

**РАННИЕ ЗАПИСИ ФОЛЬКЛОРА
КАК ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА**

Говоря о ранних записях фольклора, мы имеем в виду не только материалы, собранные специалистами по народному творчеству, но и все многообразие письменных источников, в которых зафиксирована устная традиция.

Древнерусские предания дохристианской эпохи, занесенные на страницы «Повести временных лет», давно привлекали внимание ученых [Буслаев 1861; Яковлев 1875; Гиляров 1878; Хрущов 1878; Сухомилов 1908; Миллер 1974; Рыдзевская 1978; Котляр 1986; Лихачев 1986; Трубецкой 1995, 555—571]. В последние десятилетия разработаны более строгие методы изучения устных источников летописи и верификации полученных результатов [Петрухин 1998; Мельникова 1999; Петрухин 2000, 102—162; Мельникова 2003; Алексеев 2005; Алексеев 2006; Шавелев 2007; Петрухин 2010; Петрухин 2011, 127—161; Петрухин 2013].

Исследователи «Слова о полку Игореве» и «Задонщины» описали гипотетически устную словесность XI—XV вв., опираясь на сопоставление древнерусских источников с русским и украинским фольклором в записях XVIII—XIX вв [Буслаев 1861а; Перетц 1926; Перетц 1926а; Ляцкий 1934; Никифоров 1941; Лихачев 1950; Лихачев 1953; Емельянов 1962; Пінчук 1963; Адрианова-Перетц 1968; Зимин 1968; Дмитриев 1970; Адрианова-Перетц 1974; Робинсон 1980; Никифоров 1981; Абаев 1990; Руди 1995; Бубнов 2006; Азбелев 2011].

Попытку реконструировать фольклор праславянской эпохи осуществил В.Н. Топоров [1997; 1998]. К более активному привлечению старинных рукописей для изучения средневековых восточнославянских верований настойчиво призывали А. А. Турилов и А. В. Чернецов [1985; 1986; 1997; 2002].

В последние десятилетия существенно возросло количество письменных источников по истории Древней и Московской Руси. Мир городской повседневности открыли новгородские берестяные грамоты; разнообразную информацию содержат граффити на стенах храмов Новгорода и Киева [Высоцкий 1976; Мединцева 1978; Высоцкий

1985; Рождественская 1992]¹. Количество новых материалов, уже введенных в научный оборот или пока только подготовленных к печати, весьма велико и настоятельно требует сотрудничества лингвистов, фольклористов, историков, а также обсуждения теоретических проблем, от решения которых зависит взаимопонимание специалистов разного профиля.

Проблемы палеофольклора. Для обозначения произведений устных традиций древности, которые дошли до нас в письменных источниках, С. Ю. Неклюдов предложил удачный термин «палеофольклор» [Неклюдов 2006]. Египетский, шумерский, аккадский (вавилонский и ассирийский) палеофольклор известен по памятникам, дешифрованным в XIX—XX вв., а также многочисленным отражениям древневосточных сюжетов, мотивов, ситуаций и персонажей в еврейской Библии.

Особенность палеофольклора в том, что он зафиксирован в памятниках древности, однако не сохранился в устных традициях. В случае с реконструируемым фольклором эпохи Древней и Московской Руси мы имеем иную ситуацию. При сравнении «Слова о полку Игореве» и «Задонщины» с былинами, историческими песнями, духовными стихами в записях XIX — начала XX в. выявляются многочисленные параллели между ними. Это указывает на то, что историко-песенный фольклор XIX в. имеет давние корни и хотя бы частично и в трансформированном виде, но все-таки восходит к древнерусской традиции.

Период времени, на протяжении которого осуществлялись фиксации фольклора у разных народов, весьма значительно варьируется. На одном полюсе находятся традиции древнего мира, в которых эпос, заклинания, пословицы, притчи, сказки, предания начали записывать несколько тысячелетий назад. На другом — фольклор тех народов Австралии, Африки, Америки, который попал на страницы книг только в XIX—XX вв.

В одних традициях фиксация фольклора осуществлялась отдельными энтузиастами, в других инициировалась на государственном уровне. В Китае, например, целенаправленное собирание фольклора началось задолго до нашей эры благодаря тому, что конфуцианство

¹ В настоящее время подготовлены и частично уже изданы новые своды киевской и новгородской эпиграфики [Гиппиус, Михеев 2013, 152—153].

стремилось использовать народную песню в своих целях [Лисевич 1969, 15—16]. И. С. Лесевич, который изучал древние песни юэфу, считал, что они сочинялись в основном в эпохи Цань и Хань, т. е. с конца III в. до н. э. по начало III в. н. э., а записаны были между II в. до н. э. и II в. н. э. [Лисевич 1969, 16]. Не позднее II в. до н. э. была организована знаменитая Музыкальная Палата, чиновникам которой вменили в обязанность «собирать и обрабатывать народные песни, а также создавать новые песнопения» [Лисевич 1969, 14]. При этом сама «традиция организованного сбора и записи фольклорных произведений идет в Китае с незапамятных времен» [Лисевич 1969, 14]. Народные песни рассматривались как источник для изучения настроений подданных и их отношения к Ханьской династии. Кроме того, власти видели в музыке и песнопениях, входивших в состав различных церемоний, средство идеологического воздействия. Народные песни фиксировались и распространялись также частными собирателями.

Песни, записанные Музыкальной Палатой, хранились в императорских архивах; ими пользовались придворные историографы, например, поэт Шэнь Юэ (V в.) включил собрание песен ханьской эпохи в свою «Историю династии Сун» («Суншу»). В XI в. появился «Свод стихов юэфу» Го Мао-цзя, который включил в него почти все известные к тому времени песни, в том числе несколько сот ханьских юэфу.

В. М. Жирмунский отмечал, что «некоторые хронологические и географические ориентиры лишь в редких случаях даются нам указаниями древних письменных источников: сохранением в древнеегипетском папирусе XIII в. до н. э. сказки о двух братьях, в «Одиссее» — международного сказочного сюжета об ослеплении одноглазого циклопа-людоеда и другого сказочного сюжета о возвращении мужа на свадьбу своей жены, у Геродота — египетской сказки о ловком воре («Сокровищница Рампсенита»), в «Золотом осле» Апулея, связанном с эллинистическим Востоком, — сказки о любви Амура и Психеи, в индийском сборнике «Панчатантра» — большого числа животных сказок древнего происхождения и т. п.» [Жирмунский 2004, 440]. Можно прибавить, что древние фиксации фольклорных сюжетов не так уж и редки и их количество возрастает с каждым годом благодаря новым находкам письменных источников на разных носителях.

К самым ранним эпическим поэмам относится эпос о Гильгамеше, который, по-видимому, был реальной исторической личностью — пятым правителем I династии города Урука в Шумере — и жил в конце

XXVII — нач. XXVI в. до н. э. Сохранилось пять шумерских эпических песен о Гильгамеше, однако наиболее разработаны аккадские версии. Древнейшая из них сохранилась в записи первой четверти II тысячелетия до н. э., но текст ее восходит, вероятно, к последней трети III тысячелетия до н. э., а наиболее полная версия — в записях VII—VI вв. до н.э., приписываемых урукскому заклинателю Синликеуннинни [Афанасьева 1980, 302—303]. В эпосе о Гильгамеше приводятся мифы о творении человека из глины, о богине, превращающей своих любовников в зверей, о потопе, о путешествии в загробный мир через водную преграду и др. Как отмечает И. М. Дьяконов, «особый интерес легенды о Гильгамеше заключается в том, что ее развитие можно проследить на протяжении длительного времени, так как до нас дошли записи эпических песен, посвященных этому герою, отстоящие друг от друга на полторы тысячи лет. Возможность изучить развитие эпического произведения на протяжении веков, разумеется, очень важна для теоретического исследования эпической поэзии вообще. <...> Таким образом, мы можем проследить жизнь легенды на протяжении почти двух тысячелетий и видеть, как изменялся эпос в устах рапсодов различных поколений» [Дьяконов 2006, 91—92].

Включение фольклора в ранние исторические сочинения (летописи, хроники) обусловлено тем, что память о прошлом до появления письма сохранялась в устной традиции. Например, античная историография опиралась на мифологическую традицию, и древнегреческие и римские источники сохранили множество фольклорных сюжетов. Геродот (сер. V в. до н. э.) сформулировал общий принцип таким образом: «Что до меня, то мой долг передавать все, что рассказывают, но, конечно, верить всему я не обязан. И этому правилу я буду следовать во всем моем историческом труде» [Геродот 2007, 452]. В связи с этим Геродот включал в свое сочинение фрагменты сказочно-новеллистического характера; его повествование «меньше всего похоже на исторический труд в привычном для нас понимании», ибо «ключевой принцип Геродота — открытость для любой информации» [Суриков 2011, 142—143].

В качестве примера можно привести сообщения Геродота об истории взаимоотношений персидского царя Кира II с мидийским царем Астиагом. Рассказ Геродота о воспитании и возвышении Кира, по-видимому, основан на устных источниках [Пьянков 1971, 16—17]. По версии Геродота, Кир является сыном дочери Астиага, который выдал

ее замуж за знатного перса по имени Камбис и увидел во сне, «что из чрева его дочери выросла виноградная лоза и эта лоза разрослась затем по всей Азии. Об этом видении царь сообщил снотолкователям и затем повелел послать в Персию за своей дочерью, вскоре ожидавшей ребенка. По прибытии дочери Астиаг приказал держать ее под стражей и хотел погубить новорожденного младенца. Снотолкователи маги объяснили ему сон так: сын его дочери будет царем вместо него» [Геродот 2007, 50]¹.

Астиаг призвал своего родственника Гарпага и велел ему убить ребенка. Гарпаг же передал ребенка пастуху, который оставил его в живых, а вместо него показал своего младенца, умершего при родах. Жену этого пастуха звали по-мидийски Спако (буквально «собака»), а по-гречески Кино. Когда мальчику исполнилось десять лет, обнаружилось его истинное происхождение, так как, играя со сверстниками, он повел себя как настоящий царь и приказал наказать плетью одного из них. Астиаг послал за мальчиком, и, когда его привели, узнал в нем своего внука, и отослал его к родителям в Персию. Рассказывая им свою историю, Кир непрестанно восхвалял жену пастуха Кино, которая его воспитала. «Родители же подхватили это имя и, для того чтобы спасение сына казалось персам еще более чудесным, распространили слух, что подброшенного Кира вскормила собака. От этой-то Кино и пошло это сказание» [Геродот 2007, 57].

Хотя Кир, Астиаг и Гарпаг — реальные исторические личности, история их взаимоотношений, рассказанная Геродотом, явно имеет фольклорное происхождение². В сообщении о том, что Кира выкормила женщина по имени Кино, а не настоящая собака можно видеть рационализацию мифа [Пьянков 1971, 19]. В версии Помпея Трога, известной в переложении Юстина, Кира первоначально кормила собака, как это было, вероятно, первоначально в устной традиции: «...пастух вернулся в лес и нашел около мальчика суку, которая кормила его своими сосцами и защищала от диких зверей и хищных птиц. <...> Кормилицу стали потом называть Спакос, что значит по-персидски “собака”» [Юстин 2005, 42].

¹ О мифологическом образе дерева, растущего из женского лона, см. в кн.: [Топорков 2012, 253—265].

² Как отмечают Т. И. Кузнецова и Т. А. Миллер, рассказ Геродота «воспроизводит полную сказочных мотивов версию» и не подтверждается историческими источниками [Кузнецова, Миллер 1984, 200, прим. 30].

В рассказе Геродота есть целый ряд мотивов, которые впоследствии фиксировались в сказках разных народов. Ситуация ‘царь приказывает убить ребенка; ребенок спасается’ входит в состав сюжета «Три золотых ребенка» (АТУ 707), в восточнославянской версии — «Чудесные дети» (СУС 707). Мотив сбывшегося пророчества близок сказочному сюжету «Пророчество» (АТУ 930), в восточнославянской версии — «Марко Богатый» (СУС 461).

Следующий далее рассказ о том, как Астиаг в качестве наказания накормил Гарпага мясом его собственного ребенка, включает мотив, широко известный в античной и средневековой литературе, а также в сказках многих народов (различные версии сюжета 327 по СУС и АТУ)¹.

Мотив ‘животное (волк, собака, овца и др.) выкармливает своим молоком оставленного умирать ребенка’ также был распространен в древности и средневековье [Клингер 1903, 32—55]. Наиболее известна римская легенда о близнецах Ромуле и Реме. В своих «Сравнительных жизнеописаниях» Плутарх сообщает 11 версий легенды об основании Рима и происхождении его названия, из которых пять связаны с именем Ромула. С точки зрения истории фольклора наибольший интерес представляет версия, которую Плутарх пересказывает со ссылкой на несохранившееся сочинение Фабия Пиктора [Плутарх 2012, 39—42]². Эта версия отличается от рассказа Геродота о рождении Кира, однако они близки по общему движению сюжета и включают ряд сходных мотивов. В обоих случаях царь приказывает убить новорожденных детей; человек, которому это поручается, оставляет детей в живых, их выкармливает собака или волчица, а потом берет на воспитание пастух. В продолжении легенды дети выросли, убили царя и заняли его место. И у Геродота, и у Плутарха мы видим сходный процесс историзации мифа [Суриков 2011, 31]. При этом оба историка считают нужным изложить известные им версии предания вне зависимости от того, считают ли они их достоверными. Сам рассказ о событии сопровождается рационализацией и объяснениями этимологического характера.

¹ Данной теме посвящена статья В. М. Жирмунского «“Пир Атрея” и родственные этнографические сюжеты в фольклоре и литературе» [Жирмунский 2004, 408—434]. Автор учитывает и рассказ Геродота об Астиаге и Гарпаге [там же, 414—415].

² Сходным образом историю Ромула и Рема описывает Дионисий Галикарнасский, рассказ которого также восходит к Фабию Пиктору [Дионисий Галикарнасский 2005, 72—77].

Проблемы «стихийной» фольклористики. Научному периоду собирания фольклора у многих народов предшествовал этап «стихийной» фольклористики. Его специфические черты проявляются в том, что интерес к устной традиции имеет неотрефлексированный, любительский характер; отсутствует теоретическое знание о фольклоре; устные тексты фиксируются с литературными, мнотехническими, магическими, социально-престижными и др. целями; не всегда можно провести границу между записью текста и его пересказом или переработкой; в рукописной традиции книжные тексты соседствуют с фольклорными, а переводные — с текстами местного происхождения.

Фольклор могли записывать сами исполнители и знатоки устной традиции, любознательные купцы и путешественники, чиновники, которым это вменялось в обязанность, историки и географы, которые включали устные предания и мифы в свои труды, литераторы, которые видели в сказках, анекдотах, пословицах занимательное и полезное чтиво и/или создавали свои произведения на основе фольклора, и др. Во многих культурах первые записи осуществили представители тех социальных групп, которые занимали промежуточное положение между народной и ученой культурами: профессиональные исполнители эпических и хвалебных песен, монахи, чиновники, учителя, купцы и ремесленники и т. д.

При этом письменная фиксация могла наложить существенный отпечаток на структуру текстов и их функционирование. Например, сборники заговоров (охотничьи, пастушеские, воинские, социальной направленности и др.) предназначались для чтения и одновременно для ношения с собой, хранения дома или в другом месте. Использовать рукопись в качестве амулета могли и грамотные люди, и неграмотные, однако грамотные могли еще дополнительно и прочитать ее [Топорков 2008]. В России XVII—XVIII вв. устный заговор мог быть записан по памяти или под диктовку в нескольких ситуациях. Во-первых, если человек желал перенять чужой текст и со временем передать его одному из своих родственников или продать рукопись. Во-вторых, если магический умелец попадал в руки правосудия, то он сообщал свой репертуар при дознании; поэтому записи заговоров встречаются в составе следственных материалов.

В культурах древности письменность использовалась, как правило, для обслуживания религиозных культов и государственного делопроизводства. В записях мифов и ритуалов можно найти элементы

протофольклора, однако для того, чтобы люди, владеющие грамотой, начали записывать тексты устной традиции, нужно было сочетание ряда благоприятных обстоятельств [Неклюдов 2009, 19—23]. Возникновение письменности создало предпосылки для фиксации устной традиции, которая при этом продолжала доминировать до середины XIX в., пока большинство населения оставалось неграмотным. Массированное наступление письменной культуры на устную началось не с изобретением письменности, а только с появлением книгопечатания [Маклюэн 2005].

Если устные культуры вполне успешно обходятся без письма, то письменные всегда включают области устного общения. В рамках единой культурной системы устные и письменные традиции взаимодействуют с разной степенью интенсивности. На одном полюсе располагаются культуры, в которых «высокие» и «низовые» традиции пользуются разными языками и их контакты сводятся к минимуму. На другом — культуры, которые обслуживаются единым языком или во всяком случае язык церкви и государства понятен простолюдинам. Такая ситуация создает предпосылки для активного взаимного обогащения устных и книжных традиций и появления широкого круга пограничных явлений. Встречные процессы — переход текстов из устного бытования в письменное и наоборот — могут иметь неоднократный характер, протекать синхронно или попеременно сменять друг друга.

Переписчик мог быть одновременно и знатоком устной традиции. Как отмечает С. Н. Азбелев, «случаи, когда текст при его переписывании приближался к устной традиции, свидетельствуют о восприятии его переписчиком именно как записи устного произведения, записи, которую он не механически копирует, а стремится, очевидно, привести в соответствии с известным ему устным вариантом былины» [Азбелев 2011, 35].

Средневековая беллетристика по типу своего бытования и трансмиссии близка фольклору. Их сближают такие признаки, как отсутствие четко выраженного авторского начала, родовой и жанровой синкретизм, клишированность, схематизм на уровнях сюжета, мотивов, персонажей, связь исполнения текстов с ритуалом и с типовыми ситуациями социальной жизни. В связи с этим во многих произведениях средневековых литератур мы можем опознать своеобразный «пись-

менный фольклор», а в записях фольклора — «устную литературу» [Костюхин 1994, 6]¹.

Поскольку устные и письменные традиции основаны на двух различных типах коммуникации, запись фольклора может быть осмыслена не просто как техническое действие, но как перевод текста из одной системы культуры в другую [Гаспаров 2009]. Последствия этого перевода имеют двойственный характер. С одной стороны, текст изымается из естественной среды его бытования; теряет связь с личностью исполнителя, его голосом, мимикой, жестикуляцией; на письме не передается темп речи, интонация; не всегда передается мелодия. Особенно велики потери при записи ритуальных текстов, исполнение которых имеет коллективный характер, сопровождается игрой на музыкальных инструментах, танцами и т. д. В этом отношении любая запись устного текста не только переводит его в иную систему культуры, но и существенно обедняет и трансформирует [Никитина 1989, 150].

С другой стороны, письменная традиция на раннем этапе не вытесняет фольклор, а наоборот, дает мощный импульс для его развития, способствует его интенсивному распространению в пространстве и сохранению во времени. Такие тексты, как сказки, анекдоты, предания, в которых интерес сосредоточен на сюжете, довольно свободно переходят из устной формы бытования в рукописную и наоборот, а также переводятся с одного языка на другой. Во многих случаях книга становится источником сюжетов, образов, афоризмов, фразеологизмов, усваиваемых фольклором, выполняет функцию посредника между разными устными традициями. Например, мифы и легенды народов древнего Ближнего Востока, включенные в текст Библии, впоследствии переходят в фольклор разных христианских народов, в том числе славянских. Становясь частью нарративного фонда христианства, ислама, буддизма, фольклорные сюжеты победоносно распространяются по странам и континентам. При этом последователи той или иной мировой религии как бы «не замечают» фольклорной природы нарративов, ситуаций и образов священных книг. Сакрализация мифологических или сказочных сюжетов принципиально меняет «оптику» их восприятия. Знание таких сюжетов становится обязательным, исполнение текстов приобретает общественный и религиозный характер; священные книги переводятся с особой

¹ Эти словосочетания представляются нам более уместными, чем «литературный фольклор» и «фольклорная литература», которые в свое время предлагал С. Н. Азбелев [Азбелев 1974, 112].

тщательностью, распространяются в громадном числе копий, а их язык воспринимается «как идеальное воплощение языковой нормы» [Алексеев, Лихачева 1987, 68—69].

Влияние книжности на фольклор. В фольклористике распространено представление о том, что «фольклор возник задолго до литературы, и именно литература в процессе своего формирования выделилась из фольклора и постепенно накапливала свои отличительные качества» [Чистов 2005, 28]. Проблема, однако, в том, что литература не возникает каждый раз заново из фольклора, но появляется в результате переводов с других языков. На протяжении исторически доступного времени наблюдается процесс обратного влияния «высоких» книжных и религиозных традиций на устную словесность. Это приводит не только к переходу отдельных текстов из книги и церковного ритуала в фольклор, но и к трансформации всей системы фольклора под влиянием культовой деятельности церкви и городских традиций. Например, некоторые духовные стихи у русских старообрядцев появились вследствие усвоения и переработки церковных стихов покаянных [Никитина 1989, 153]. Поскольку последние известны в рукописях с XV в. [Петрова, Серегина 1988], можно проследить историю некоторых духовных стихов примерно на протяжении 500 лет — с XV до XX в.

Такие жанры, как исторические предания и религиозные легенды (апокрифы), притчи, заговоры и неканонические молитвы, описания видений и обмираний, чудес от икон и исцелений от святынь, загадки, пословицы, существуют и в устной, и в рукописной традициях [Никитина 1993; Шнитер 2001; Дергачева 2004; Пигин 2006]. Похоронные причитания, известные в фольклорной традиции, имеют своеобразный аналог в книжных плачах, которые в воинских повестях вкладываются в уста княгинь, потерявших своих супругов, или Русской земли, оплакивающей своих защитников [Адрианова-Перетц 1947].

Особый интерес представляют случаи, когда сходные жанровые образования, существующие параллельно в устных и письменных версиях, оказывают влияние друг на друга. Устные пословицы и притчи сосуществовали со сборниками переводных афоризмов и исторических анекдотов, а также объединялись в тексты типа «Моления Даниила Заточника» [Сперанский 1904; Миндалев 1914; Зарубин 1932]. Устные загадки включались в вопросо-ответные тексты типа «Беседы трех святителей», из которых в устный репертуар, в свою

очередь, переходили книжные загадки [Мочульский 1893; Перетц 1932; Бабалык 2012]. Лирические песни с XVII—XVIII вв. попадали в рукописные песенники наряду с песнями литературного происхождения и вторично переходили в фольклор из рукописей, а потом и из печатных изданий [Позднеев 1996, 391—444]. Записи заговоров встречаются в новгородских берестяных грамотах и других источниках [Агапкина, Топорков 1990; Зализняк 1993; Гиппиус 2003; Топорков 2005, 24—109; Алпатов 2010; Топорков 2010; Франклин 2010, 463—464; Агапкина, Топорков 2013; Топорков 2014]. Былины в XVII—XVIII вв. переделывались в книжные повести, сказания и «истории» о богатырях [Былины 1960], а позднее былины, зафиксированные фольклористами и опубликованные ими, вновь возвращались в устный репертуар [Новиков 2001].

Христианская церковь боролась с проявлениями языческих культов и в то же время привносила в славянские страны новый фольклор, который вступал во взаимодействие с местной устной словесностью. Имеются в виду, во-первых, мифы о творении мира и первых людей, о древе жизни, грехопадении и изгнании из рая, Каине и Авеле, всемирном потопе, строительстве Вавилонской башни, переходе евреев через Красное море, жизнеописания Моисея, Давида, Соломона и др. Этот «библейский фольклор» [Фрэзер 1985] переходил в устную традицию, пересказывался и подвергался вторичной мифологизации [Белова 1998; Белова 2001; Белова 2004; Белова 2006; Белова 2006а; Белова, Кабакова 2014]. Во-вторых, своеобразный «христианский фольклор»: легенды и предания о Богородице и святых, посещении рая, чудесных видениях и исцелениях, борьбе людей со злыми духами, чудесных событиях Рождественской ночи и т. д. [Страхов 2003].

И «библейский», и «христианский фольклор» черпался как из канонических, так и из апокрифических переводных сочинений, таких как «Слово об Адаме и Еве», «От скольких частей сотворил Бог Адама», «Слово о Крестном Древе», «Апокриф о борьбе архангела Михаила с Сатанаилом», «Книга Еноха Праведного», «Откровение Мефодия Патарского», «Откровение Авраама», «Завет Авраама», «Лествица Иакова», «Заветы Двенадцати патриархов», апокрифы о Давиде и Соломоне, «Видение Исаяи», «Хождение Богородицы по мукам», «Сказание о Макарии Римском», «Хождение Агапия в рай», «Хождение Зосимы к рахманам», «Житие Василия Нового», «Житие святого Федора Тирона», «Житие мученика Никиты», «Пролог», «Сказание о

двенадцати пятницах», «Беседа трех святителей», «Повесть о Варлааме и Иоасафе», «Толковая Палея», «Историческая Палея», «Хронографическая Палея» и др.¹

И романтическая фольклористика XIX в., и историческая школа, и фольклористика советского периода склонны были преувеличивать оригинальный характер русского фольклора, его древность и связь с исконно славянскими традициями. На самом деле русский фольклор, как и фольклор других народов, впитал в себя множество международных сюжетов, испытал многовековое влияние православной церкви, трансформировался под влиянием книжной продукции и городских форм устного творчества.

Публикации фольклора занимают в системе культуры двойственное положение. По отношению к аутентичной устной традиции они выступают скорее как литература, поскольку напечатанные тексты утрачивают способность к варьированию, отрываются от контекста исполнения и т. д. По отношению же к литературе они скорее представляют собой фольклор, т. к. соотносятся с жанровой системой устной традиции, сохраняют фольклорные сюжеты, мотивы и образы, ассоциируются с народным бытом и системой ценностей [Толстая 2009, 38].

Сравнивая аутентичный фольклор и опубликованный, можно отметить, что второй подчас представлен в таких формах, каких никогда не было в устной традиции. Например, пословицы и поговорки издаются в виде обширных компендиумов, которые могут включать тысячи и десятки тысяч текстов. Очевидно, что ни один носитель фольклора не знает столько пословиц. Кроме того, в устной речи пословицы получают определенное контекстуальное значение. В сборниках же пословиц записи лишены контекста, поэтому их смысл может быть неясен читателю и истолкован им сугубо индивидуально.

Аналогичным образом в сборниках сказок, былин, лирических и обрядовых песен чаще всего объединен репертуар многих исполнителей, который никогда не существовал в памяти одного человека или в одной локальной традиции. Сама идея «свода» былин, сказок и других жанров фольклора в этом смысле имеет противоречивый характер, поскольку в естественной ситуации фольклор существует не в виде свода, а в виде множества отдельных репертуаров (той или иной местности, социальной или половозрастной группы, конкретного исполнителя).

¹ См. «Библиографию по славянским ветхозаветным апокрифам и связанным с ними исследованиям» [Орлов 2011, 147—312].

Фиксация фольклорного текста является результатом сотворчества исполнителя и человека, осуществляющего запись. При самозаписи эти роли могут совмещаться в одном лице, но все-таки чаще они разделены между разными людьми. Культурная дистанция между исполнителем и собирателем может значительно варьироваться: от ситуации, когда они принадлежат к одной культуре и хорошо понимают друг друга, до такой, когда они говорят на разных языках и при общении им требуется посредник и/или переводчик.

В целом можно говорить о двух типах фиксации устной традиции: **интракультурной** — «изнутри» (самими носителями культуры) и **экстракультурной** — «извне» (представителями другой культуры). При интракультурной фиксации собиратель находится в рамках известной ему устной традиции и говорит на одном языке с местными жителями, а возможно, и сам является одним из них. В этой ситуации записанные и опубликованные тексты могут позднее оказывать обратное влияние на фольклор. При экстракультурной фиксации собиратель занимает внешнюю позицию, а записи фольклора, как правило, не оказывают обратного влияния на его устное функционирование.

Фиксация фольклорных произведений может происходить в ситуации, когда исполнитель обращается к своей обычной аудитории, а собиратель «незаметно» присутствует при этом. Однако чаще он сам создает обстановку, в которой удобно работать. В случае, если носитель традиции просто диктует тексты, которые обычно исполняются в ходе определенного ритуала (например, похоронные причитания, обрядовые песни, заклички), они неизбежно подвергаются трансформациям: сокращениям, перестановкам, изменению ритмического узора и т. д. Зафиксированные в разной ситуации тексты могут существенно отличаться друг от друга. Например, заговоры, записанные с помощью современной видео- и аудиотехники, могут многократно превышать по своему объему тексты, известные по публикациям XIX—XX вв. [Публичук, Топорков 2012].

Даже при благоприятных условиях собиратель представляет традицию в виде ограниченного корпуса текстов, которые утратили в процессе записи свой синкретический характер, связанный с личностью исполнителя, бытовым и ритуальным контекстом, музыкальным сопровождением и т. д. Эти тексты отобраны из традиционного репертуара по тем или иным критериям, записаны в соответствии с уровнем развития

технических средств, целями, которые ставил перед собой собиратель, и его пониманием формы и содержания устного текста.

Схематически процесс записи и ее последующего функционирования в культуре можно представить при помощи следующей схемы:

$$A_1(T_1) \rightarrow A_2(T_2) \rightarrow T_3 \rightarrow T_4 \rightarrow A_3$$

где A_1 — исполнитель текста T_1 ; A_2 — собиратель, фиксирующий текст T_1 в виде текста T_2 ; T_3 — текст, который получился после работы собирателя с T_2 ; T_4 — опубликованный текст, A_3 — читатель.

Формально текст, подготовленный собирателем (T_3), и текст, предложенный читателю (T_4), могут совпадать друг с другом, хотя читатель может получить текст, переведенный на другой язык, адаптированный, сопровождаемый научным комментарием, поставленный в определенный контекст, и т. д. Важным отличием T_3 от T_4 является также единичный характер T_3 и растиражированный характер T_4 . Благодаря этому текст становится доступным для множества читателей и даже слушателей, если кто-то возьмется его исполнить. В связи с этим схема может усложниться и принять такой вид:

$$A_1(T_1) \rightarrow A_2(T_2) \rightarrow T_3 \rightarrow \begin{array}{l} \nearrow T_4^I \rightarrow A_3^I \\ \longrightarrow T_4^{II} \rightarrow A_3^{II} \\ \searrow T_4^{III} \rightarrow A_3^{III} \\ \quad T_4^n \rightarrow A_3^n \end{array}$$

где T_4^I, T_4^{II} и т. д. — это растиражированные тексты, а A_3^I, A_3^{II} и т. д. — разные получатели этих текстов.

Даже если текст зафиксирован со всей возможной точностью, в записанном виде он кардинально меняет свои функции. Например, в естественной ситуации обрядовая песня предстает как часть синкретического действия, а при публикации в книге она помещается в контекст однотипных поэтических произведений. С помощью похоронных причитаний женщина выражает свое горе по умершему мужу или другому родственнику, причем делает это в социально приемлемой и одобряемой форме; для человека, который читает это же причитание в напечатанном виде, оно является в первую очередь носителем эстетической информации. Аналогичным образом заговоры используются как магические тексты, которые призваны исцелить от той или бо-

лезни или, наоборот, навести порчу и т. д.; при публикации они начинают восприниматься как произведения народнопоэтического творчества. Если быличка приводится не в записи, а в пересказе, как свидетельство о народных поверьях, то при этом заменяются грамматические показатели: рассказ от первого лица о конкретном событии превращается в описание типовых ситуаций встречи со сверхъестественными существами.

Само по себе представление звучащего текста, который разворачивается во времени, в виде текста напечатанного, предназначенного для визуального восприятия, создает совершенно новую ситуацию. В случае, когда произведение напечатано в стихотворном виде, оно начинает восприниматься не только по горизонтали, но и по вертикали. При этом акцентируются поэтические параметры текста (параллелизмы, рифмы, аллитерации и т. д.), которые могли быть незаметны при восприятии на слух. Необходимость записать текст в виде стиха или прозы задает параметры, которые не были обязательными при устном исполнении: многие произведения фольклора не относятся ни к стихам, ни к прозе в современном понимании. Характерно, что такие тексты, как заговоры, приговоры свадебного дружки, представления народного театра, могут быть опубликованы и в стихотворном, и в прозаическом виде.

В науке принято противопоставлять фольклор как сферу естественной («контактной») коммуникации и литературу как сферу коммуникации «технического» вида. При этом первая явно идеализируется, а вторая рисуется как сфера потребления, лишенная творческого начала. Приведем выразительную цитату из известной статьи К. В. Чистова «Специфика фольклора в свете теории информации»: «Каждое (фольклорное — *A. T.*) произведение, бытуя в определенной социальной среде (точнее, в пределах определенной социально-психологической общности), проходит через сознание значительного числа представителей этой общности, которые выступают не просто как «потребители» стабильного текста, но и как его соавторы, отбирающие, дающие ему жизнь, осмысляющие, воспроизводящие и т. д. В отличие от этого в условиях коммуникации технического типа и повторные акты чтений независимы друг от друга и представляют собой только восприятие (потребление) без всяких шансов на дальнейшую творческую трансформацию (в пределах, на основе и в рамках все того же литературного произведения)» [Чистов 2005, 42].

Между тем само чтение текста может иметь творческий характер. Например, Библию совершенно по-разному воспринимают люди верующие и неверующие. Понимание Танаха иудеями кардинально отличается от понимания Ветхого Завета христианами. В средневековой Европе была разработана методика чтения Священного Писания по четырем смыслам.

Даже если литературный текст сохраняет неизменную форму, он воспринимается по-новому каждым читателем и при каждом прочтении предстает как новый текст, не равный тем, которые сформировались в предшествующих актах чтения. Все это в равной мере относится и к опубликованным фольклорным текстам, социальное функционирование которых не отличается принципиально от функционирования литературы. Из сказанного можно сделать вывод: даже если исследователь сумел адекватно прочесть опубликованный текст и понял его смысл, нет никакой уверенности, что люди, которые исполнили этот текст и записали его, вкладывали в него такой же смысл.

В странах, имеющих традицию «стихийной» фольклористики, нарождающаяся филологическая наука естественным образом обрела свой предмет не только в книжных памятниках, но и в ранних записях фольклора; изучение устных текстов начиналось с осмысления уже имеющихся к этому времени фиксаций или переработок, таких как сказки Шарля Перро во Франции или «Сборник Кирши Данилова» в России. И. М. Снегирев, Ф. И. Буслаев и В. И. Даль публиковали свои собрания пословиц, частично заимствуя тексты из предшествовавших рукописных коллекций, а частично пользуясь изустными записями, причем отличить одни от других бывает непросто [Костюхин 1994, 7].

Составители «классических» собраний фольклора (например, братья Гримм в Германии и П. В. Киреевский в России) позволяли себе «улучшать» и дополнять первоначальные изустные фиксации. Становление научной текстологии (на протяжении 2-й половины XIX в.) привело к разработке более строгой техники записи. В начале XX в. появились первые аудио- и видеофиксации фольклора. На протяжении XX в. технологии все более совершенствовались. В рамках визуальной антропологии появилась возможность фиксировать не только сам акт исполнения, но и всю окружающую обстановку, ритуальное действие, осуществлять многоканальную запись и т. д. Практика видео- и аудиозаписи и ее последующего тиражирования достигла высокого уровня в связи с внедрением цифровых технологий.

Параллельно с совершенствованием методики и техники фиксации фольклора происходили процессы, имеющие противонаправленный вектор: социальная трансформация и урбанизация деревенской жизни привели к деформации фольклорной культуры и постепенному отмиранию ряда классических жанров. Ценность старых записей былин и исторических песен в связи с этим неизмеримо возросла, поскольку возможность фиксации новых текстов практически исключена. Даже жанры, которые сохранились, подчас подверглись такой модернизации, что пользоваться новыми записями приходится с большой осторожностью. Все более настоятельной становится потребность в том, чтобы произвести полную ревизию старых записей фольклора (как опубликованных, так и хранящихся в архивах). Естественной частью такой ревизии должна быть оценка записей с точки зрения их достоверности, аутентичности, технического качества и т. д.

Некоторые выводы. Учет всей совокупности древнерусских памятников, включающих отголоски устной традиции, позволит на новой источниковой базе поставить вопрос о написании истории фольклорной традиции XI—XVII вв. По нашему мнению, целесообразно временно отказаться от глубоких генетических реконструкций в пользу более конкретных исторических исследований, охватывающих периоды времени длиной в несколько столетий.

Актуальная проблема для обсуждения — критерии установления фольклорного происхождения отдельных фрагментов древнерусских текстов [см.: Щавелев 2007, 83—104]. Фольклорные записи XVIII—XIX вв. могут привлекаться для сравнения с устными интерполяциями в книжных памятниках и установления степени их соответствия фольклорной традиции на уровне языка, стиля, отдельных формул и мотивов.

Целесообразно выделить несколько видов ранних записей фольклора: записи на разных материальных носителях (берестяные грамоты, граффити, тексты на амулетах, на предметах церковного назначения, маргиналии в рукописях и т. д.); фрагменты фольклорных текстов, включенные в книжные памятники (например, исторические предания в составе «Повести временных лет», фиксация мифологических верований в «Слове о полку Игореве», плачи в составе воинских повестей и т. д.); фрагменты переводных памятников (религиозных и светских), которые позднее перешли в устное бытование (апокрифы в

составе «Палеи», агиографические сюжеты как материал для духовных стихов и т. д.).

Комплексное и междисциплинарное изучение ранних записей устной традиции с привлечением данных по книжным источникам, древнерусскому языку и социальной истории может дать новый импульс историко-филологическому изучению фольклора. Хочется надеяться, что наша статья стимулирует фольклористов более активно обращаться к материалам старинной книжности, а археологов и лингвистов — взаимодействовать с фольклористами.

В плане методологическом было бы полезно переключить внимание с поисков специфики фольклора и его отличий от литературы на черты их сходства и пути взаимодействия. В истории культуры рукописная традиция не столько конкурирует с фольклорной, сколько стимулирует ее развитие, содержательно обогащает, обеспечивает сохранение во времени и трансляцию в пространстве.

Желательно также внести коррективы в профессиональную подготовку фольклористов таким образом, чтобы они были готовы к архивному поиску и работе со средневековыми текстами. Сближение интересов фольклористов и медиевистов могло бы дать интересные результаты [см.: Алпатов 2005].

ЛИТЕРАТУРА

- Абаев 1990 — *Абаев В. И.* Жанровые истоки «Слова о полку Игореве» в свете сравнительного фольклора // *Абаев В. И.* Избр. труды: В 4 т. Владикавказ, 1990. Т. 1. С. 509—537.
- Агапкина, Топорков 1990 — *Агапкина Т. А., Топорков А. Л.* К реконструкции праславянских заговоров // *Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры.* Л., 1990. С. 68—75.
- Агапкина, Топорков 2013 — *Агапкина Т. А., Топорков А. Л.* Сисиниева молитва от трясовиц и древнерусские индексы ложных книг // *Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре /* Ред.-сост. Е. Н. Дувакин, Ю. Н. Наумова. М., 2013. С. 197—227.
- Адрианова-Перетц 1947 — *Адрианова-Перетц В. П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л., 1947.
- Адрианова-Перетц 1968 — *Адрианова-Перетц В. П.* «Слово о полку Игореве» и памятники русской литературы XI—XIII вв. Л., 1968
- Адрианова-Перетц 1974 — *Адрианова-Перетц В. П.* Древнерусская литература и фольклор. Л., 1974.
- Азбелев 1970 — *Азбелев С. Н.* Литературные памятники Киевской Руси // *Русская литература и фольклор. XI — XVIII вв.* Л., 1970. С. 20—35.

- Азбелев 1974 — *Азбелев С. Н.* К определению понятия «фольклор» // Рус. лит.-ра. 1974. № 3. С. 94—113.
- Азбелев 2011 — *Азбелев С. Н.* Куликовская битва в народной памяти: Литературные памятники куликовского цикла и фольклорная традиция. СПб., 2011.
- Алексеев, Лихачева 1987 — *Алексеев А. А., Лихачева О. П.* Библия // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI — первая половина XIV в. Л., 1987. С. 68—83.
- Алексеев 2005 — *Алексеев С. В.* Дописьменная эпоха в средневековой славянской литературе: генезис и трансформации. М., 2005.
- Алексеев 2006 — *Алексеев С. В.* От предания к летописи: эволюция исторического сознания древних славян // Вопр. истории. 2006. № 1. С. 97—105.
- Алпатов 2005 — *Алпатов С. В.* Фольклористика в междисциплинарном пространстве медиевистики // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сб. докладов. М., 2005. Т. 1. С. 96—106.
- Алпатов 2010 — *Алпатов С. В.* Берестяные грамоты в контексте фольклорной и литературной традиций // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2010. № 4. С. 123—128.
- Афанасьева 1980 — *Афанасьева В. К.* Гильгамеш // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1980. Т. 1. С. 302—304.
- Бабалык 2012 — *Бабалык М.* Апокриф «Беседа трех святителей» в русской рукописной книжности: Исследование и тексты. Lambert Academic Publishing, 2012.
- Белова 1998 — *Белова О. В.* Легенды о Потопе в славянской и еврейской фольклорной традиции // От Бытия к Исходу: Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре: Сб. стат. М., 1998. С. 163—180.
- Белова 2001 — *Белова О. В.* Библейские сюжеты в восточнославянских народных легендах // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001. С. 118—150.
- Белова 2004 — «Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой. М., 2004.
- Белова 2006 — *Белова О. В.* Славянские «библейские» легенды: от книжного источника к фольклорному нарративу // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. М., 2006. Т. 2. С. 271—289.
- Белова 2006а — *Белова О. В.* Славянские библейские легенды: вербальный текст в контексте обряда // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М., 2006. С. 124—149.
- Белова, Кабакова 2014 — У истоков мира: Русские этимологические сказки и легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой, Г. И. Кабаковой. М., 2014.
- Бубнов 2006 — *Бубнов И. Ю.* «Слово о полку Игореве» и поэзия скальдов. М., 2006.
- Буслаев 1861 — *Буслаев Ф. И.* Древнейшие эпические предания славянских племен // *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1. Русская народная поэзия. СПб., 1861. С. 355—376.

- Буслаев 1861a — *Буслаев Ф. И.* Русская поэзия XI и начала XII века // *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1. Русская народная поэзия. СПб., 1861. С. 377—400.
- Былины 1960 — Былины в записях и пересказах XVII—XVIII веков / Изд. подг. А. М. Астахова, В. В. Митрофанова, М. О. Скрипиль. М.; Л., 1960.
- Высоцкий 1976 — *Высоцкий С. А.* Древнерусские надписи Софии Киевской: (По материалам XI—XIV вв.). Киев, 1976.
- Высоцкий 1985 — *Высоцкий С. А.* Киевские граффити XI—XVII вв. Киев, 1985.
- Гаспаров 2009 — *Гаспаров Б. М.* Устная речь как семиотический объект // Слово устное и слово книжное / Сост. М. А. Гистер. М., 2009. С. 469—538.
- Геродот 2007 — *Геродот.* История / Пер. и прим. Г. А. Стратановского. М., 2007.
- Гиляров 1878 — *Гиляров Ф.* Предания русской начальной летописи. М., 1878.
- Гиппиус 2005 — *Гиппиус А. А.* «Сисиниева легенда» в новгородской берестяной грамоте // Заговорный текст: Генезис и структура. М., 2005. С. 136—142.
- Гиппиус, Михеев 2013 — *Гиппиус А. А., Михеев С. М.* О подготовке Свода надписей-граффити Новгородского Софийского собора // Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики. XV Международный съезд славистов. Минск, 20—27 августа 2013 г. Доклады российской делегации. М., 2013. С. 152—179.
- Дергачева 2004 — *Дергачева И. В.* Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. М., 2004.
- Дмитриев 1970 — *Дмитриев Л. А.* «Слово о полку Игореве» // Русская литература и фольклор. XI—XVIII вв. Л., 1970. С. 36—54.
- Дионисий Галикарнасский 2005 — *Дионисий Галикарнасский.* Римские древности / Пер. с древнегреч. М., 2005. Т. 1.
- Дьяконов 2006 — *Дьяконов И. М.* Эпос о Гильгамеше // Эпос о Гильгамеше («О все видавшем») / Пер. с аккадского И. М. Дьяконова. СПб., 2006. С. 91—143.
- Емельянов 1962 — *Емельянов Л. И.* К вопросу о фольклоризме древней русской литературы // Рус. фольклор: Материалы и исследования. М.; Л., 1962. Т. 7. С. 26—43.
- Жирмунский 2004 — *Жирмунский В. М.* Фольклор Запада и Востока: Сравнительно-исторические очерки. М., 2004.
- Зализняк 1993 — *Зализняк А. А.* Древнейший восточнославянский заговорный текст // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. М., 1993. С. 104—107.
- Зарубин 1932 — *Зарубин Н. Н.* «Слово Даниила Заточника» по редакциям XII—XIII вв. и их переделкам. Л., 1932.
- Зимин 1968 — *Зимин А. А.* «Слово о полку Игореве» и восточнославянский фольклор // Рус. фольклор. М.; Л., 1968. Т. 2. С. 212—224.

- Клинггер 1903 — *Клинггер В.* Сказочные мотивы в истории Геродота. Киев, 1903.
- Костюхин 1994 — *Костюхин Е. А.* Литература и судьбы фольклора // Живая старина. 1994. № 2. С. 5—7.
- Котляр 1986 — *Котляр Н.Ф.* Древняя Русь и Киев в летописных преданиях и легендах. Киев, 1986.
- Кузнецова, Миллер 1984 — *Кузнецова Т. И., Миллер Т. А.* Античная эпическая историография. Геродот. Тит Ливий. М., 1984.
- Лисевич 1969 — *Лисевич И. С.* Древнекитайская поэзия и народная песня. М., 1969.
- Лихачев 1950 — *Лихачев Д. С.* Устные истоки художественной системы «Слова о полку Игореве» // Слово о полку Игореве: Сб. исследований и статей. М.; Л., 1950. С. 53—92.
- Лихачев 1953 — *Лихачев Д. С.* Народно-поэтическое творчество в годы феодальной раздробленности Руси — до татаро-монгольского нашествия (XII — нач. XIII в.) // Рус. нар. поэтич. творчество. Т. 1. Очерки по истории рус. нар. поэтич. творчества X — нач. XVIII веков. М.; Л., 1953. С. 217—247.
- Лихачев 1986 — *Лихачев Д. С.* «Устные летописи» в составе Повести временных лет // *Лихачев Д. С.* Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 113—136.
- Ляцкий 1934 — *Ляцкий Е. А.* Слово о полку Игореве. Повесть о князьях Игоре, Святославе и исторических судьбах Русской земли: Очерк из истории древнерусской литературы. Композиция, стиль. Прага, 1934
- Маклюэн 2005 — *Маклюэн М.* Галактика Гутенберга. Становление человека печатающего. М., 2005.
- Медынцева 1978 — *Медынцева А. А.* Древнерусские надписи Новгородского Софийского собора XI—XIV вв. М., 1978.
- Мельникова 1999 — *Мельникова Е. А.* Устная традиция в Повести временных лет: к вопросу о типе устных преданий // Восточная Европа в исторической ретроспективе. К 80-летию В. Т. Пашуто. М., 1999.
- Мельникова 2003 — *Мельникова Е. А.* Историческая память в устной и письменной традициях («Повесть временных лет» и «Сага об Инглингах») // Древнейшие государства Восточной Европы: Материалы и исследования. 2001. Историческая память и формы ее воплощения. М., 2003.
- Миллер 1974 — *Миллер Л.* Древнерусское сказание о хождении апостола Андрея в Киев и Новгород // Летописи и хроники. 1973. М., 1974. С. 48—63.
- Миндалев 1914 — *Миндалев П.* Моление Даниила Заточника и связанные с ним памятники. Казань, 1914.
- Мочульский 1893 — *Мочульский В. Н.* Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893.
- Неклюдов 2006 — *Неклюдов С. Ю.* Литературно-фольклорные реконструкции и проблемы палеофольклора // Слово и мудрость Востока. Литера-

- тура. Фольклор. Культура. К 60-летию акад. А. Б. Куделина. М., 2006. С. 287—295.
- Неклюдов 2009 — *Неклюдов С. Ю.* Традиции устной и книжной культуры // Слово устное и слово книжное / Сост. М. А. Гистер. М., 2009. С. 15—33.
- Никитина 1989 — *Никитина С. Е.* О взаимоотношении устных и письменных форм в народной культуре // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 149—161.
- Никитина 1993 — *Никитина С. Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.
- Никифоров 1941 — *Никифоров А. И.* «Слово о полку Игореве» — былина XII века: Тез. дис. ... д-ра филол. наук. М., 1941.
- Никифоров 1981 — *Никифоров А. И.* О фольклорном репертуаре XII—XVIII вв.: На материале «Слова о полку Игореве», «Задонщины», «Повести о разорении Рязани», Псковской летописи, Азовских повестей и др. памятников / Публикация и предисл. С. Н. Азбелева // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981. С. 143—220.
- Новиков 2001 — *Новиков Ю.* Былина и книга: Аналитический указатель зависимых от книги и фальсифицированных былинных текстов. Изд. 2-е, доп. СПб., 2001.
- Орлов 2011 — *Орлов А. А.* «Потаенные книги»: Иудейская мистика в славянских апокрифах. М.; Иерусалим, 2011.
- Перетц 1926 — *Перетц В. Н.* К изучению «Слова о полку Игореве». Л., 1926.
- Перетц 1926а — *Перетц В. Н.* Слово о полку Ігоревім — пам'ятка феодальної України — Русі XII віку. Київ, 1926.
- Перетц 1932 — *Перетц В. М.* Студії над загадками // Етнографічний вісник. Київ, 1932. Кн. 10. С. 123—204.
- Петрова, Серегина 1988 — Ранняя русская лирика: Репертуарный справочник музыкально-поэтических текстов XV—XX веков / Сост. Л. А. Петрова, Н. С. Серегина. Л., 1988.
- Петрухин 1998 — *Петрухин В. Я.* Библия, апокрифы и становление славянских раннеисторических традиций (к постановке проблемы) // От Бытия к Исходу: Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре: Сб. стат. М., 1998. С. 269—286.
- Петрухин 2000 — *Петрухин В. Я.* Древняя Русь: Народ. Князья. религия // Из истории русской культуры. Т. 1 (Древняя Русь). М., 2000. С. 11—410.
- Петрухин 2010 — *Петрухин В. Я.* О фольклорных мотивах в ПВЛ // Восточная Европа в древности и Средневековье: устная традиция в письменном тексте: XXII чтения памяти чл.-корр. АН СССР В. Т. Пашуто, Москва, 14—16 апреля 2010 г.: Мат-лы конф. М., 2010. С. 20—224.
- Петрухин 2011 — *Петрухин В. Я.* «Русь и все языки». Аспекты исторических взаимосвязей: Историко-археологические очерки. М., 2011.
- Петрухин 2013 — *Петрухин В. Я.* Русь в IX—X веках. От призвания варягов до выбора веры. М., 2013.

- Пигин 2006 — *Пигин А. В.* Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб., 2006.
- Пінчук 1963 — *Пінчук С. П.* «Слово о полку Ігоревім» і усна народна поезія // Народна творчість та етнографія. Київ, 1963. Кн. 4. С. 27—37.
- Позднеев 1996 — *Позднеев А. В.* Рукописные песенники XVII—XVIII вв.: Из истории песенной силлабической поэзии. М., 1996.
- Плутарх 2012 — *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания. Изд. 2-е., испр. и доп. В 2 т. / Изд. подг. С. С. Аверинцев, М. Л. Гаспаров, С. П. Маркиш. М., 1994. Т. 1—2 (Сер. «Лит. памятники»).
- Публичук, Топорков 2012 — *Публичук Е. В., Топорков А. Л.* «Где-то что-то есть»: знахарка из Андомы о жизни, о вере и об опыте целительства // О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX—XXI вв. (к изучению биографического и религиозного нарратива) / Под ред. Е. Б. Смилянской. М., 2012. С. 235—260.
- Пьянков 1971 — *Пьянков И. В.* Борьба Кира II с Астиагом по данным античных авторов // Вестник древней истории. 1971. № 3. С. 16—37.
- Робинсон 1980 — *Робинсон А. Н.* Литература Древней Руси в литературном процессе Средневековья XI—XIII вв.: Очерки литературно-исторической типологии. М., 1980.
- Рождественская 1992 — *Рождественская Т. В.* Древнерусские надписи на стенах храмов: Новые источники XI—XV вв. СПб., 1992.
- Руди 1995 — *Руди Т. Р.* Фольклор восточнославянский и «Слово» // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 5. С. 166—170.
- Рыдзевская 1978 — *Рыдзевская Е. А.* К вопросу об устных преданиях в составе древнейшей русской летописи // *Рыдзевская Е. А.* Древняя Русь и Скандинавия в IX—XIV вв. Материалы и исследования М., 1978 (Древнейшие государства на территории СССР. 1978.).
- Сперанский 1904 — *Сперанский М. Н.* Переводные сборники изречений в славянорусской письменности. М., 1904.
- Страхов 2003 — *Страхов А. Б.* Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Cambridge (Mass.), 2003.
- Суриков 2011 — *Суриков И. Е.* Очерки об историописании в классической Греции. М., 2011.
- СУС — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост.: Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979.
- Сухомлинов 1908 — *Сухомлинов М. Н.* О преданиях в древней русской летописи // Сб. Отд-ния рус. языка и словесности имп. Академии наук. 1908. Т. 85. № 1. С. 637—681.
- Толстая 2009 — *Толстая С. М.* Устный текст в языке и в культуре // Слово устное и слово книжное / Сост. М. А. Гистер. М., 2009. С. 34—40.
- Топорков 2005 — *Топорков А. Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV—XIX вв.: История, символика, поэтика. М., 2005.
- Топорков 2008 — *Топорков А. Л.* Магические тексты в устных и рукописных традициях России XVII—XVIII вв. // Одиссей. Человек в истории.

2008. Script/Oralia: взаимодействие устной и письменной традиций в Средние века и раннее Новое время. М., 2008. С. 13—28.
- Топорков 2010 — Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / Сост., подг. текстов, статьи и коммент. А. Л. Топоркова. М., 2010.
- Топорков 2012 — *Топорков А. Л.* Источники “Повести о Светомире царевиче” Вяч. Иванова: древняя и средневековая книжность и фольклор. М., 2012.
- Топорков 2014 — *Топорков А. Л.* Русские заговоры против вражеского меча // О вере и суевериях: сборник статей в честь Е. Б. Смилянской / ф-т истории НИУ ВШЭ; сост. В. Е. Борисов; отв. ред. Д. И. Антонов. М., 2014. С. 15—26.
- Топоров 1997 — *Топоров В. Н.* Праславянская устная словесность (опыт реконструкции) // История литературы западных и южных славян. Т. 1. От истоков до середины XVIII века. М., 1997. С. 38—94.
- Топоров 1998 — *Топоров В. Н.* Предыстория литературы у славян: Опыт реконструкции (Введение к курсу истории славянских литератур). М., 1998.
- Трубецкой 1995 — *Трубецкой Н. С.* Лекции по древнерусской литературе // *Трубецкой Н. С.* История. Культура. Язык. М., 1995. С. 544—616.
- Турилов, Чернецов 1985 — *Турилов А. А., Чернецов А. В.* Отреченная книга Рафли // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1985. Т. 40. С. 260—344.
- Турилов, Чернецов 1986 — *Турилов А. А., Чернецов А. В.* О письменных источниках изучения восточнославянских народных верований и обрядов // Сов. этнография. 1986. № 1. С. 95—103.
- Турилов, Чернецов 1997 — *Турилов А. А., Чернецов А. В.* К характеристике народных верований восточных славян (по данным письменных источников) // Истоки русской культуры (археология и лингвистика). Материалы по археологии России. Вып. 3. М., 1997. С. 99—110.
- Турилов, Чернецов 2002 — *Турилов А. А., Чернецов А. В.* Отреченные верования в русской рукописной традиции // Отреченное чтение в России XVII—XVIII веков. М., 2002. С. 8—72.
- Франклин 2010 — *Франклин С.* Письменность, общество и культура в Древней Руси (около 950 — 1300 гг.) / Пер. Д. М. Буланина. СПб., 2010.
- Фрэзер 1985 — *Фрэзер Дж.* Фольклор в Ветхом Завете. М., 1985.
- Хрущов 1878 — *Хрущов И. П.* О древнерусских исторических повестях и сказаниях XI—XII столетия. Киев, 1878.
- Чистов 2005 — *Чистов К. В.* Фольклор. Текст. Традиция. М., 2005.
- Шнитер 2001 — *Шнитер М.* Молитва и магия. София, 2001.
- Щавелев 2007 — *Щавелев А. С.* Славянские легенды о первых князьях. Сравнительно-историческое исследование моделей власти у славян. М., 2007.
- Юстин 2005 — *Марк Юниан Юстин.* Эпитома сочинения Помпея Трога «Historiae Philippicae» / Пер. с лат. А. А. Деконского, М. И. Рижского. СПб., 2005.

Яковлев 1875 — *Яковлев В. А.* Древнекиевские религиозные сказания. Варшава, 1875.

ATU — *Uther H.-J.* The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of A. Aarne and St. Thompson. Helsinki, 2004. P. 1—3 (FFC, № 284—286).