокос». Здесь, как и в других «святочных» произведениях, приводятся тексты подблюдных песен, и одним из участников вечеринки рассказывается святочная быличка. Именно эти фрагменты текста («описание русского простонародного Мефистофеля и вообще все сцены деревенского быта») особенно оценил Белинский, назвав их «истинно прекрасными». Здесь же Марлинский, незаметно для читателя включив в текст святочный сон, вслед за Жуковским и Пушкиным использовал прием, впоследствии часто применявшийся в качестве реалистической мотивировки святочной фантастики: герой отправляется на кладбище для того, чтобы в «опасном» месте погадать на бычьей коже, ложится на могилу, засыпает и видит страшный фантастический сон, сюжет которого связан с ним и его возлюбленной. О том, что это сновидение, а не реальность, читатель узнает в самом конце. Финал повести, таким образом, оказывается обусловленным тем впечатлением, которое виденный святочной ночью сон производит на героя.

Художественный потенциал святочной темы и сюжетные возможности «простонародной» этнографической повести будут далее продемонстрированы на примере двух повестей М. П. Погодина.

ния. 1834. Т. 2. С. 32–48.

³⁵⁷ Загоскин М. Н. Собр. соч. Пг.; М., <б. г.> С. 869–874.

«Святочные» повести М. П. Погодина

Повести Погодина занимают весьма скромное место в истории русской литературы. Тем не менее они представляют несомненный интерес как опыт разработки нового жанра, потребность в котором в русском обществе 1820-х годов ощущалась очень остро. После повестей Карамзина, Жуковского, Измайлова последовала почти двадцатилетняя пауза, ознаменованная повышенной продуктивностью и повышенным спросом на стихи и почти полным равнодушием если не к прозе вообще, то во всяком случае к сюжетному прозаическому повествованию. Как писал Пушкин в 1828 году, «У нас не то, что в Европе, – повести в диковинку»³⁵⁸. Погодин, воспитанный, по его собственному признанию, на повестях Карамзина³⁵⁹, один из первых понял эту потребность времени. Повести он начал писать уже летом 1825 года в подмосковном селе Знаменском, где служил учителем в семействе Трубецких. С 1826 по 1831 годы повести Погодина одна за другой появляются в альманахах («Уrania», «Северные цветы», «Сиротка») и журналах («Московский вестник», «Телескоп»), а в 1832 году выходят отдельным изданием в трех небольших томиках³⁶⁰. С этих пор Погодин, продолжая еще некоторое время заниматься драматургией, к повестям, за очень редким исключением³⁶¹, почти никогда не обращается. Две повести трехтомника, вызвавшие как в печати, так и изустно наиболее благоприятные отзывы («Черная немочь» и «Невеста на ярмарке»), были переизданы во второй половине 1830-х годов³⁶². Став довольно заметным явлением русской прозы второго и третьего десятилетий XIX века (см. отзывы Кс. Полевого, Надеждина, Белинского³⁶³), повести Погодина были надолго и прочно забыты читателем. Определенный интерес они представляют лишь для историка литературы³⁶⁴. Их первое и единственное переиздание состоялось десять лет назад – в 1984 году³⁶⁵.

Жанровые разновидности повестей Погодина характерны и показательны: он исчерпал едва ли не все популярные в 1830-х годах вариации жанра, написав несколько «светских» повестей («Русая коса», «Как аукнется, так и откликнется», «Адель»), повесть в письмах («Сокольниковский сад»), «разбойничью» повесть («Васильев вечер»), авантюрную («Дьячок-колдун»), «уголовную» («Преступница»), «малороссийскую» («Петрусь») и несколько очерков, озаглавленных «психологическими явлениями». Современники прежде всего ценили в прозе Погодина ее «простонародный» колорит, отдавая предпочтение тем текстам, героем которых ока-

³⁵⁸ Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. М., 1958. Т. 10. С. 235; ср. также с высказыванием Кс. Полевого: «С некоторого времени у нас начали появляться опыты повестей русских. Рассмотрим сию новую отрасль нашей словесности» (*П<олевой> Кс.* О русских повестях и романах: Черная немочь, повесть М. Погодина. М., 1829 // *Московский телеграф.* 1829. № 15. С. 312); ср.: «Повесть наша началась недавно, а именно с двадцатых годов текущего столетия» (*Белинский В. Г.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1953); см. об этом: *Сидяков Л. С.* Пушкин и развитие русской повести в начале 30-х годов XIX века // *Пушкин: Исследования и материалы.* М.; Л., 1960. Т. 3; *Сидяков Л. С.* Художественная проза А. С. Пушкина. Рига, 1973.

³⁵⁹ См.: *Погодин М. П.* Сочинения. М., 1872. Т. 3. С. 57; *Биографический словарь профессоров и преподавателей Московского университета.* М., 1855. Т. 2. С. 232.

³⁶⁰ См.: *Погодин М.* Повести. М., 1832. Т. 1–3.

³⁶¹ В 1832 году в «Телескопе» (Ч. 7) Погодин публикует повесть «Харьковская Ганнуся», в 1833 году в альманахе «Комета Бель» – повесть «Галлеева комета», а в 1849 году, совместно с членами редакции «Москвитянина», пишет повесть «Дочь матроса» для альманаха «В подарок читателям „Москвитянина“ на Новый год» (М., 1850).

³⁶² См.: *Биографический словарь профессоров и преподавателей Московского университета.* Т. 2. С. 256.

³⁶³ См.: *П<олевой> Кс.* О русских повестях и романах. С. 312–328; *Надеждин Н.* Летопись отечественной литературы // *Телескоп.* 1832. 4.2. № 17. С. 107–108; *Белинский В. Г.* О русской повести и повестях г. Гоголя («Арабески» и «Миргород») // *Телескоп.* 1835. Т. 24. С. 276–278.

³⁶⁴ См. о повестях Погодина: *Вацуро В. Э.* От бытописания к «поэзии действительности» // *Русская повесть XIX века.* Л., 1973. С. 200–244; *Степанов Н. Л.* Проза 20–30-х гг. // *История русской литературы.* М.; Л., 1953. Т. 6. С. 518–520; *Петрушина Н. Н.* Проза второй половины 1820–1830-х гг. // *История русской литературы.* Л., 1981. Т. 2. С. 509–510; *Виралайнен М.* Молодой Погодин // *Погодин М. П.* Повести. Драма. М., 1984. С. 3–18.

³⁶⁵ См.: *Погодин М. П.* Повести. Драма. М., 1984.

звался человек из социальных низов, в чем, как полагает В. Э. Вацуро, Погодин был продолжателем В. И. Панаева³⁶⁶.

Две повести трехтомника, пожалуй, менее всего обращали на себя внимание как современников, так и историков литературы, а тем не менее в определенном отношении они весьма показательны. Я имею в виду повести «Суженый» и «Васильев вечер». По своему материалу они также могут быть отнесены к разряду произведений из «простонародной» жизни: в первой из них («Суженый») изображается быт и нравы купечества, во второй («Васильев вечер») – поместного дворянства. Эти повести объединяет их принадлежность к календарной прозе. Как уже отмечалось, сюжет «календарных» произведений обусловлен событием, имеющим место во время того или иного календарного праздника, а разворачивание сюжета вытекает из содержательной наполненности этого праздника, отчего временная приуроченность действия становится сигналом произведения этого типа.

Погодин в «Письме о русских романах» (1827) пишет о тех широких возможностях, которые предоставляют писателю народные обычаи:

<...> мы имеем много обычаев, коих искусственное описание может привести великое действие; например, ведение к присяге, сговоры, девишники, соколиная и псовая охота, кулачные бои и пр.³⁶⁷

Сам Погодин принадлежал к тому типу людей, которые с особенным энтузиазмом относятся ко всякого рода календарным событиям, праздникам, круглым датам. Так, он регулярно отмечал зваными обедами свои именины, в дневнике всегда фиксировал праздники и тщательно описывал события праздничных дней, а на Новый год подводил итоги прожитому году³⁶⁸. Журналы, которые редактировал Погодин, как правило, соблюдали принцип календарности в распределении материала, что было свойственно отнюдь не всей периодике. Погодин любил выступать на всевозможных юбилеях и к выступлениям этим готовился с вдохновением и самым тщательным образом. И конечно же, он не был против широкого чествования самого себя в 1872 году, когда отмечалось пятидесятилетие его ученой и общественной деятельности. Юбилей Погодина, материалы которого вышли отдельной книгой³⁶⁹, К. Н. Бестужев-Рюмин назвал «небывалым»³⁷⁰. Эта черта личности Погодина – отнюдь не только проявление сентиментальности и тщеславия. Здесь сказывается особый, ритуальный тип переживания времени, которое воспринимается как движение циклами, когда каждая «круглая» дата и каждый календарный праздник провоцируют воспоминания, с одной стороны, и подведение итогов за прожитый период жизни – с другой. Истоки этих переживаний несомненно следует искать в происхождении Погодина и его органической связи со средой, из которой он вышел: циклическое восприятие времени – черта, в наибольшей степени свойственная народному типу культуры. Все сказанное объясняет обращение Погодина к календарной прозе.

Календарные повести Погодина («Суженый» и «Васильев вечер») уже своим названием настраивают читателя на святочную сюжетику: суженый – жених, данный провидением, обычно угадываемый девушкой на святочных гаданиях; Васильев вечер – канун Нового года – один из святочных вечеров, считавшийся наиболее пригодным для гаданий.

Повесть «Суженый» впервые была напечатана в первом и во втором номерах «Московского вестника» за 1828 год³⁷¹. 22 января Погодин уже читает ее у Трубецких³⁷². «Москов-

³⁶⁶ См.: Вацуро В. Э. От бытописания к «поэзии действительности». С. 210.

³⁶⁷ Погодин М. П. Письмо о русских романах // Северная лира на 1827 год. М., 1984. С. 140.

³⁶⁸ См., например, дневник Погодина за 1828 год: «Как провел я этот год? Беспокойно!» (Барсуков Н. Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 1890. Кн. 3. С. 375).

³⁶⁹ См.: Пятидесятилетний юбилей Погодина. М., 1872.

³⁷⁰ Бестужев-Рюмин К. Н. Биографии и характеристики. СПб., 1882. С. 231–254.

³⁷¹ Н. Н. <Погодин М. П.> Суженый // Московский вестник. 1828. № 1. С. 17–36; № 2. С. 152–168.

ский вестник» – журнал шеллингианской московской молодежи, «архивных юношей», редактором-издателем которого был Погодин, видимо по инициативе самого Погодина, а также С. П. Шевырева и Н. М. Рожалина, один из первых начал помещать этнографические материалы, и в нем наблюдается слабая, но все же достаточно отчетливая тенденция к календарному и сезонному распределению материала (см., например, напечатанные в нем стихотворения Д. П. Ознобишина «Новый год»³⁷³, Пушкина «Зимняя дорога»³⁷⁴ и др.). Поэтому неудивительно, что и повесть Погодина помещается в январских номерах, которые, наравне с декабрьскими, считались «святочными».

Незадолго до написания «Суженого» Погодин получает письмо от Пушкина с рассуждением о том, какой должна быть проза «Московского вестника»: «...стихотворная часть у нас славная, проза может быть еще лучше, но вот беда: в ней слишком мало вздору»³⁷⁵. Так писал Пушкин 31 августа 1827 года, за три года до того, как он сам начал писать повести. Не этим ли «вздором» и пытается наполнить Погодин свою прозу, используя сюжетные «святочные» ходы?

Герой повести «Суженый» Иван Гостинцев, бедный сирота, получивший благодаря своим способностям, услужливости и старанию должность старшего приказчика у богатого купца Тетюшина, влюбляется в единственную дочь купца первой гильдии Чужого, «у которого в обороте пятьсот тысяч рублей». Осознавая безнадежность своих притязаний, герой тем не менее не падает духом и, разработав хитрый план, добивается в конце концов руки своей возлюбленной. Сюжет, как можно заметить, не нов. Святочный элемент повести составляет ее кульминацию: герой впервые является перед героиней в бане, где она под Новый год гадает на своего суженого, и это играет решающую роль в выборе героини и способствует согласию родителей на их брак.

Аналогичный сюжет в русской литературе разрабатывался к этому времени уже по крайней мере дважды – в «Повести о Фроле Скобееве» и в «Новгородских девушек святочном вечере» И. Новикова. Некоторыми мотивами погодинская повесть перекликается и с «Натальей, боярской дочерью» Карамзина – описание девичьих игр, встреча героев в церкви во время обедни, помощь няни, счастливый финал. Создавая свои «простонародные» повести, Погодин обычно обращался к разработке уже известных сюжетов. Так, повесть «Преступница», как убедительно показал В. В. Виноградов, является обработкой устной новеллы о девушке – невольной убийце и о слуге-вымогателе³⁷⁶. В основе повести «Дьячок-колдун» лежит сюжет широко распространенной сказки о знахаре-самозванце³⁷⁷, «Петрусь» написан по мотивам повести И. П. Котляревского «Наталка-Полтавка». Не исключено, что и «Суженый» связан с «Повестью о Фроле Скобееве» или с его переделкой.

Свидетельства знакомства Погодина с «Повестью о Фроле Скобееве» относятся к гораздо более позднему времени: она была впервые опубликована в 1853 году в журнале «Москвитянин», который издавался Погодиным³⁷⁸. В одном из следующих номеров сам Погодин дает различения к ней по другому списку, обнаруженному в его собственном древлехранилище И. Д. Беляевым³⁷⁹. Собрать рукописи Погодин начал еще в первой половине двадцатых годов³⁸⁰,

³⁷² См.: Цявловский М. А. Пушкин по документам Погодинского архива // Пушкин и его современники. Пг., 1914. Вып. 17–18. С. 88.

³⁷³ Ознобишин Д. Новый год // Московский вестник. 1828. № 1. С. 228–230.

³⁷⁴ Пушкин А. Зимняя дорога // Московский вестник. 1828. № 4. С. 405–406 (журнал выходил два раза в месяц, поэтому четвертый номер приходился на вторую половину февраля).

³⁷⁵ Пушкин А. С. Полн. собр. соч. Т. 10. С. 235.

³⁷⁶ См.: Виноградов В. В. Сюжет и стиль. М., 1963. С. 105–113.

³⁷⁷ См.: Сравнительный указатель сюжетов: Восточно-славянская сказка. Л., 1979. С. 339. № 1641.

³⁷⁸ См.: История о Российском дворянине Фроле Скобееве и стольничей дочери Нардина-Нащокина Аннушке // Москвитянин. 1853. Т. 1. Отд. 4. С. 3–16.

³⁷⁹ См.: Москвитянин. 1853. Т. 3. Отд. 8. С. 81–82.

однако время приобретения им списка «Повести о Фроле Скобееве» неизвестно. Впрочем, даже если список был в его собрании уже в двадцатые годы, это вовсе не явилось бы доказательством знакомства с ним Погодина: по свидетельству современников, он знал свои рукописи далеко не удовлетворительно. Пристрастно, впрочем, относящийся к своему учителю С. М. Соловьев писал: «...сам он меньше всякого другого имел понятие о своей библиотеке, особенно древних рукописях»³⁸¹. Вряд ли поэтому можно утверждать, что между «Суженым» и «Фролом Скобеевым» существует непосредственная связь. Гораздо вероятнее, что источником погодинской повести явилась повесть И. Новикова «Новгородских девушек святочный вечер». Погодин с его тяготением к стилю и проблематике массовой беллетристики чулковского толка вполне мог быть знаком с повестью Новикова или же с каким-то другим текстом аналогичного сюжета. Библиографической редкостью сборник И. Новикова становится гораздо позже³⁸²; в 1820-х годах он еще был широко известен, и экземпляры его, зачитанные до дыр, встречались довольно часто³⁸³. На вероятность этого знакомства указывает и имя погодинского героя (Иван Гостинцев), перекликающееся с именем героя новелл, давшим название всему сборнику («Похождения Ивана, гостиного сына и другие повести и скаски»).

При несомненной общности основных сюжетных ходов, между повестями есть и существенные отличия. Погодин переносит действие в купеческий мир: его герой – мещанин, пробившийся в приказчики, героиня – купеческая дочь, к которой сватается отвергнутый ею купец Дроздов. Повесть «заселена» сидельцами, приказчиками, купцами, мещанами. Изображению купеческого быта Погодин уделяет существенное внимание (то же и в повестях «Преступница» и «Черная немочь»). В разработке «купеческой» темы, изображении купеческой среды, он является продолжателем М. Д. Чулкова и предшественником А. Н. Островского и И. Ф. Горбунова³⁸⁴. С Чулковым его связывают и общность манеры некоторых повестей с новеллами в журнале «И то и сию» (ср., например, «Черную немочь» с новеллой о купеческом сыне, стремящемся к наукам, и «Суженого» со «святочной» новеллой о юноше, который является возлюбленной, гадавшей на зеркале³⁸⁵), и интерес к календарным праздникам. Погодин продолжал линию того крыла русской литературы XVIII века, которое стремилось обслуживать широкие слои демократического читателя. Как Чулков с гордостью пишет о своем новом читательском контингенте – гостинодворцах³⁸⁶, так и Погодин с удовлетворением отмечает усиление тяги к печатному слову у массового читателя:

Сидельцы и дворовые люди, приходившие за ними [газетами. – Е. Д.] по субботам в университетскую книжную лавку, собираются кружками и читают их на улице прежде своих хозяев³⁸⁷.

Второе отличие «Суженого» от «Повести о Фроле Скобееве» и его новиковской переделки, для Погодина весьма существенное, состоит в характере разработки образа главного героя. Фрол Скобеев и Селуян Сальников – плуты, мошенники, проходимцы. Они обманывают, шантажируют, выдают себя за других, умыкают своих будущих жен и, хотя авторы этих повестей не дают прямой оценки действиям своих героев, положительными их назвать никак

³⁸⁰ «...мое собрание я начал с лишком пятнадцать лет назад», – писал Погодин в 1844 году. См.: *Погодин М.* Об археологических собраниях пр. Погодина // *Москвитянин*. 1844. Т. 5. С. 171.

³⁸¹ *Соловьев С. М.* Избранные труды. Записки. М., 1983. С. 265.

³⁸² См. об этом: *Геншади Г. Н.* Библиографическая заметка // *Москвитянин*. 1853. № 12. Кн. 2. С. 245–246.

³⁸³ См. о популярности сборника И. Новикова в 1820-х годах: *Михайлов М. Л.* Старые книги: Путешествие по старой русской библиотеке // Библиотека для чтения. 1854. № 9. Отд. 6. С. 1–16.

³⁸⁴ См.: *Варнеке Б.* Погодин и Островский // Сб. статей в честь академика А. И. Соболевского. Л., 1928. С. 43–44; *Шереметев П.* Отзвуки рассказов Горбунова // *Горбунов И. Ф.* Сочинения. СПб., 1907. Т. 3. С. 302.

³⁸⁵ И то и сию. 1769. 2-я и 47-я недели.

³⁸⁶ Там же. 7-я неделя.

³⁸⁷ *Погодин М. П.* Письмо о русских романах. С. 133.

нельзя. Иван Гостинцев у Погодина не только положительный, но даже образцовый и идеальный, по представлению автора. Лишенный каких бы то ни было корыстных намерений, полагаясь только на себя, он добивается поставленной перед собой цели «честным» путем. Та маленькая хитрость, на которую он пошел, явившись в виде суженого гадающей героине, не только не компрометирует его, но наоборот – демонстрирует его находчивость. Такой поворот в трактовке образа главного героя для молодого Погодина неслучаен. Он явился результатом размышлений о соотношении личной инициативы и судьбы в жизни человека:

Каждый человек действует за себя, по своему плану, а выходит общее действие, исполняется другой вечный план, и из суровых, тонких и гнилых нитей биографических сплетается каменная ткань истории³⁸⁸.

Как в «Повести о Фроле Скобееве» и в повести И. Новикова, так и в «Суженом» центральный эпизод приурочен к святкам. Несмотря на различную трактовку образа главного героя, общность их сюжетной схемы позволяет рассмотреть все три повести как варианты одного и того же «святочного» сюжета.

«Васильев вечер», опубликованный в трех номерах «Телескопа» за 1832 год, относится к типу так называемых «страшных» святочных повестей. Судя по ироническому замечанию автора в заключении к тексту «Васильева вечера», он выполнил данный ему «социальный заказ»: «Журналист заказывал мне написать ему на зубок сказку для первых книжек пострашнее, ибо, де, это любит наша любопытная публика»³⁸⁹. «Сказка на зубок» написана по заказу Надеждина, приступившего в начале 1831 года к изданию «Телескопа». Таким образом, журнал, по замыслу издателя, должен был открыться «святочной» повестью, но текст Погодина, во-первых, несколько запоздал, а во-вторых, оказался слишком объемным и растянулся на три номера (один январский и два февральских). Судя по отзывам, и автор, и издатель добились желаемого результата: им удалось «попугать публику» и дать читателям увлекательное чтение. Так, А. В. Веневитинов после выхода в свет первых номеров «Телескопа» пишет Погодину: «Телескоп, скажу тебе мимоходом, читается во Дворце, где фрейлины все перепуганы твоею страшною повестью»³⁹⁰.

В «Васильевом вечере» «страшные» ситуации действительно нагромождены одна на другую. Сначала героиня после святочной вечеринки глубокой ночью и в одиночестве гадает на зеркале и видит в нем отражение кого-то страшного и непонятного. Призрак оказывается разбойником, который требует у нее «ключи от денег». Героиня спускается с ним в подвал, где одного за другим убивает двух разбойников, а третьему отрубает кисть. Через несколько месяцев вышедшая замуж за разбойника, назвавшегося сыном старинного друга ее отца, героиня попадает в разбойничий притон, где в отместку за убитых товарищей ее хотят сжечь живьем. Она бежит, еле-еле спасается от погони, и разъяренные этим бегством разбойники сжигают дом ее отца. И наконец, автор подводит читателя к благополучному финалу: разбойничий притон в лесу разгромлен, а героиня вторично выходит замуж за оказавшего ей помощь в бегстве купеческого сына, которого разбойники заманили к себе «случайно».

Повесть «Васильев вечер» восходит к сюжету восточнославянской сказки «Девушка и разбойники»:

Девушка, оставшись одна дома, замечает спрятавшегося разбойника и убивает его; товарищи убитого являются сватать ее, увозят к себе; девушка

³⁸⁸ Погодин М. П. Исторические афоризмы. М., 1836. С. 83.

³⁸⁹ Погодин М. Васильев вечер // Телескоп. 1831. № 4. С. 543–544.

³⁹⁰ Барсуков Н. Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 3. С. 277; там же приведен отзыв Жуковского в письме Надеждину: «Поблагодарите Погодина за Васильевские вечера. Рассказ жив и занимателен».

убегает от них, прячется от погони в дупле, в сене, на возу у мужика и т. п.; спасается³⁹¹.

Вариации этого сюжета встречаются в записях народных сказок в разных районах России. Наиболее близок к погодинской повести вариант, изданный А. Н. Афанасьевым³⁹². Общие мотивы повести Погодина и сказок многочисленны: отлучка родителей, девичьи посиделки, убийство забравшихся в дом разбойников, увоз героини в разбойничий притон, угроза страшной мести, помощь одного из разбойников в бегстве, прятанье на дереве / в дупле, расправа с разбойниками, вторичный брак с разбойником, помогшим в бегстве (в повести Погодина героине помогает купеческий сын, в сказках – Ванька-повар³⁹³, «кривой»³⁹⁴ или Иван-дурак³⁹⁵).

Обращение Погодина к литературной переработке народного сказочного сюжета симптоматично: к концу 20-х годов XIX века возникает мода на художественную обработку сказок. Давние и органичные связи Погодина с устным народным творчеством привели его к возможности обработать сказочный сюжет для создания «простонародной» повести с использованием мотивов о разбойничьей аванюре, также весьма популярных в это время. Как пишет Трубицын,

от темы о разбойниках не уклонился и сам Пушкин, давший Дубровского 1832–33 гг., со многими дефектами в фабуле – обычными в таких темах. Здесь же необходимо упомянуть, конечно, о Марлинском, Вельтмане, Загоскине, Погодине (напр., «*Васильев вечер*»), Гоголе – о начальных его опытах³⁹⁶.

Разбойничья тема воспринималась в это время как «страшная», наряду с темой о привидениях (ср., например, с восклицанием «дам» в очерке, помещенном в «Москвитяине»: «Ах! расскажите нам что-нибудь о разбойниках и привидениях...»³⁹⁷).

В «Суженом» Погодин обращается к переделке известного сюжета и фиксирует свое внимание на святочном эпизоде, который является ключевым как для «Повести о Фроле Скобееве», так и для новиковской его переделки. В «Васильевом вечере» девичьи супрядки, указанные в ряде вариантов сюжета «Девушка и разбойники», Погодин превращает в святочные девичьи игрища. В обоих случаях он дает скрупулезное изображение святочных обрядов: описывает игры, гадания, включает тексты подблюдных песен. В обеих повестях именно гадание героини явилось поворотным эпизодом в ее судьбе. Какую же роль играют святки в повестях Погодина? Конечно, немаловажным для него является создание русского «простонародного» колорита. Погодин сам страстно ратовал за «необходимость изображения русской народной жизни»³⁹⁸. Описание святочных игрищ связывалось в его сознании с восприятием столь любимой им старины. Отсюда включение в текст иногда вовсе безразличных к сюжету этнографических подробностей. С этой точки зрения повести Погодина, по мнению А. И. Соболевского, «заслуживают внимания историка литературы и историка этнографии»³⁹⁹. В «Повести о

³⁹¹ Андреев Н. П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929. С. 70. № 956 В.

³⁹² См.: Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. М., 1986. Т. 3. С. 41–43; ср.: РО ИРЛИ. Колл. 66. П. 1. № 40. Л. 80–82; о сюжете «девушка и разбойники» см.: Ведерникова Н. М. Русская народная сказка. М., 1975. С. 98.

³⁹³ См.: Записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества: По отделению этнографии. Красноярск, 1902. Т. 1. Вып. 1. С. 73–74.

³⁹⁴ См.: Сказки и предания Самарского края. СПб., 1884. С. 114–117.

³⁹⁵ См.: Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. Т. 3. С. 41–43.

³⁹⁶ Трубицын Н. О народной поэзии в общественном и литературном обиходе первой трети XIX века. С. 533; см. также: Зильбер В. Сенковский (Барон Брамбеус) // Русская проза. Л., 1926. С. 173.

³⁹⁷ Б. п. Страшный рассказ с аккомпанементом на фортепьяно // Москвитянин. 1843. № 12. Смесь. С. 20 (не Погодин ли автор этого очерка?).

³⁹⁸ См.: Степанов Н. Л. Проза 20–30-х гг. С. 519.

³⁹⁹ Соболевский А. И. История русской этнографии ... А. Н. Пыпина // Журнал министерства народного просвещения. 1891. № 2. С. 422.

Фроле Скобееве» этнографический элемент отсутствует. Здесь автору не было нужды описывать обряды и обычаи, а достаточно было лишь назвать их: как живое явление русской жизни XVII–XVIII столетий они не требовали подробных описаний. Но со временем ситуация изменилась, и даже Погодин, интересовавшийся фольклором и этнографией, не сумел воспроизвести их достаточно точно. По выходе в свет «Васильева вечера» С. А. Хомяков написал ему письмо с замечаниями, касавшимися именно этнографии святок:

С новым удовольствием прочел отрывок Васильева вечера, но на него осмеливаюсь вам сделать следующее замечание как старик, который смолоду иногда участвовал в святочных играх... —

после чего следует опровержение одних игр и песен, приведенных Погодиным, и даются названия и даже тексты других, которые, на памяти Хомякова, игрались и пелись на святках⁴⁰⁰.

Однако роль святочных эпизодов в повестях Погодина не сводится к одной этнографии. Смысл и назначение гаданий – угадывание будущего, судьбы. В этом состоит специфика именно святочного времени. Так, Погодин, изобразив святки, наполнил их специфически «святочным» содержанием: именно на святках произошло определение судеб героев. При этом Погодин не пользуется характерной для некоторой разновидности святочных рассказов фантастикой. Простодушная вера народа в результаты гаданий не находит подтверждения в жизни, однако именно эта вера позволяет «подправить» судьбу, что и делают герои повестей Погодина. Не обладай героиня «Васильева вечера» Настенька отвагой, смелостью, быстротой реакции, она бы погибла. Не обладай герой «Суженого» Иван Гостинцев сметливостью, умом, творческой хитростью, не добился бы он своей возлюбленной. Иван Гостинцев хитрил, как и Фрол Скобеев, но не преступал закона: он не стал соблазнять и красть возлюбленную, но сумел, опираясь на ее суеверие, убедить ее в том, что он и есть ее суженый.

Видимо, Погодин рассматривал свои повести как определенного рода исторические и психологические эксперименты (см. название цикла его повестей: «Психологические явления»⁴⁰¹). Дело в том, что почти одновременно с написанием повестей у Погодина вырабатывается система исторических воззрений: в промежутке между 1823 и 1826 годами он работает над «Историческими афоризмами». Обычно считается, что «Исторические афоризмы» отражают увлечение Шеллингом, философию которого Погодин, «несмотря на совершенно нефилософский склад ума»⁴⁰², старательно пытается усвоить и понять ввиду ее популярности в кружке Веневитинова, членом которого был и Погодин. Впрочем, судя по всему, он не отказался от своих «Афоризмов» и позже: в 1836 году он издает их отдельной книгой⁴⁰³, а четверть века спустя, уже в 1860-е годы, посылает экземпляр этого издания Толстому с тем, чтобы подтвердить совпадение своих взглядов на историю, и в частности на вопрос о свободе и необходимости, со взглядами Толстого в «Воине и мире»⁴⁰⁴. Б. М. Эйхенбаум даже делает предположение, что «Исторические афоризмы» Погодина повлияли на историческую концепцию «Войны и мира»⁴⁰⁵.

Некоторые афоризмы Погодина представляются важными для понимания идейного замысла его повестей. Так, Погодин пишет: «Нет, мы не слепые орудия высшей силы, мы действуем, как хотим, и свободная воля есть условие человеческого бытия, наше отличительное

⁴⁰⁰ Барсуков Н. Жизнь и труды М. П. Погодина. Т. 3. С. 277–278.

⁴⁰¹ О сближении литературы и истории в 20–30-х годах XIX века см.: Тойбин И. М. Пушкин: Творчество 1830-х годов и вопросы историзма. Воронеж, 1976; Тойбин И. М. Пушкин и Погодин // Учен. зап. / Курский пед. ин-т. 1956. Вып. 5. С. 10–122.

⁴⁰² Милоков П. Главные течения русской исторической мысли: В 2 т. М., 1898. Т. 1. С. 302.

⁴⁰³ См.: Погодин М. П. Исторические афоризмы. М., 1836.

⁴⁰⁴ См.: Скафтымов А. Нравственные искания русских писателей. М., 1972. С. 193–194.

⁴⁰⁵ См.: Эйхенбаум Б. М. Лев Толстой. Л.; М., 1931. Кн. 2.

свойство»⁴⁰⁶. Вопрос о фатализме Погодина оказывается не вполне прост и однозначен, и некоторые его высказывания (в том числе и приведенное выше), а также «святочные» повести – свидетельство того, что Погодин тяготел к преодолению фатализма, и необходимость как «фатальное исполнение предначертанного свыше»⁴⁰⁷ отвергается им. Повести Погодина «Суженый» и «Васильев вечер» являются художественной иллюстрацией тезиса о том, что не провидение, а энергия и предприимчивость определяют судьбу человека, делают его счастливым и благополучным («Суженый»; ср. высказывание Погодина: «Надо из жизни сделать счастье»⁴⁰⁸) или спасают его от верной смерти («Васильев вечер»). Тем самым основная тема святочных гаданий – угадывание судьбы – получает в «святочных» повестях Погодина своеобразное толкование. В «Суженом» явившийся «на ужин» гадающей героине Иван Гостинцев действительно оказался ее суженым, но все дело в том, что это стало возможным лишь в результате волевых усилий героя. В «Васильевом вечере» противоречивые результаты гаданий, предшествующие появлению разбойников, действительно «предсказывают» будущие страшные события, но героиня (эта, по определению автора, «мужественная дочь дикой природы») выступает как активное лицо в борьбе с судьбой и побеждает. Здесь фатализм Погодина разрушается верой в практическую сметку.

Возрождение в 1820-х годах святочного сюжета – одно из свидетельств вовлечения в литературу новых демократических сил, которые и определяют во многом сущность предстоящих ее достижений. Заурядные повести Погодина, к которым, впрочем, Пушкин относился, по выражению Вересаева, «с большим малопонятным одобрением»⁴⁰⁹, не сыгравшие какой-либо заметной роли в русском литературном процессе, тем не менее являются характерным и показательным свидетельством новых тенденций и новых источников, питающих литературу.

⁴⁰⁶ Погодин М. П. Исторические афоризмы. С. 233.

⁴⁰⁷ Тойбин И. М. Пушкин и Погодин. С. 16.

⁴⁰⁸ Барсуков Н. Жизнь и труды М. П. Погодина. Т. 2. С. 309.

⁴⁰⁹ Вересаев В. Спутники Пушкина. М., 1937. С. 67.

«Святочная» фантастика 1820–1830-х годов (Н. А. Полевой, Н. И. Билевич, Н. В. Гоголь)

Иной смысл имеет обращение к святкам в «святочной» фантастике 1820–1830-х годов у Н. Полевого («Святочные рассказы», «Разговор на святках»), Н. И. Билевича («Святочные вечера, или Рассказы моей тетушки»), Гоголя («Ночь перед Рождеством»). В каждом из этих произведений по-своему трактуется столь характерная для святочного времени тема сверхъестественного.

Н. Полевой, всегда отлично чувствовавший конъюнктуру, поместив в декабрьском номере «Московского телеграфа» свои «Святочные рассказы», дал читателям то чтение, которого от него и ждали в это календарное время и которое совпадало с их праздничным настроением – специальное чтение на святки. Этой «прилаженности» к календарю, понимания специфики «календарных» переживаний, свойственных народу, в 1820-х годах не было, пожалуй, больше ни у кого. «Святочные рассказы» Полевого показательны своим обширным вступлением, воссоздающим обстановку «святочной беседы», в которой наряду с автором участвуют его друзья – «московские старики». В их разговоре о святках отражены заветные мысли самого Полевого, который также горюет о забвении старых народных обычаев и с сожалением отмечает процесс нивелировки времени, уничтожающей специфику праздничных обычаев:

... вот теперь святки, – говорит хозяин дома. – Чем отличаются они от Святой недели? У нас на все был свой манер! Бывало, о Святой мы строим качели, о масляной катаемся с гор, а о святках поем подблюдные песни⁴¹⁰.

Вспоминая старину, герои «Святочных рассказов» с упоением рассказывают о святочных вечерах своей молодости, а Шумилов, «объездивший полмира», этнографически точно воссоздает картину сибирских святков, в чем несомненно сказались личные впечатления самого Полевого, выросшего в Иркутске. Этот рассказ Шумилова является едва ли не первым из многочисленных последующих описаний сибирских святков⁴¹¹. И наконец, один из собеседников высказывает мысль о том, что по случаю святков надо рассказывать страшные святочные истории, после чего Шумилов передает «страшную быль» из истории средневекового Новгорода – с гаданиями, колдунами, чертовщиной, вывораживанием суженого и тому подобными «святочными» элементами. Цель Полевого – воспроизвести специфическую обстановку и переживания святочного вечера. Эти переживания удовлетворяются либо в действии (как было в молодости у стариков Полевого), либо в рассказах святочного содержания. В конце очерка Полевой обещает читателю напечатать в скором времени другие святочные истории, которые он якобы также слышал от своих старых друзей. Однако это обещание он выполнил только через шесть лет.

В 1832 году «Московский телеграф» помещает продолжение начатого в 1826 году разговора⁴¹². «Мне хочется, – пишет Н. Полевой, начиная „Разговор на святках“, – соединить <... > несколько страшных святочных рассказов и повестей русских»⁴¹³. Те же «московские старики», с которыми автор познакомил читателя в 1826 году, святочными вечерами рассказывают друг другу странные, непонятные, загадочные истории и тут же пытаются дать им какую-либо «реалистическую» мотивировку, порою теряясь в поисках объяснения. Как говорит один

⁴¹⁰ П<олевой> Н. Святочные рассказы. С. 121.

⁴¹¹ См., например, описание сибирских святков в воспоминаниях сестры братьев Полевых: Авдеева-Полевая Е. А. Записки и замечания о Сибири. М., 1837. С. 55–61; см. также фундаментальную работу: Макаренко А. А. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. Восточная Сибирь, Енисейская губерния. СПб., 1913.

⁴¹² См.: П<олевой> Н. Разговор на святках // Московский телеграф. 1832. № 17. С. 20–64; № 18. С. 164–201.

⁴¹³ Полевой Н. Разговор на святках. С. 20.

из собеседников «философ» Терновский, «человеку именно нравится тем больше рассказ, чем он страшней, то есть чем более может напугать его существенность дела»⁴¹⁴. Эти «страшные» рассказы повествуют о необыкновенных и необъяснимых случаях – о знаках, которые подают умирающие своим близким, находящимся с ними в разлуке, о стуке и треске, который производит в помещении непогребенный покойник, о явлении покойников родственникам, о таинственном исчезновении людей и т. д. и т. п. Характерно, что они не приурочены к святкам, а только рассказываются на святках. Полевой тем самым очерчивает тип сюжетов, который, по его мнению, оказывается подходящим к комплексу святочных настроений и переживаний. Позже, как мы увидим далее, в эпоху наибольшего распространения святочного жанра, рассказы, публикуемые в святочных номерах периодики, начинают «притягивать» к себе определенные темы, сюжеты и мотивы, так или иначе связанные с трансцендентными явлениями: все необъяснимое с точки зрения здравого смысла и науки (явления магнетизма, лунатизма, спиритизма, духовидства, умопомрачения и т. д. и т. п.) начинает находить себе «приют» в святочном жанре. Полевой первым осознал эту способность святочного жанра абсорбировать определенные мотивы и использовал ее.

Истории, которые святочными вечерами рассказывают друг другу старинные друзья в «Разговоре на святках», представляют собой, по сути дела, святочные былички, с той лишь разницей, что, в отличие от простодушных слушателей быличек, собеседники Полевого, будучи людьми более «просвещенными», старательно пытаются разгадать природу таинственного и дать происшествиям реалистическое объяснение.

В манере литературных суеверных рассказов (так сказать, литературных быличек) написаны и «Святочные вечера, или Рассказы моей тетушки» Н. И. Билевича, вышедшие отдельным изданием в 1836 году под псевдонимом Николай Кунацкий⁴¹⁵. Этот сборник не отличается высокими художественными достоинствами, однако в свое время он имел значительный успех (см. оповещение о нем в пушкинском «Современнике»⁴¹⁶), что свидетельствует о том, что читатели испытывали потребность в подобного рода текстах. «Злой Сенкевич нашел в них юмор и серьезную мысль, а Белинский решительные задатки таланта и даже больше естественности, чем в одиозных рассказах из народной демонологии Даля», – сообщает о рассказах Билевича «Биографический словарь»⁴¹⁷. «Библиотека для чтения» поместила восторженную рецензию на них, в которой, в частности, говорится: «...ум, шутка, проблеск чувства и воображения и, что всего лучше, тяжелое, мужицкое, по-русски национальное, что-то слышанное вами в народе»⁴¹⁸. «Святочные вечера» Билевича пользовались таким читательским спросом, что три года спустя, в 1839 году, были выпущены вторым изданием. В шуточном предисловии к нему автор приводит выдержки из рецензий на первое издание и сообщает, что сказки, которые «рассказывала нам вечерами о святках тетушка Соломанида Патрикеевна», чрезвычайно понравились публике⁴¹⁹.

В повестях Билевича чувствуется явное подражание Н. Полевому, в поле зрения и под покровительством которого он находился в начале 30-х годов. Но если у Полевого о святочной чертовщине говорят «интеллектуалы», которые тут же все хотят понять и растолковать, то Билевич в большей степени ориентируется на южнорусскую и украинскую народную традицию, с которыми он связан как выходец из Курска и воспитанник знаменитой Нежинской гимназии графа Безбородко. Отсюда появляются в его сборнике столь популярные в Малорос-

⁴¹⁴ Там же. С. 187.

⁴¹⁵ См.: Кунацкий Н. <Билевич Н. И.> Святочные вечера, или Рассказы моей тетушки. Кн. 1. М., 1839.

⁴¹⁶ См.: Современник. 1836. Т. 3. Раздел Новые книги.

⁴¹⁷ Русский биографический словарь. СПб., 1908. Т. 10. С. 212.

⁴¹⁸ Б. п. Литературная летопись // Библиотека для чтения. 1836. Т. 16. С. 45–46.

⁴¹⁹ Кунацкий Н. <Билевич Н. И.> Святочные вечера, или Рассказы моей тетушки. М., 1839. Кн. 1. С. 1; см. также рецензию на сборник Билевича в «Отечественных записках» (1839. № 4. Апрель).

сии рассказы о поисках клада в Купалов и Петров дни («Кум Петрович», «Папоротник»), о колдунье, обращающейся в свинью и своим колдовством уводящей людей в лес, где они погибают («Белые колпаки, или Нездешние гости на здешнем свете»), о деревенском дьячке-сно-толкователе, беседующем с мертвецами на кладбище («Чудная встреча»)⁴²⁰, о предсказаниях юродивого («Юродивый») и т. п.

Той же украинской традиции принадлежат и календарные повести Гоголя. Известно, что в первой трети XIX века украинская этнографическая наука и фольклористика находились на высоком уровне. В этой области работают М. А. Максимович, И. И. Срезневский, О. М. Бодянский и другие ученые. Тогда же возникает интерес и даже мода на «малороссийские сюжеты» в Петербурге⁴²¹, что проявляется, в частности, в публикации украинских календарных преданий и легенд⁴²². В этой связи определенный интерес представляют календарные повести Гоголя из «Вечеров на хуторе близ Диканьки». В многочисленной и разнообразной литературе о фольклорном и этнографическом элементе «Вечеров» никогда, однако, не затрагивался вопрос о принадлежности ряда повестей этого цикла традиции народного календарного рассказа. А между тем в основе сюжета «Вечера накануне Ивана Купала» лежат купальские легенды о поисках клада в купальскую ночь и цветке папоротника, который расцветает в полночь 24 июня, «Майская ночь, или Утопленница» представляет собой литературную обработку народных преданий, имеющих хождение по преимуществу на русальной неделе, а «Ночь перед Рождеством» связана с традицией святочного рассказа. Как уже отмечалось, каждая из этих разновидностей народного календарного рассказа имела свой диапазон сюжетных схем и мотивов, обусловленный содержанием того праздника, к которому эти рассказы приурочивались. Не случайно названия этих гоголевских повестей представляют собой обозначение времени происшествия: суточного (вечер, ночь) и календарного (канун Ивана Купала, май, на который обычно приходится русальная неделя, Рождественский сочельник – 24 декабря). Изображенные в повестях события характерны лишь для определенного времени – вечер и ночь перед соответствующим праздником (праздничный канун).

«Ночь перед Рождеством» – повесть, действие которой происходит в течение рождественской ночи. Этнографические приметы Рождественского сочельника даются Гоголем на протяжении всего текста: это и обрядовая еда (кутья, колбаса, варенуха, поросенок), и поздравительные/благожелательные песни (колядки и щедровки), которые распеваются молодежью под окнами сельчан, и святочные гулянья сельской молодежи. События разворачиваются на тщательно выписанном этнографическом и бытовом фоне⁴²³. Сами же события оказываются тесно связанными и обусловленными особой содержательной наполненностью того времени, в течение которого они происходят.

⁴²⁰ Кладбищенская тематика со временем прочно связалась с жанром святочного рассказа; эта связь прослеживается с 1830-х годов; см., например: *Селиванов*. Вор могильный (Народное предание) // Литературное прибавление к «Русскому инвалиду». СПб., 1832. № 2. 6 января. С. 11–14.

⁴²¹ См. об этом: *Данилов В. В.* Влияние бытовой и литературной среды на «Вечера на хуторе близ Диканьки» Н. В. Гоголя. Одесса, 1909; *Соколов Б.* Гоголь-этнограф // Этнографическое обозрение. 1909. № 2–3. С. 59–119.

⁴²² См., например: *Маркевич Н.* Сон-трава. Удушенный. Гетьманство // Московский телеграф. 1829. Ч. 27. № 11. С. 295–301; 451–452; *Маркевич Н.* Украинские мелодии. М., 1831; *Байский П.* <Сомов О.> Русалка (Малороссийское предание) // Подснежник. 1829. С. 80–81; *Байский П.* <Сомов О.> Купалов вечер (Из Малороссийских былей и небылиц) // Литературная газета. 1831. Т. 3. № 23; *Башилов А.* Отрывок из Малороссийского предания. Князь озеро // Московский наблюдатель. 1836. Т. 77. С. 369–373; Малороссийские повести, рассказанные Грицко Основьяненко. Кн. 2. М., 1837, где передаются украинские календарные легенды.

⁴²³ Известно, что в процессе создания «Вечеров» Гоголь тщательно собирал украинский этнографический материал. Об этом свидетельствуют и его письма матери, и записная книжка «Всякая всячина», в которую он записывал этнографические (и в том числе календарные) детали. И. Абрамов, описывая календарные обряды малороссов, отмечает, что святки проходят у них «так же весело, как в гоголевском рассказе» (*Абрамов И.* Черниговские малороссы. Быт и песни населения Глуховского уезда, Черниговской губернии // Живая старина. 1904. Вып. 3–4. С. 513–551). Впрочем, по мнению В. В. Данилова, письма Гоголя матери «показывают, что Гоголь абсолютно не осведомлен» в вопросах этнографии (*Данилов В. В.* Влияние бытовой и литературной среды на «Вечера на хуторе близ Диканьки». Одесса, 1909. С. 17).

Предпраздничное время (канун), по народным представлениям, имеет вполне определенные характеристики и возможности: это время предельного сгущения хаоса, вследствие чего в действительности возникают беспорядок, бесформенность, размытость границ между предметами и явлениями⁴²⁴. Это период временного преобладания на земле сил зла, на смену которому в момент наступления праздника миру возвращается гармония. В повести Гоголя хаос рождественского кануна начинается с появления демонологических образов (черта и ведьмы), которые крадут с неба звезды и месяц, в результате чего на земле наступает темнота. Эта деталь вполне соответствует народным представлениям – в Вологодской губернии, например, существует поверье, что в Рождество и накануне Ивана Купалы ведьмы скрадывают месяц из опасения, чтобы он не освещал их ночных прогулок с нечистыми духами⁴²⁵.

Темнота – первый признак и первая внешняя причина начавшегося хаоса. Гоголь подчеркивает полную и непроглядную тьму, в которую погрузился мир: «по всему миру сделалось так темно»; «в такую темноту хоть глаз выколи»; «темнота ночи»; «скучно и страшно идти темной ночью» и т. д. Вслед за темнотой черт напускает на землю метель, которая вносит в жизнь еще больший беспорядок: «Поднялась метель»; «Снег метался взад и вперед сетью и угрожал залепить глаза, рот и уши пешеходам»; «поднялась метель, и ветер стал резать прямо в глаза»; «сквозь метущийся снег ничего не было видно» и т. д. Темнота беззвездной и безлунной ночи и метель с ее вихревыми, перемешивающими все пространство движениями воздуха становятся со временем одними из самых распространенных атрибутов и мотивов святочного рассказа⁴²⁶.

В повести Гоголя результатом наступившей темноты и поднявшейся метели становится тот всеобщий беспорядок и путаница, которые порождают одно недоразумение за другим: рушатся намеченные планы, люди теряются, исчезают во тьме, не узнают друг друга, человека путают с вещами и животными и т. д. Хаос в природе (тьма, метель) порождает хаос в человеческой жизни. Эта размытость границ между всеми явлениями мира, временная путаница – характерная черта «страшного» святочного рассказа, по сюжету которого герой может встретиться с «нечистой силой». То же происходит и в «Ночи перед Рождеством». Но если в народном святочном рассказе герой обычно терпит поражение (умирает, сходит с ума, заболевает или, в лучшем случае, отделяется испугом)⁴²⁷, то в повести Гоголя герою удается победить черта и заставить его служить себе. Этот мотив, восходящий к ряду древнерусских легенд, встречается и в некоторых других святочных рассказах, возникших под несомненным влиянием Гоголя⁴²⁸. Показательно, что герой «Ночи перед Рождеством» Вакула – кузнец по профессии, и, хотя Гоголь ни разу не предоставляет ему возможности проявить свое кузнечное мастерство, указание на род его занятий сделано не случайно. Это понадобилось Гоголю для мифологизации героя и для мотивировки его победы в поединке с чертом, так как кузнец «в мифологии персонаж, наделенный сверхъестественной созидательной силой»⁴²⁹. «Созидательность» Вакулы проявляется и в том, так сказать, хобби, которым его наделяет автор, – в

⁴²⁴ См. об этом: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 38.

⁴²⁵ См.: РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 191; впрочем, наряду с этим мнением существует и другое, согласно которому в «ночь под Новый год, как и под Велик день, ведьмы, злые духи не шатаются и не делают пакости людям, и вообще в эту ночь „нечисть“ бессильна»; см.: *Бельковский И.* Поверья, обычаи, обряды, суеверья и приметы, приуроченные к «Риздвяным святам». Киев, 1896. С. 5.

⁴²⁶ См., например: *Севастьянов А.* Завело. Святочный рассказ // *Родина*. 1889. № 51. С. 1629–1636; *Александров Арк.* Слесарь и поросенок. Приключение в сочельник // *Осколки*. 1900. № 52. С. 4–5.

⁴²⁷ См. примеры из «святочных» быличек: Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. С. 98, 100–101; ср. литературный святочный рассказ: *Рудниковский Я.* «На Иордань» // *Московский листок*. 1894. № 2. 9 января. С. 1–2.

⁴²⁸ См., например: *Бежецкий А.* <Маслов А. Н.> Часовой и черт: Юмористическая фантазия // *Новое время*. 1894. № 6763. 25 декабря. С. 3.

⁴²⁹ *Иванов В. В.* Кузнец // *Мифы народов мира*. Т. 2. С. 21.

свободное от работы время Вакула занимается «малярством», расписывая церковь сюжетом с изображением черта, за что черт его особенно ненавидит⁴³⁰.

Аналогичные святочные истории обычно рассказывались в народе в зимние предпраздничные и праздничные вечера, о чем говорит Гоголь устами своего рассказчика Рудого Панька: «Бывало, соберутся накануне праздничного дня добрые люди в гости <...>, и тогда прошу только слушать». «Ночь перед Рождеством», включенная в сборник повестей разнообразного содержания, не акцентирует свою календарную природу – повесть издается не в «святочном» номере периодического издания, а в отдельном сборнике, что свидетельствует о безразличии автора к календарному времени ее выхода в свет. Впоследствии, однако, этот гоголевский текст неоднократно перепечатывался именно в праздничных номерах периодических изданий⁴³¹. Лесков считал повесть Гоголя классическим примером святочного рассказа. «У нас не было хороших святочных рассказов с Гоголя...» – писал он⁴³². Это показывает, что «Ночь перед Рождеством» к концу XIX века получила репутацию образцового святочного рассказа, блестяще воссоздающего атмосферу праздничного времени и специфику традиционного народного мирозерцания. Интерес к календарю, острое переживание календаря и времени, особенно присущее зрелому Гоголю (в его записной книжке за 1848 год помещен длинный список русских календарных праздников, свидетельствующий о профессиональном интересе к этим вопросам⁴³³), проявились уже в раннем его творчестве.

⁴³⁰ Ср.: *Перетц В. Н.* Деревня Будагоща и ее предания // *Живая старина*. 1894. Вып. 1. С. 15.

⁴³¹ См., например: *Гоголь Н.* Ночь перед Рождеством // *Родина*. 1882. Декабрь. С. 778–793; 1883. Январь. С. 18–34. Все это, однако, не мешало рассматривать «Ночь перед Рождеством» в связи с другими фольклорными жанрами, и прежде всего с волшебной сказкой; см., например: *Немзер А. С.* Трансформация волшебной сказки в «Ночи перед Рождеством» Н. В. Гоголя // *Вопросы жанра и стиля в русской и зарубежной литературе*. М., 1979. С. 30–37.

⁴³² *Лесков Н. С.* Собр. соч.: В 11 т. М., 1956. Т. 11. С. 274.

⁴³³ Об интересе Гоголя к календарю см.: *Соколов Б.* Гоголь-этнограф // *Этнографическое обозрение*. 1909. № 2–3. С. 105; напомню характерное для гоголевского восприятия времени его обращение к 1834 году: «У ног моих шумит мое прошедшее, надо мною сквозь туман светлеет неразгаданное будущее»; см. также очерк «Светлое воскресение» в «Выбранных местах из переписки с друзьями», где Гоголь описывает чувства, охватывающие русского человека в Светлое Воскресенье: «Ему вдруг представляется – эта торжественная полночь, этот повсеместный колокольный звон, который как всю землю сливает в один гул, это восклицание „Христос воскрес!“, которое заменяет в этот день все другие приветствия, этот поцелуй, который только раздается у нас...» (*Гоголь Н. В.* Соч. СПб., 1894. Т. 5. С. 235).

Маскарадная повесть

Особую группу «святочных» текстов рассматриваемого периода представляет «маскарадная» повесть. Маскарады, которые, как было показано в предыдущей главе, получают распространение в XVIII веке, с начала нового столетия входят в моду и становятся весьма характерной и показательной чертой жизни светского общества⁴³⁴. Если в начале столетия излюбленными были всевозможные экзотические национальные костюмы – тирольский, испанский, турецкий, черкесский, цыганский и т. п., то с 1830-х годов участники маскарадов стали порою ограничиваться костюмами домино и полумасками (ср. лермонтовское: «Из-под таинственной холодной полумаски...»). Святочные номера ряда журналов первой трети XIX века иногда печатали подробные отчеты о маскарадах в Москве и Петербурге, в которых описывались костюмы, еда, поведение их участников, а также всевозможные светские сплетни и скандальные случаи. Первые очерки подобного рода встречаются уже в начале века. Так, новогодний номер «Журнала для милых» за 1804 год содержит заметку о происхождении святочного маскарада, описание современных маскарадов, костюмов и т. п.⁴³⁵ То же самое, только подробнее и саркастичнее, дается в «Молве» в 1834 году, где к тому же приводится «бальный анекдот» о том, как оскандалилась одна «молодая дама»⁴³⁶. Декабрьско-январская переписка этого времени также пестрит маскарадными подробностями.

Став к 1830-м годам обычным и, можно сказать, будничным явлением светской жизни, маскарады, которые устраивались не только по праздникам, но и в течение всего зимнего сезона, начинают играть существенную роль в святочно-маскарадных текстах, предоставляя писателю богатые возможности для многообразных, иногда довольно изощренных сюжетных ходов светской повести. Светская интрига в этих произведениях представляется как видоизменение святочного поведения, а общение с маской – как игра с судьбой, причем угадывание маски приравнивается к угадыванию судьбы⁴³⁷. Именно «маскарадная» литература дает возможность проследить истоки текстов, в основе своей не календарных, но связанных с календарными праздниками, как, например, «Маскарад» Лермонтова, действие которого происходит на праздниках, скорее всего – на святках: «Ведь нынче праздники и, верно, маскарад»⁴³⁸. Маски «маскарадных» текстов – это те же святочные ряженые, «шуликуны» – они сближаются с «нечистой силой» или даже отождествляются с нею: связь масок с «миром умерших» в народе всегда ощущалась очень остро⁴³⁹. Этим объясняется и отношение к ряженю благочестивых и богобоязненных людей с их убежденностью в греховности такого поведения. Так, например, Я. П. Полонский в воспоминаниях о своем детстве рассказывает историю о пожаре, случившемся в их доме как раз в то самое время, когда его мать была на святочном маскараде в costume отшельника. Малолетний брат Полонского получил сильные ожоги и долго находился на грани

⁴³⁴ См., например, описание маскарада, устроенного в доме Аракчеева в декабре 1820 года: Рассказы Н. А. Тихова // Русская старина. 1870. Т. 1. С. 217–222.

⁴³⁵ См.: И. Новый год // Журнал для милых. 1804. № 1. Январь. С. 3–6.

⁴³⁶ См.: П-в И. <Панаев И. И.> Святки // Молва. 1834. № 2. С. 17–24.

⁴³⁷ Ср., например, что пишет П. А. Флоренский о связи маски (личины) с inferнальными силами: «...безъядерность скорлуп, пустота лжереальности всегда почиталась народной мудростью свойством нечистого и злого» (Флоренский П. Иконостас // Флоренский П. Собр. соч. Paris, 1985. С. 212).

⁴³⁸ Лермонтов М. Ю. Полн. собр. соч. М.; Л. 1956. Т. 5. С. 287; «праздниками» (во множественном числе) обычно назывались именно святки.

⁴³⁹ «...черты святочного (и вообще зимнего) ряженя – вывороченность одежды, мохнатость, горбатость, чернение лица сажей, прикрывание лица маской, в некоторых случаях – молчаливость или нарочитое изменение голоса, – а также сама терминология ряженых, – позволяют сделать вывод о связи этих масок с миром умерших» (Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1878. Ч. 1. С. 138); ср.: Вишegradова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М., 1982. С. 152.

жизни и смерти. «Мать моя, – пишет Полонский, – все это время неотлучно была при нем, мало спала, много молилась. Она была убеждена, что Бог наказал ее за непозволительную ветренность»⁴⁴⁰. Это показывает, что маска и маскарадный костюм не утрачивали окончательно своего магического смысла и продолжали в ощущениях участников маскарада быть связанными со столь важными для народных святок темами судьбы, будущего, потустороннего мира и пр.

Наряду с этим надевание маски и общение с ней предоставляло возможность вести запутанную интригу и допускало поведение, недопустимое вне маскарада. На маскарадах царила своеобразная атмосфера равенства, позволявшая их участникам обращение друг к другу на ты. Ряженный вступал в границы иного мира – мира со своими особыми нормами поведения (ср., что пишет по этому поводу В. Я. Пропп: «...маска дает свободу таким действиям, которые в иное время и без масок воспринимались бы как распущенность»⁴⁴¹).

Одним из первых произведений, сюжет которых связан с темой маскарада, явилась повесть В. И. Панаева «Приключение в маскараде» (1820)⁴⁴². Героиня повести – молодая вдова Евгения – после смерти мужа рано начала жить светской жизнью. Надев на святках «великолепный наряд в восточном вкусе», она едет в публичный маскарад, где начинает флиртовать с мужчиной в турецком костюме. Странные намеки, которые делает ей кавалер, вызывают в ней ужасное подозрение, что «турок» – не кто иной, как ее умерший муж, что и подтверждается, когда он снимает маску и героиня вместо лица видит голый череп скелета. Эта «сверхъестественная» история объяснилась просто: оказалось, что друг мужа Евгении, желая направить вдову на верный путь, решил ее проучить. Он приехал на бал в маске скелета, поверх которой надел костюм «турки». Цель его была достигнута: после перенесенного потрясения героиня исправляется – становится «примерной вдовой и добродетельной матерью». Здесь мотивы светской маскарадной повести и нравоучительной истории переплетаются с характерными для устных святочных рассказов «кладбищенскими» мотивами: друг мужа отправляется на маскарад, наняв за большие деньги извозчика, которого просит приехать за ним на Волково кладбище, на что извозчик отвечает ему: «Ох, барин! Это что-то страшно; нынче святки». Неприхотливая и наивная повесть Панаева, по существу, представляет собой видоизмененную святочную быличку о розыгрыше на святках, действие которой перенесено на святочный маскарад. Народное представление о святках, проявившееся здесь в словах извозчика, испуганного предложенной ему поездкой на кладбище святочной ночью, оказывается свойственным и героине, казалось бы, уже свободной от народных суеверий.

Примером «маскарадных» повестей 1830-х годов могут послужить «Испытание» А. А. Марлинского и «Маскарад» Н. Ф. Павлова. В «Испытании», впервые опубликованном в 1830 году⁴⁴³, начало приурочено к Николе зимнему, завязка и кульминация – к святочному маскараду, на котором «испытывается верность» героини, а финал (две свадьбы) – к Масленице, которая считалась праздником молодоженов. Героиня повести Алина Звездич ошибается в разгадывании интригующей ее маски, но в результате, как это и полагается на святках, именно тот герой, который скрывался под маской, и становится ее суженым: судьба предопределила выбор героини. Первоначальный мотив маскарадной интриги сменяется свойственным святочным историям мотивом судьбы. В повести завсегда московских балов и маскарадов Н. Ф. Павлова «Маскарад», впервые опубликованной в 1835–1836 годах⁴⁴⁴, изображается великосветский новогодний костюмированный бал. Доктор рассказывает героине судьбу Левина, в которого она влюблена и встреча которого с будущей женой также произошла на новогод-

⁴⁴⁰ Полонский Я. П. Соч. М., 1986. С. 396.

⁴⁴¹ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. С. 118.

⁴⁴² Панаев В. И. Приключение в маскараде. Истинное происшествие // Благонамеренный. 1820. Ч. 9. С. 3–20.

⁴⁴³ См.: М<арлинский> А. Испытание // Сын отечества и Северный архив. 1830. № 29, 30, 31, 32.

⁴⁴⁴ Павлов Н. Ф. Маскарад // Московский наблюдатель. 1835. Ч. 1. Кн. 2. С. 229–263; 1836. Ч. 6. Кн. 1. С. 19–71.

нем балу. Здесь же обыгрывается и излюбленный святочный мотив зеркала – героиня неожиданно видит в зеркале страшное отражение Левина, которого она принимает за его умершую к этому времени жену и тем самым угадывает его скорую смерть. Как можно заметить, в повестях такого типа святочные мотивы переплетаются с мотивами светской повести, предоставляя автору возможность в рамках бытового правдоподобия разнообразить сюжет псевдомистическими элементами. В. А. Соллогуб в повести «Большой свет», опубликованной в 1840 году, приводит рассуждение одного из героев о смысле великосветского маскарада и маскирования:

Удивительно, как у вас, на севере скоро постигают дух маскирования!
<...> Тайна маскарадов – тайна женская. Для женщин маскарад великое дело. <...> Под маской можно сказать многое, что с открытым лицом сказать нельзя⁴⁴⁵.

Повесть начинается святочным маскарадом в Большом театре, на котором женщина в костюме черного домино интригует героя. Впоследствии герой своим погружением в жизнь большого света испортил свою жизнь. В повести В. Дмитриева «Маскарад» (1832) сюжет о романтической любви, вспыхнувшей в сердце героя на святочном маскараде, оборачивается розыгрышем, который был устроен братом его возлюбленной для того, чтобы проверить истинность чувства героя⁴⁴⁶. «Маскарадные» тексты, как можно заметить, по преимуществу представляют собой своеобразное видоизменение народных святочных рассказов.

Маскарадный мотив определяет сюжет многих светских повестей 1830-х годов: в повести Е. А. Баратынского «Перстень» герой на святочном маскараде встречает женщину, замаскированную испанкой, безумно влюбляется в нее и в конце концов на почве этой любви сходит с ума⁴⁴⁷; (здесь Баратынский использует мотив безумства, столь популярный в литературе 1830-х годов); в романе М. Н. Загоскина «Искуситель» (1838) на фоне святочного маскарада развивается двойная маскарадная интрига, подстроенная одновременно двумя героями и героиней, в конце концов перехитрившей их («Я привезу с собою два домино, мы замаскируемся, нас никто не узнает, а мы будем интриговать целый мир...»⁴⁴⁸ – говорит один из них); в анонимном «Приключении на оперном бале» (1832) герой на маскараде влюбляется в женщину, преследует ее, добивается с ней свидания и в конце концов убеждается в том, что это его собственная жена⁴⁴⁹; вариант этого сюжета представлен и в повести А. Никитина «Живописец», где герой, разведясь с женой, через какое-то время влюбляется в маску, которая оказывается его бывшей женой; узнав об этом, он стреляется⁴⁵⁰; тот же самый сюжет использован и в повести «Маскарад», опубликованной в «Карманной книжке для любителей русской старины и словесности» за 1830 год⁴⁵¹, где, кроме того, приводится достаточно традиционное для литературы этого типа сравнение старинных святок с современными балами, причем отнюдь не в пользу последних: если раньше забавлялись («все шумело и веселилось»), то теперь – «зевают». Список повестей 1830-х годов с маскарадным мотивом можно было бы продолжить (это и «Провинциалка» М. С. Жуковой, и ряд повестей из «Вечеров на Хопре» М. Н. Загоскина, и многие другие), но думается, что указанные выше произведения достаточно полно демонстрируют те сюжетные возможности, которые предоставляла авторам светских повестей тема маскарада.

⁴⁴⁵ Соллогуб В. А. Большой свет // Соллогуб В. А. Повести и рассказы. Л., 1988. С. 69.

⁴⁴⁶ См.: Дмитриев В. Маскарад // Северная Минерва. 1832. Ч. 1. № 1. Январь. С. 61–72.

⁴⁴⁷ См.: Баратынский Е. А. Перстень // Проза русских поэтов XIX века. М., 1982. С. 7–18.

⁴⁴⁸ Загоскин М. Н. Искуситель // Загоскин М. Н. Собр. соч. Пг., <Б. г.> С. 1789–1794.

⁴⁴⁹ Б. н. Приключение на оперном бале // Литературное прибавление к «Русскому инвалиду». 1832. № 3. 9 января. С. 21–23.

⁴⁵⁰ Никитин А. Живописец // Никитин А. Повести. М., 1835. Т. 1. С. 59–80.

⁴⁵¹ Пустынный Прядильной улицы. <Петров И. М. ?> Маскарад // Карманная книжка для любителей русской старины и словесности на 1830 год. СПб., 1830. Ч. 1. № 1. С. 6–23.

Новогодние тексты

Литераторов первой трети XIX века по преимуществу привлекают обычаи, обряды и мотивы русских народных святок. Однако в ряде периодических изданий этого времени встречаются и «новогодние» тексты, обладающие своей спецификой: они печатаются в то же самое время, что и «святочные», но обычно главной их темой становится время. Они, как правило, представляют собой рассуждения о быстротечности и неделимости времени, с одной стороны, и субъективном чувстве раскалывания времени в момент перехода от старого года к новому – с другой. Такие новогодние переживания оказываются связанными с воспоминаниями о прошлом и с надеждами на будущее. Подобные новогодние медитации встречаются порою уже в журналах конца XVIII – начала XIX века. В последующие годы их число значительно возрастает. Приведу типичный пример такого рассуждения из вступительной новогодней заметки первого номера «Телескопа» за 1832 год:

...грудь преимущественно наполняется предчувствиями, волнуется надеждою и боязнию <...>. Что скрывается в этой неисповедимой мгле? Невозможно ли угадать в ней хотя что-нибудь, при тусклом мерцании уходящей зари прошедшего?⁴⁵²

Текстам подобного рода свойственна либо высокопарность, как в только что процитированном отрывке из «Телескопа», либо ирония, как, например, в заметке В. Олина «Новый год», помещенной в альманахе «Карманная книжка... на 1830 год», где издатель, поздравляя читателей, пишет: «Давно уже вошло в обыкновение, приветствуя Новый год, желать своим знакомым и полужнакомым смеси всех благ от неба»⁴⁵³.

Весьма показательными в этом отношении представляются очерки, которые ежегодно публиковал Ф. В. Булгарин в новогодних выпусках своей газеты «Северная пчела». Почти все они написаны в жанре «новогодних видений» издателя. Так, например, в одном из них автор встречает двух духов или гениев в человеческом образе. Первый дух бросает на него равнодушный взгляд, второй – взгляд, полный сострадания. Первый дух – это Старый год, который говорит: «Я ни на что не надеюсь»; второй дух (Новый год) преподносит автору «целый мешок надежд». Сам же автор вполне доволен прошедшим годом: он нашел в нем то, что искал – любовь и дружбу⁴⁵⁴. Другой новогодней ночью автору является женщина-идея, которая отговаривает его идти с праздничными поздравлениями к своим знакомым, поскольку у большинства людей отсутствуют «мысли и чувствования»⁴⁵⁵. Подобные новогодние очерки печатаются в «Северной пчеле» ежегодно на протяжении всего периода ее издания – они называются «беседами», «раздумьями», «юмористическими попури», «предсказаниями», «святочным бредом» и т. п. Как бы ни были убоги и пошлы эти булгаринские праздничные передовицы, но именно они вырабатывали как в периодике, так и у читателей спектр новогодних мотивов, новогоднюю топику и эмблематику, которые впоследствии утвердились и закрепились главным обра-

⁴⁵² Б. п. Вступление в Новый год // Телескоп. 1832. Ч. 7. № 1. С. 6.

⁴⁵³ Олин В. Н. Новый год. Вместо предисловия // Карманная книжка для любителей русской старины и словесности на 1830 год. СПб., 1830. Ч. 1. № 1. С. 1.

⁴⁵⁴ Б<улгарин> Ф. Встреча Нового года с прошлым // Северная пчела. 1838. № 297. 31 декабря. С. 1.

⁴⁵⁵ Б<улгарин> Ф. Праздничные поздравления // Северная пчела. 1833. № 1. 1 января. С. 1; обычай посещать в новогодние дни своих знакомых (новогодние визиты) возникает и упрочается именно в этот период, превратившись к концу века в «новогоднюю повинность», что неизменно служило предметом высмеивания в многочисленных юмористических сценках (см. хотя бы «Новогодних мучеников» Антоши Чехонте). О новогодних визитах и поздравлениях с иронией пишет уже «Новогодний живописец общества и литературы на 1831 год» (см.: Прибавление к «Московскому телеграфу». М., 1831); здесь же помещены и новогодние статейки о визитах и поздравлениях (С. 3–17), а также «Ода на Новый 1831-й год» Я. Старовиришина (С. 18–19) и «Бокал поэта 1831-му году» П. Моднорифмина.

зом на страницах «тонких» журналов и юмористических еженедельников. В конце концов это привело к созданию устойчивых изобразительных антропоморфных образов: Старого года – в виде старика и Нового – в виде младенца или мальчика. Эти образы многократно тиражировались в иллюстрированных еженедельниках и, наконец, в почти неизменном виде дошли до наших дней.

Заключение

Заканчивая очерк «святочной» литературы 1820–1830-х годов, подведу некоторые итоги. В первые десятилетия XIX века были выработаны основные разновидности текстов со святочным сюжетом, закрепившиеся в литературе последующих десятилетий. Во-первых, это «простонародный» рассказ с этнографическими вставками, в котором святки изображались как уходящая в прошлое форма идеальной жизни. Эти рассказы демонстрировали, по выражению Белинского, «искреннее увлечение в пользу старины». Во-вторых, это светская повесть с маскарадной интригой, которая охотно пользовалась святочными сюжетными ходами. В-третьих, это фантастическая повесть, на которую, как полагают исследователи, большое влияние оказывает творчество Гофмана, ставшего в России 1830-х годов едва ли не самым читаемым писателем⁴⁵⁶. Темы двойничества, двоимирия, сна и прочие, в малой степени свойственные русской литературе предшествующего времени, начинают все более захватывать писателей (например, Одоевский, Марлинский), что проявляется и в текстах святочного содержания («Страшное гаданье» Марлинского, «Новый год» Одоевского). Одновременно с этим возникает и мода на рассказывание устных историй на манер Гофмана⁴⁵⁷ («новогодние» тексты Гофмана «Щелкунчик» и «Повелитель блох» отразятся в русской культуре несколько позже⁴⁵⁸). К этому типу устных рассказов, сближающихся со святочными по характеру их бытования, относится и «Уединенный домик на Васильевском», приписываемый Пушкину. Возродившийся в 30-х годах интерес к оккультным наукам (магии, кабалистике и т. п.) сказывается и на литературе. В последующие десятилетия, как будет показано далее, весь этот комплекс мотивов будет взят на вооружение авторами святочных рассказов. В этот период возникают и зачатки новогоднего рассказа, со специфическим для него мотивом *времени*.

Множество текстов этого периода не образует, однако, особого литературного жанра, и введенное в обиход Н. Полевым словосочетание «святочный рассказ» все еще остается лишенным терминологического смысла. Святочный рассказ как календарный текст в наибольшей степени приспособлен именно для периодической печати. Однако в первые десятилетия XIX века «календарную» природу жанра принимали в расчет далеко не все писатели. Лишь некоторые литераторы (Погодин, Н. Полевой, Булгарин) уже осознали необходимость функциональной приуроченности святочных текстов к празднику. Погодин относился с пониманием ко времени публикации своих святочных повестей, видимо потому, что он сам жил календарными ритмами. Полевому же было дано от природы, по выражению Трубицына, «отличное чутье народности»⁴⁵⁹: он чувствовал, что требуется (и в какое время требуется) читателю, которому он адресуется. И когда во второй половине 1820-х и в 1830-х годах к культуре и чтению начали прибавляться новые, разночинные, читатели, на которых Полевой и рассчитывал, он стремится создать журнал, соответствующий их жизненным ритмам. Большинство же писателей, оставаясь в целом равнодушными к календарному времени выхода своих произведений в свет, обращались к тематике календарных праздников, используя ее в собственных целях: будь то создание повести из «простонародной» жизни, светской повести с ее причудливыми перипетиями или же фантастического рассказа, по тональности перекликающегося с календарными сюже-

⁴⁵⁶ См.: Бодникова А. Б. Э. Т. А. Гофман и русская литература (первая половина XIX века). Воронеж, 1977; Житомирская З. Э. Т. А. Гофман и русская литература // Э. Т. А. Гофман. Библиография русских переводов и критической литературы. М., 1964. С. 5–25.

⁴⁵⁷ Об этом обычае см.: Дельвиц А. И. Полвека русской жизни. М.; Л., 1930. Т. 1. С. 106.

⁴⁵⁸ О роли рождественских праздников в «Повелителе блох» и «Щелкунчике» см.: Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976. С. 288.

⁴⁵⁹ Трубицын Н. О народной поэзии в общественном и литературном обиходе первой трети XIX века. С. 125.

тами устных историй о таинственных и необъяснимых событиях. В недалеком будущем весь этот круг сюжетов и определит собой жанр святочного рассказа.

Глава 4

Святочный рассказ середины XIX века

Литература и этнография

Литература и этнография середины XIX века в процессе изучения народных святочных обычаев и обрядов продолжали дополнять друг друга. В конце 1830-х – начале 1840-х годов отдельными изданиями вышли из печати обстоятельные труды, содержащие описания русских календарных праздников, – И. П. Сахарова⁴⁶⁰, И. М. Снегирева⁴⁶¹ и М. Н. Макарова⁴⁶². В конце 40-х годов к ним добавился целиком посвященный святкам том монографии А. В. Терещенко «Быт русского народа»⁴⁶³. Отличительной чертой перечисленных работ, и в особенности монографии Терещенко, является их несомненная тенденциозность: по представлениям их авторов, уходящая из жизни «старина» в наиболее характерных и привлекательных ее признаках проявляется именно на святках. Подобное восприятие зимнего праздничного цикла не было новостью – то же самое, как мы видели, было характерно для этнографических и фольклористических исследований и большинства художественных текстов первой трети XIX столетия. В середине века эта черта в наибольшей степени проявилась в работах патриархально настроенных писателей и этнографов.

Так, например, в 1856–1857 годах, в период подготовки крестьянской реформы, в славянофильском журнале «Русская беседа» была опубликована книга В. В. Селиванова «Год русского земледельца»⁴⁶⁴, которую Салтыков-Щедрин назвал «рассыченной на патоке идиллией»⁴⁶⁵. Уже само построение книги, состоящей из четырех частей, названных по временам года («Весна», «Лето», «Осень», «Зима»), представляется концептуальным: Селиванов показывает, что жизнь российского селянина-труженика протекает в естественном ритме, состоящем в смене веселых и невинных праздников трудовыми буднями. Такая жизнь, по его мнению, и формирует гармонию в отношениях между помещиками и крестьянами. Книга Селиванова, как отмечает П. С. Рейфман, «претендовала на роль своеобразной энциклопедии помещичье-крестьянской жизни»⁴⁶⁶. При этом, в отличие от более ранних работ, здесь идеализируется не столько прошлая, сколько современная русская деревня. Действительно хорошо осведомленный в вопросах народного быта – крестьянских работах, орудиях труда, народных обычаях и обрядах, – автор пишет о деревенской жизни в тоне умиления, радуясь и любясь изображаемой им действительностью. Особое внимание уделяет Селиванов описанию народных праздников, в характере проведения которых, по его мнению, в наибольшей степени сказывается религиозность и патриархальность народа. И святки в этой череде праздников занимают первое место. Естественно, что такая концепция крестьянской жизни вызвала саркастические отклики демократической печати, и прежде всего некрасовского «Современника»⁴⁶⁷.

⁴⁶⁰ См.: Сахаров И. П. Сказания русского народа. СПб., 1836–1837. Ч. 1–2.

⁴⁶¹ См.: Снегирев И. М. Русские престопадные праздники и обряды. СПб., 1837–1839. Ч. 1–4.

⁴⁶² См.: Макаров М. Н. Русские предания. М., 1838.

⁴⁶³ См.: Терещенко А. В. Быт русского народа. Т. 7. СПб., 1848.

⁴⁶⁴ Селиванов В. Год русского земледельца // Русская беседа. 1856. № 2. С. 1–28; № 4. С. 58–91; 1857. № 1. С. 100–134.

⁴⁶⁵ Салтыков-Щедрин М. Е. Собр. соч.: В 20 т. М., 1958. Т. 6. С. 263.

⁴⁶⁶ Рейфман П. С. Из истории журнально-литературной борьбы вокруг крестьянского вопроса во второй половине 1850-х годов // Учен. зап. / Тартуский гос. ун-т. 1975. Вып. 369. С. 136.

⁴⁶⁷ Подробнее см.: Там же. С. 136–145.

Однако и сам «Современник» отнюдь не был чужд определенной идеализации народных праздников: порою и на его страницах встречаются материалы с поэтическим изображением деревенских святок. В этом отношении наиболее показательны публикации И. И. Панаева. Регулярно печатая в «Современнике» очерки и фельетоны под псевдонимом «Новый поэт», Панаев в святочных номерах журнала почти ежегодно помещал тексты, в которых проявлялась его ностальгия по уходящей либо уже ушедшей русской старине⁴⁶⁸. Добрый, sentimentalный и мягкий Панаев был страстным любителем и защитником старинных русских святок. Он глубоко сожалел о забвении святочных обрядов и об утрате поэзии народного праздника, а новые городские праздничные обычаи вызывали у него раздражение⁴⁶⁹.

⁴⁶⁸ См., например: Заметки Нового поэта о петербургской жизни // Современник. 1856. Т. 55. № 1–2. С. 74–117; Петербургская жизнь. Заметки Нового поэта // Современник. 1857. Т. 61. № 1. С. 107–139; Ночь на Рождество: Святочный рассказ Нового поэта // Современник. 1858. Т. 67. № 1–2. С. 69–97; Наяву и во сне: Святочный полуфантастический рассказ Нового поэта // Современник. 1859. Т. 73. № 1–2. С. 131–162; многие из этих текстов были перепечатаны в собрании сочинений Панаева: *Панаев И. И.* Собр. соч.: В 12 т. М., 1912; перу Панаева принадлежат и другие «праздничные» тексты; см., например: *Панаев И. И.* Светлый праздник в Петербурге // Панаев И. И. Собр. соч. М., 1912. Т. 5. С. 629–638.

⁴⁶⁹ Впрочем, тема ностальгии по старым святкам и поношение современных, известная, как мы видели, еще в XVIII веке, долгое время продолжала оставаться актуальной; см., например, стихотворное произведение В. Н. Маркова «Святки», в котором дедушка в разговоре с внуком вспоминает старые святки и поносит современные: <Марков В. Н.> Святки и басня «Прошлогодние календари». Вильно, 1855. С. 6–13.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.