

Российская академия наук
Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера)

С. А. Штырков

Предания об иноземном нашествии:
крестьянский нарратив
и мифология ландшафта
(на материалах
Северо-Восточной Новгородчины)



Санкт-Петербург
«Наука»
2012

УДК 398.2

ББК 63.3

Ш94

Рецензенты:

канд. ист. наук *А. И. Терюков*,
д-р филол. наук *А. А. Панченко*

Штырков С. А.

Ш94 Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины). — СПб.: Наука, 2012. — 228 с. (Kunstkamera Petropolitana).

ISBN 978-5-02-038310-4

Монография посвящена историческим преданиям об иноземном нашествии, записанным в последние десятилетия в деревнях Восточной Новгородчины. Особое место в исследовании отводится генезису некоторых фольклорных мотивов и связи преданий с другими аспектами социальной жизни русской деревни.

Книга адресована специалистам в области фольклора, социальной антропологии, а также всем, кто интересуется вопросами крестьянской традиционной культуры.

УДК 398.2

ББК 63.3

На обложке: Успенская церковь из с. Большое Никулино, в которой, по преданию, литва убила священника (Музей народного деревянного зодчества «Витославлицы» (г. Великий Новгород)

ISBN 978-5-02-038310-4



© С. А. Штырков, 2012

© Оформление серии.

В. Яковлев, 2012

© МАЭ РАН, 2012

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	5
Введение	7
Глава 1. Исторические предания и конструирование коллективной исторической памяти	29
Исторические предания и воспоминания о прошлом: два вида исторических нарративов	31
«Фольклоризация» деревни и современное состояние традиции	33
Типы влияния «городской» историографии на практики рассказывания преданий	36
Исторические предания и мифология ландшафта	47
Глава 2. Рассказы о наказании святотатцев: фольклорный мотив и нарративная схема	53
Симметричность преступления и воздаяния как условие сюжетообразования	54
Святотатство в исторических преданиях и меморатах: опыт сопоставительного анализа	67
Глава 3. Предание об ослеплении <i>литвы</i>: агиографический сюжет в народной традиции	83
Тема слепоты в библейской традиции	96
Тема слепоты в агиографической традиции	103
Рецепция агиографического сюжета народной традицией	122
Глава 4. Средневековые могильники в восприятии крестьян восточной Новгородчины: этиологические рассказы и ритуальные практики	145
Исторические предания, поверья и поведенческие стереотипы	146
<i>Забудущие родители</i> : почитание древних погребальных памятников как специфическая ритуальная практика	161

Заключение	176
Библиография	180
Список сокращений	199
Приложения	200

ПРЕДИСЛОВИЕ

В основу книги легло исследование, выполненное на факультете этнологии (а теперь антропологии) Европейского университета в Санкт-Петербурге и защищенное в качестве кандидатской диссертации в 2002 г. С тех пор прошло много времени, и мне удалось дополнить некоторые разделы текста вновь найденными историческими данными, что позволило иначе взглянуть на ряд сюжетов, затронутых в нем. Однако основные идеи остались теми же и, надеюсь, не устарели.

Конечно, за прошедшие десять лет появились новые работы, в которых так или иначе обсуждались вопросы исторических преданий о литве (литовском разорении) — основного предмета моих изысканий. И я хотел бы остановиться на некоторых из них, дав в этом кратком предисловии краткий историографический обзор темы.

В 2003 г. в свет вышла интересная монография О.М. Фишман «Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы», в которой есть небольшая глава, посвященная преданиям о *литве (литовском разорении)*. Они были собраны практически в тех же местах, из которых происходит часть моего основного материала [Фишман 2003: 77–85]. В этой главе затронуты вопросы, которые интересовали и меня: нарративный мотив ослепления святоотатцев, почитание т.н. «забудущих родителей», природа коллективной локальной памяти, — но решены они совершенно на другом по объему материале и в ином ключе (возможно, между этими двумя вещами есть какая-то связь). Так что мой текст можно рассматривать как реплику в дискуссии, начатую О.М. Фишман.

Другая линия дискуссии представлена статьей А.А. Панченко «“Заложные родители”»: смерть, коллективная память и сакраль-

ное пространство» [Панченко 2008]. В ней он дает новую трактовку феномена «забудущих родителей», ставя его в более общий контекст крестьянских представлений о смерти и мертвых.

Еще одна работа, которую следует упомянуть, — монография Е.В. Платонова о сельских часовнях Тихвинского уезда Новгородской губернии [Платонов 2011]. Книга дает хорошее представление о масштабах и формах почитания древних кладбищ в этой части Северо-Запада России.

Эти три исследования составляют концептуальный, историко-этнографический и в какой-то мере географический контекст представленной вниманию читателя книги.

Но она не могла бы появиться без помощи многих других людей. И я хочу поблагодарить за готовность и способность помочь многим. Это сотрудники фольклорных архивов, которыми я пользовался, и особенно мои «братья по оружию» — участники фольклорно-этнографической экспедиции факультета этнологии ЕУСПб. Я пользовался также личными архивами моих уважаемых коллег А.А. Селина, Е.В. Платонова и В.В. Виноградова. Спасибо им за это. Я благодарен Музею антропологии и этнографии РАН за возможность опубликовать эту книгу. Особая благодарность моему научному руководителю А.К. Байбуруну за мудрость и способность заставить меня завершить начатое.

Ну и последнее. Эта работа никогда бы не была сделана без неоценимой помощи Жанны Корминой и Александра Панченко.

ВВЕДЕНИЕ

Настоящая работа посвящена анализу преданий о древнем иноземном нашествии, записанных в 1990-е годы в деревнях восточной Новгородчины и ряда прилегающих к ней регионов Ленинградской и Тверской областей. Крестьяне, повествующие об этом катастрофическом событии, высказывают самые разные предположения касательно того, когда оно произошло («Это же николаевское время было»; «Это где-то в шестисотых годах»; «Когда Иван Грозный был»; «Это когда было татарское иго», «Тыща, может, семьсот годов была», «Это, может, лет триста-четыреста тому назад»; «Тогда литва шла, дак я еще маленькой была» и т.д.)¹. Однако обычно рассказчики затрудняются в датировке нашествия или ограничиваются тем, что определяют его как «раннюю», «давнишнюю войну» («Ить это ведь давным-давно было» (ЕУ-Хвойн-98, №18 ИЕИ).

«Этническую принадлежность» врагов-иноземцев также определяют по-разному. Это могут быть татары², монголы («монголо-татары»)³, шведы⁴, турки⁵, поляки⁶, т.е. все народы, о которых известно, что они когда-либо воевали с Россией. Но при

¹ ЕУ-Хвойн-97, № 1, ГЕН; ЕУ-Хвойн-97, № 23, НИ; ЕУ-Хвойн-97, № 34 КНЕ; ЕУ-Хвойн-97, № 33 КЛС; ЕУ-Хвойн-97, № 37 КАИ; ЕУ-Хвойн-97, № 40 ИАИ; ЕУ-Хвойн-97, № 7 МЕ). Здесь и далее используется следующая система ссылок на материалы из архива факультета этнологии ЕУСПб. Предшествующее цифрам слово, кроме отдельно оговоренных случаев, указывает на место записи: *Хвойн* — Хвойнинский район Новгородской обл., *Батецк* — Батецкий район Новгородской обл., *Мошен* — Мошенской район Новгородской обл. Цифры означают год записи, номер — порядковый номер фонограммы, следующие за ним заглавные буквы — инициалы информанта.

² ЕУ-Хвойн-97, № 34 КЛС; ЕУ-Хвойн-98, № 31 ЕТГ.

³ ЕУ-Хвойн-97, № 6 БАИ; ЕУ-Хвойн-97, № 40 ШСА.

⁴ ЕУ-Хвойн-97, № 3 ИЯИ; ЕУ-Хвойн-97, № 23 НИ; ААГ 98085319 Мошенской р-н, д. Роговец; ТФА Тихвинский р-н, д. Новое село ДЗГ 1928 г.р., зап. 05.07.1997.

⁵ ТФА Тихвинский р-н, д. Вязищи МН, зап. 04.06.1994. См. также: Маслинский 2000: 5-6.

⁶ ЕУ-Хвойн-98, № 8 ИАК.

этом самым распространенным выражением для обозначения «ранней войны» в данном регионе остается формула «Литва шла».

Предания о *литовской войне (литовском разорении)* достаточно разнообразны. Рассматривая все имеющиеся фольклорные свидетельства о древнем вражеском нашествии, нельзя не заметить, что время литовского разорения выступает в них как момент «перетворения», после которого сельский ландшафт принял те формы, которые можно наблюдать и сейчас. Именно к этому времени относится появление древних могильников. Литве или противостоящей ей стороне приписывается создание заброшенных валов, других укреплений. Кроме того, прохождение *литвы* воспринимается как причина уничтожения некоего старого мира («Что пересвет был, так. Светопереставление»¹). Так, согласно преданиям, *литва* уничтожала всех людей, живших на этой земле («Нарушали людей вот, а уж потом новое поколение шло или как там»²), разрушала церкви и деревни, которые позже отстраивались уже на новом месте («Там стояла деревня, на этой горы. И литва ее всю разорила. Тоже называлась Новинка там эта деревня. После этого всего поставили здесь эту Новинку на этом месте» (ЕУ-Хвойн-97 № 25 КАЛ).

Отдельную группу нарративов составляют рассказы об окончании вражеского нашествия. В рассматриваемом регионе распространена следующая редакция этого предания: вражеское нашествие заканчивается тем, что, дойдя до определенного места, вражеское войско слепнет. Иногда в качестве непосредственной причины ослепления указывается какое-либо кощунственное действие интервентов. Подобные тексты, рассказываемые, как правило, в форме фабулата, при всем их разнообразии демонстрируют высокую степень схожести.

Целью данной работы является рассмотрение локальной легендарной исторической традиции, т.е. преданий, записанных в определенном регионе. В этих рассказах я вижу прежде всего результат работы семиотического механизма, направленного на сегментацию окружающего человека пространства.

¹ ААГ 98030210 Тихвинский р-н, д. Корбеничи.

² ЕУ-Мошен-01, № 36 ТИМ.

Когда бы человек ни описывал ландшафт и когда бы он ни рассказывал истории о том, что произошло в том или ином месте, он вступает в определенные отношения с пространственными объектами [Basso 1984: 23]. Восприятие территории, входящей в сферу повседневной деятельности крестьянина, во многом конструируется посредством описания эпизодов локальной истории. Через нарративные практики физический мир реорганизуется в структурированное и «понятое» пространство. Несмотря на сосуществование в традиции альтернативных способов осмысления ландшафта, можно сказать, что система локусов не существует вне рассказа о них. Более того, название локуса, вопрос о нем является провокацией для рассказа, иногда единственно возможной. И это хорошо знакомо собирателям, ориентированным на изучение нарративных практик в контексте повседневной жизни деревни.

У проблемы соотнесенности нарратива и объекта есть и другой аспект. Многие, если не большинство текстов, относимых к несказочной фольклорной прозе, с необходимостью подразумевают территориальную локализацию событий. Даже самое незначительное происшествие оказывается в тесной связи с пространственными характеристиками¹. Часто рассказчик продолжает повествование только после того, как убедится в том, что слушатели поняли, где, в каком месте все происходило. И это объясняется не только желанием говорящего создать впечатление достоверности. Он может выражать сомнение в отношении реальности случая, о котором идет речь, или, наоборот, не допускать возможности того, что ему не поверят (тогда зачем лишние детали?). Однако пока описываемые события остаются не приуроченными территориально, их значение не может быть правильно оценено адресатом сообщения.

Пространственные маркеры часто оказываются гораздо важнее, чем другие виды ориентирования слушателя. Хронологическая локализация может быть весьма условна. Указания на пер-

¹ Ср.: «Сюжеты [бытовых рассказов, связанных с отдельными малыми урочищами] совершенно обыденны: шел некто, встретил кого-то <...>, но повествования эмоциональны, заметно приятны рассказчикам» [Чеснокова 1994: 71].

соналии (с кем это произошло) опускаются по этикетным и даже этическим соображениям или же в качестве неважных для сути дела («Вы все равно не знаете»). Более того, рассказчик может сомневаться в своей способности правильно определить актантов повествования (например, определить древнее иноземное нашествие следующим образом: «Литва какая-то шла»). При этом пространственная ориентировка в нарративе сохраняется и имеет тенденцию к доминированию.

Разумеется, рассматривать локальную приуроченность описываемых событий в качестве жанроопределяющего признака для всей фольклорной несказочной прозы было бы заведомым упрощением ситуации. Существует много нарративов, в которых место действия определяется так же условно, как и время (например, *exempla* или аргументация в виде этиологического нарратива существования «общих» для всех людей запретов и предписаний). А в этиологических рассказах, где речь идет о земной жизни Христа, хронологическое измерение происходящего гораздо более конкретно, нежели пространственное. Однако специфика устного рассказа в сельской традиции заключается в его тесной связанности, инкорпорированности в повседневную коммуникативную практику и для того, кто описывает какое-либо происшествие, оказывается необходимым апеллировать к топографической «конвенции» (термин Н.Н. Чесноковой), в которую входят (или предполагается, что входят) он сам и аудитория.

Таким образом, в деревенской культуре ландшафт и нарративные практики находятся в состоянии постоянного взаимодействия. Значение локусов определяется посредством устных рассказов, но и описываемый личный и социальный опыт детерминирован его приуроченностью к тому или иному месту. Это взаимодействие, рассматриваемое как процесс, актуализируется в специфических ситуациях, число которых не сводится к нарративным актам. От того, что было рассказано о том или ином локусе, во многом зависят актуальные ритуальные и поведенческие практики и их восприятие, оценка со стороны носителей культуры. Выбираемые поведенческие стратегии имеют в качестве своего основания транслируемый посредством нарративов культурный опыт. Многообразие или, наоборот, унифи-

цированность этого опыта выражается в характере устных рассказов, связанных с тем или иным локусом. И здесь важно отметить, что необходимым условием для исследования способов конструирования пространства является фиксация и анализ самых разных рассказов, придающих значение какой-либо детали ландшафта.

Препятствием для применения подобного подхода является жанровое деление, которое сложилось в фольклористике, изучающей устную несказочную прозу. Так, предания о происхождении объектов и локальных ритуальных практик попадают в сферу интересов специалистов по легендарной традиции, рассказы о «чудах»¹ (мифологические рассказы) рассматриваются в рамках проблематики, связанной с низшей демонологией, и т.д.

Кроме того, представители различных дисциплин ориентированы, в силу принадлежности к той или иной науке, на изучение разных аспектов отношений между ландшафтом и нарративными практиками. Историки, опирающиеся на устные свидетельства (oral historians), имеют дело с сообщениями о событиях недавнего прошлого, этнографы — с описаниями ритуальных практик, часто связанных с определенными локусами (например, с деревенскими святынями), а археологи — с указаниями на точную территориальную приуроченность пространственных объектов, атрибутируемых как археологические памятники.

В последнее десятилетие проведен ряд региональных комплексных исследований, специально направленных на освещение проблемы структурирования сельского пространства [Калуцков и др. 1998; Чеснокова 1994; Щепанская 1995]. Однако нельзя сказать, что проблема соотносительности нарративных практик и ландшафта достаточно разработана. Я вижу свою задачу прежде всего в том, чтобы на материале, зафиксированном на ограниченной территории, рассмотреть эту проблематику, уделяя особое внимание функции исторических преданий в сельской культуре.

¹ Чудами новгородские крестьяне называют разнообразные типы контактов человека с существами демонической природы — от приведения на кладбище до визита *приходящего покойника* к его безутешной вдове.

В 1997–1999 и 2001 гг. в восточных районах Новгородской области проводила работу фольклорно-этнографическая экспедиция факультета этнологии ЕУСПб. Одна из главных задач экспедиции состояла в записи свидетельств о локальной истории. Главное внимание уделялось тому, как носители культуры воспринимают детали деревенского ландшафта (местные святыни, древние кладбища, «страшные» места и т.д.). Особенностью собирательской методики была ориентация на широкий охват информантов (коренных жителей этой местности) с целью составления наиболее полной картины повседневного знания о местной истории и пространственно приуроченных культурных практик.

В том же регионе в 1990-х годах проходила и другая собирательская деятельность: экспедиции Академической гимназии при СПбГУ, фольклорная экспедиция СПбГУКИ и ряд других. Результатом полевой работы стала обширная коллекция текстов интервью (около двухсот), которая является основным источником для данной работы. Материалы исследований, проведенных нами и нашими коллегами в других регионах Северо-Запада России, а также свидетельства, известные по публикациям, будут привлекаться в основном для сопоставительного анализа.

Ориентация на современные полевые материалы имеет несколько оснований.

1. Изучение функционального аспекта нарративных практик в современной сельской культуре в отличие от исследований, направленных на решение других вопросов (например, морфология преданий или диффузия терминов и сюжетов), предполагает именно локальное исследование. В ходе такой работы выявляются основные элементы и схемы, характеризующие специфику «фонда» в отдельном варианте культуры. Непосредственная собирательская задача, которая стоит перед исследователем локальной традиции, заключается в том, чтобы взять интервью у разных представителей коммуникативного сообщества, т.е. у людей, периодически общающихся друг с другом и обладающих относительно одинаковыми фоновыми знаниями. Возможность задать нескольким информантам одни и те же вопросы относительно явлений, знакомых большинству носителей варианта культуры, является необходимым условием для анали-

за когнитивных и нарративных практик во всем их разнообразии. При этом важно, чтобы свидетельства фиксировались вне зависимости от мастерства рассказчиков и художественности повествования (ср. противоположное мнение: [Krzyzanowsky 1967: 116–117]), а также вне соответствия нарративов стереотипным представлениям о преданиях, быличках и т.д., т.е. некоему «эпическому шаблону» («epic pattern») [Christiansen 1958: 221].

2. Тексты нарративов, представленные как в публикациях, так и в полевых записях, включая некоторые современные, часто являются отредактированными исследователем рассказами или даже пересказами, текстологическая достоверность которых весьма сомнительна. Это значительно затрудняет использование таких материалов для наших построений. В особенности это касается материалов XIX в., о которых Ю.И. Смирнов писал: «Среди фиксаций предания в XIX в. невозможно найти подлинную запись. Обычны переложения слышанного, которые в той или иной степени имеют развитый сюжет, в зависимости от способностей перелагателя» [Смирнов 2002: 59].

3. Большинство из известных нам по литературе устных рассказов деконтекстуализированы, т.е. приведены вне связи с коммуникативной ситуацией, частью которой они являлись. Между тем любое повествование представляет собой своего рода «нарративный ответ» на какой-либо заданный или подразумеваемый вопрос [Nicolaisen 1984]. И вне контекста разговора значение того или иного рассказа трудно понять (ср. метод репрезентации материала, используемый Китом Бэссо: [Basso 1979: 83–91]). Кроме того, как показывает опыт полевых исследований, история может рассказываться в процессе достаточно оживленного диалога (интенсивного опроса), когда резко возрастает роль слушателей: они, задавая вопросы, активно участвуют в построении нарратива (ср.: [Bennett 1985: 219–220]). Особенно отчетливо видна диалогическая природа устных рассказов, когда мы рассматриваем транскрипции полевых записей. Здесь роль интервьюера, провоцирующего информанта на рассказ, настолько важна, что купирование реплик собирателя означало бы заведомое искажение смысла происходящего. Поэтому приложение к этой работе составляют именно фрагменты

интервью, которые тем или иным образом касаются рассматриваемых проблем.

Ограничивая базу источников по вышеприведенным причинам, мы в то же время расширяем ее за счет того, что помимо преданий, анализу которых будет уделено основное внимание, в сферу наших интересов попадают нарративы, относящиеся к другим жанрам (былички — рассказы о «чудах») и / или не соответствующие традиционной для фольклористики классификационной матрице (описание ритуалов, пейзажа, пересказ снов и т.п.). Главным критерием для привлечения того или иного текста является его соотнесенность с пространственными объектами, т.е. релевантность основному вопросу, поставленному в этой работе: как нарративные практики формируют значения деталей деревенского ландшафта.

Прежде чем перейти к рассмотрению нашего материала, необходимо кратко описать то, как развивались взгляды на основные характеристики преданий в отечественной науке.

До 30-х годов XIX в. предания привлекали внимание только историков, активно обсуждавших проблему достоверности легендарной традиции. Главный вопрос, стоявший на повестке дня, заключался в обсуждении надежности преданий, содержащихся в летописях, как исторического источника.

Между тем начиная с XVIII в. устные предания фиксировались путешественниками, причем как учеными, так и чиновниками. Резкий рост интереса к преданиям, как и ко всему «народному», произошел в середине XIX в. В крестьянских рассказах о «давнешних» временах исследователи видели проявление народного духа, т.е. знание особого рода, в какой-то мере альтернативное академическому. Складывалось новое понимание концепта «народ», во многом противоположное тому, которое господствовало в эпоху Просвещения. С этого времени исторические предания стали пониматься как память народа, причем народ выступал здесь в роли сверхсубъекта. Речь шла уже не о передаваемых из уст в уста воспоминаниях отдельных очевидцев исторических событий, но о некоем информационном поле, которое определяет восприятие истории крестьянами. Вплоть до

середины XX в. эта концепция оставалась господствующей в отечественной фольклористике.

Во второй половине XIX в. появился целый ряд работ, в которых предания (наряду с письменными свидетельствами и археологическими находками) использовались для воссоздания истории той или иной местности [Ефименко 1869; Митропольский 1894]. Более того, легендарная традиция стала активно привлекаться в качестве источника националистически ориентированной наукой. В преданиях видели выражение исторической зрелости русского народа, его особой духовности [Барсов 1894; Калинин 1913].

Интересно, что фиксацией исторических преданий занимались не фольклористы, которые относили подобные рассказы не к народному творчеству (как, например, легенды), а к народной истории, а археологи, составлявшие реестры памятников старины, провинциальные энтузиасты изучения местной истории и представители сельского клира, интересовавшиеся в первую очередь рассказами о сельских святынях. Основной объем опубликованных материалов подобного типа приходится на местную и духовную периодику. Важно отметить, что наиболее яркие, порой беллетризованные свидетельства, привлекательные своей экзотичностью и / или героическим пафосом, часто перепечатывались в разных изданиях, репрезентируя собой всю устную традицию не только перед читающей публикой, но и для специалистов по фольклору.

В том, что касается фольклорной исторической прозы, этот период собирательской и исследовательской деятельности характеризуется безразличием ученых к принципиальной вариативности устной традиции, что было обусловлено признанием логической первичности события рассказу, а также отсутствием интереса к проблеме воздействия на практику рассказывания преданий церковной традиции и городской (книжной, школьной) культуры.

Однако с начала XX в. в изучении преданий намечаются другие тенденции. В исторической народной прозе начинают видеть не просто фольклоризованную историю, но особый вид нарратива, имеющий мало касательства к реальным событиям прошлого. Некоторые исследователи обращали внимание на

внутреннюю противоречивость преданий, их хронологичность, сосуществование в традиции диаметрально противоположных мнений о случившемся в далекие времена [Едемский 1905; 1908]. Другие исследователи рассматривали предания в их тесной связи уже не с историей, но с актуальными ритуальными практиками [Зеленин 1995 (1913)]. Особенно интересными представляются наблюдения Вас. Смирнова, который указывал на возможное книжное происхождение историчности легендарной традиции [Смирнов 1923].

Казалось, что в изучении исторической народной прозы намечается перелом. Еще одним стимулом к нему мог стать пересмотр природы преданий с точки зрения марксистской парадигмы: концепция классовых интересов в принципе была ориентирована на деконструкцию понимания фольклора как простого отражения в народном сознании ушедших реалий. Однако сколько-нибудь значительных изменений в трактовке исторических преданий не произошло.

Националистические основания фольклористики получили новую поддержку со стороны официальной идеологии в сталинские времена. Вплоть до 1980-х годов ученые, занимавшиеся преданиями, ориентировались прежде всего на извлечение из собранных текстов исторической информации. По-прежнему господствовала концепция народной памяти, в качестве одного из проявлений которой исторические предания и рассматривались. Основные усилия фольклористов были направлены на выделение в них мифологической и реалистической составляющих; в качестве же основной тенденции, определяющей развитие легендарной традиции, выдвигалась нарастающая «реалистичность» нарративов подобного типа [Соколова 1972; Азбелев 1978].

К началу 1990-х годов в отечественной фольклористике сформировалось иное понимание фольклора в целом и легендарной традиции в частности. В так называемом устном народном творчестве стали видеть не отражение реального мира, а активный инструмент для его конструирования [Путилов 1994; Терехин 1993; Панченко 1998] (ср. также более ранние работы, в которых были сделаны важные наблюдения о «неисторической» природе преданий [Левинтон 1982; Байбурун, Левинтон

1984: 230–233]). Однако важной перспективой исследования функциональной природы исторических преданий, которой до сих пор не уделено должного внимания, является локальное изучение исторической несказочной прозы.

Прежде чем описать структуру этого текста, я хотел бы определить жанровую природу наших источников. Последнее представляется важным не только в силу очевидной необходимости манипулировать терминами, которые имеют конкретное значение, но и в связи со специфичностью проблем, связанных с классификационным членением пространства фольклорной несказочной прозы.

Устные рассказы очень разнообразны, и то, что они являются предметом фольклористики, во многом предопределяет развитие этой науки. Включение в сферу интересов фольклористики таких нарративных практик, как рассказывание случаев из жизни, слухов, сплетен, описание снов и т.п., резко расширяет поле значения термина «фольклор». Именно глубокая инкорпорированность рассказов в повседневную речевую коммуникацию ставит вопрос о том, что изучает фольклористика: традиционную народную культуру или же любую культуру вообще (если воспользоваться фразой Ричарда Дорсона, «Who are the folk?»).

Кроме того, диалогичность устного рассказа, детерминированность его характеристик ситуацией общения заставляет по-другому взглянуть на соотношение текста и контекста и принципов определения границ повествования. Я не собираюсь здесь предлагать окончательное решение этих сложных и активно обсуждаемых в течение последних десятилетий проблем. Однако определение феномена устной фольклорной прозы представляется необходимым, а это предполагает обсуждение вопросов классификации.

Классификация текстов, относимых к несказочной фольклорной прозе (в дальнейшем изложении подобные тексты будут называться *устными рассказами*), является предметом дискуссии о жанрах. Эта дискуссия возникла в начале 1960-х годов в

связи с возрастанием интереса фольклористов к текстам, до этого систематически не изучавшимся и определяемым терминами *legends* (англ.) и *Sagen* (нем.).

Изначально вопросы типологизации имели чисто прикладной характер: составление как общеевропейского, так и национальных каталогов мотивов было признано одной из основных задач фольклористики, изучающей несказочные нарративы, что в свою очередь требовало внесения определенности в принципы отнесения разных текстов к тем или иным рубрикам каталога.

При решении этой, на первый взгляд, технической проблемы сразу же появились теоретические вопросы. Во-первых, возникла необходимость определить, в чем состоит жанровая специфика устного рассказа (*legend*, *Sage*). Во-вторых, очевидная неоднородность несказочной фольклорной прозы требовала проведения внутрижанровых границ.

В мою задачу не входит подробное рассмотрение полемики, возникшей в связи с обсуждением этих вопросов. Однако, поскольку дискуссия о принципах классификации устных рассказов велась в рамках анализа жанровых систем, представляется необходимым указать принципиальные подходы к членению несказочной прозы (и, шире, фольклора в целом) на определенные группы текстов, которым авторы многих типологий придавали статус жанров. На мой взгляд, у нас есть возможность выделить четыре таких подхода [Honko 1989]. Нужно отметить, что выделяемые мною типы классификационных схем являются идеальными конструктами. В ряде работ можно найти достаточно полное и последовательное описание каждой из них, но замечу, что большинство существующих ныне классификаций строятся на основании комбинирования этих принципиальных подходов.

Ряд исследователей считает, что классы фольклорных текстов (или практик порождения, исполнения текстов) существуют лишь постольку, поскольку они осознаются носителями культуры в качестве таковых (т.е. отдельных классов). Поэтому необходимо придерживаться «этнической» классификации, выражающейся в первую очередь в терминологии. Этот подход можно назвать «эмным». С этой точки зрения, жанры — этнические (внутрикультурные) когнитивные категории (*cultural cogni-*

tive categories; см.: [Ben-Amos 1976: 40]). Поэтому «внешние» по отношению к изучаемой культуре классификации фольклорных текстов, являясь «насилием» над материалом, теоретически безосновательны и методически бесперспективны [Ben-Amos 1969].

Эмпирические основания этого подхода очевидны. Достаточно сказать, что во многих существующих ныне классификациях используются «этнические» термины.

Другой подход к природе жанровой классификации можно назвать по аналогии с течением в средневековой философии «реалистским». Наиболее полно суть этого подхода изложил К. фон Сидов, который считал, что жанры существуют объективно — независимо от сознания как ученых, так и носителей культуры. Задача фольклористов состоит в том, чтобы открыть существующие жанры и назвать их. Фон Сидов сравнивал фольклористику с естественными дисциплинами, прямо соотнося систематику жанров с зоологической классификацией [von Sydov 1948: 60]. Он допускал возможность существования в фольклоре гибридных форм (вроде тех, что встречаются в мире растений), но сомневался в их «жизнеспособности». Следует отметить, что, высказывая подобную позицию, фон Сидов исходил из того, что фольклор является замкнутой, самодостаточной системой, живущей по собственным законам.

Эмпирическим основанием для такого подхода является высокая когерентность формальных, содержательных и функциональных признаков, характеризующая целый ряд фольклорных жанров.

Третий принципиальный подход к классификации фольклорных явлений, так же как и реалистский, заключается в том, что жанры объективно существуют и вследствие этого может быть составлена их адекватная и завершенная систематика. Однако в отличие от «реалистов» сторонники излагаемой классификаторской концепции строят свою систематику не на имманентных самим текстам признаках, они соотносят жанры с внефольклорными реалиями. Эти реалии существуют объективно, они логически первичны по отношению к жанрам, т.е. обладают более высоким онтологическим статусом. Таким образом, типы

фольклорных текстов существуют объективно, в силу того что объективно существует нечто вне фольклора.

Внефольклорные реалии, отражающиеся или выражающиеся в фольклоре, исследователи, практикующие подобный подход к жанрам, обычно относят к сферам сознания, психологии, верований и т.п. Так, С.Н. Азбелев соотносит сказку, легенду и предание с существованием разных форм общественного сознания (соответственно искусство, религия, наука) [Азбелев 1978]. А. Йоллес строит свою классификацию жанров на других основаниях. Он утверждает, что человеку присущ ряд духовных потребностей или запросов (*Geistesbeschäftigung*). Каждая из этих потребностей находит свою реализацию в словесном творчестве, в том числе и в фольклоре. При этом удовлетворение запроса принимает соответствующую ему элементарную форму. Таким образом, за каждым из основных типов фольклорной прозы стоит определяющий его *Geistesbeschäftigung* [Jolles 1956].

Следует отметить, что теория «элементарных форм» сложилась в рамках литературоведения, влияние которого на фольклористику является достаточно сильным, а в какие-то периоды развития науки и определяющим. Так, взгляды А. Йоллеса нашли отражение в концепциях ряда немецких специалистов по устной народной словесности.

Конечно, построения, базирующиеся на объективистском подходе, в силу своей универсальности носят отвлеченный характер. Но у них есть и эмпирические основания. Это прежде всего определенное сходство фольклорных практик разных культур, а также, на более глубоком уровне, единство психологической, интеллектуальной и социальной деятельности представителей вида *Homo sapiens sapiens*.

Четвертый подход к классификации фольклорных текстов можно назвать «инструментальным». Его основным положением является признание того, что любая классификация относительна. Единой раз и навсегда установленной классификации не существует. Она в принципе не может быть построена. Критерии различения между классами текстов обусловлены, с одной стороны, развитием фольклористических концептуальных схем (т.е. историчны). С другой стороны, они должны отвечать потребностям конкретного использования, быть релевантными

поставленным вопросам и задавать определенную эпистемологическую перспективу. «То, что научная жанровая система не будет завершенной, коренится в самой ее природе. По мере того, как продолжаются исследования, постоянно создаются новые критерии различения, открываются новые жанры, и ученому должна быть предоставлена свобода в вопросах группировки материала и использования терминологии» [Honko 1968: 51].

Необходимо отметить, что при очевидной «полезности» инструментального подхода к классификации фольклорных текстов он создает значительные сложности. Введение новых классификационных шкал порождает новые принципы систематизации материала, а вместе с ними и новые термины. Если же в новой классификации сохраняется традиционно сложившаяся терминология, значение понятий смещается, вследствие чего возникают разночтения, чреватые неадекватным пониманием логики изложения автора¹.

Отдавая себе отчет в возможности возникновения подобных сложностей, я все же буду основывать предлагаемую ниже классификацию устных рассказов на инструментальном подходе. Этому есть не только концептуальные основания. Сама специфика материала, а именно текстов, относимых к несказочной прозе, ограничивает круг принципов систематизации и структурирования пространства данных. Так, мы не можем взять за систему ориентиров для своей классификации народную терминологию, дифференцирующую устные рассказы, поскольку таковая отсутствует. Отдельные слова, обозначающие тот или иной тип текстов (*быличка*, *бывальщина* и т.д.), имеют местное хождение и не складываются в систему.

Подобная ситуация коренится в самой природе функционирования устного рассказа в рамках культуры [Чистов 1974: 18 и далее]. Носители культуры, излагая текст, который фольклорист

¹ Например, термин *local legends*, обычно относящийся к устным рассказам, которые циркулируют на какой-либо ограниченной территории (оппозицию ему составляют *бродячие легенды* — *wandering legends* или *migratory legends*), иногда применяется для обозначения текстов, рассказывающих о событиях, происходивших (происходящих) в известном рассказчику месте.

определил бы как предание, легенду, быличку, не догадываются, что они говорят «народной прозой». Удивление мольеровского героя, узнавшего, что его речь может быть определена красивым термином «проза», сродни тому, с которым сталкиваются фольклористы, фиксирующие устные рассказы в процессе полевых исследований. Иногда информанты не могут понять, почему человек с диктофоном не интересуется, скажем, частушками, а просит рассказать о том, что для крестьянина является просто случаем из жизни.

Устный рассказ для носителя культуры — органическая часть повседневной речевой практики. Он не «исполняется», как сказка или песня, а излагается. Когда исследователь стремится услышать предания, он не спрашивает информанта: «Не знаете ли вы каких-либо преданий?», но «Что у вас рассказывают о..?», а часто «Почему это (называется какое-либо явление или практика) так?». Форма вопроса призвана смоделировать коммуникативную ситуацию, на которую собеседник отреагирует изложением рассказа интересующего исследователя типа. При этом фольклорист берет на себя роль участника традиционного коммуникативного акта (любопытный ребенок, сомневающийся скептик или, наоборот, человек, наивно и искренне верящий в существование, например, лешего, а чаще всего — чужак, «не местный», стремящийся услышать не какую-нибудь диковинку, а узнать побольше о деревне и ее жителях, о том, в какие места лучше не ходить)¹.

Устные рассказы не распадаются «естественным» образом на отдельные классы, следовательно, классификация, которой я буду пользоваться, носит инструментальный характер.

Как я попытался показать, каждое классификационное построение обусловлено тем, как понимается природа фольклорных явлений, устной традиции и механизмов, действующих в культуре. Кроме того, привлечение тех или иных характеристик для классификации зависит от конкретных исследовательских задач и в немалой степени от опыта работы с тем или иным ма-

¹ Подробнее о функции устного рассказа см.: [Чистов 1964: 8].

териалом. Так, фольклорист, изучающий рассказы о местночтимых святах, будет менее склонен к противопоставлению подобных текстов преданиям, чем тот, кто ориентирован на анализ религиозных моралистических легенд (*exempla*). Но вряд ли надо ставить перед собой задачу построить единую и законченную типологию¹.

Когда мы рассматриваем современное бытование несказочной прозы, она предстает как сложное и многостороннее явление. Фольклорный материал, рассмотренный в антропологической перспективе, т.е. в его соотнесенности с другими сторонами традиции, требует использования других дифференциальных шкал, каждая из которых характеризовала бы определенный аспект привлекаемых для разрешения наших задач текстов. Разумеется, при сравнении с разными классификационными принципами материал будет распадаться на разные группы, но подобный подход и не предполагает, что нашей целью является построение замкнутой и иерархически организованной жанровой системы.

Следует отметить, что устные рассказы бывают сюжетными и несюжетными. Сюжетный рассказ есть описание события, которое случилось (или случится). Несюжетный рассказ описывает актуально существующее (существовавшее) явление или событие, которое случается.

При этом следует разделить несюжетные рассказы на поверья (*belief statements*) и хроникаты. В поверьях говорится о том, с чем можно столкнуться в настоящее время (увидеть, сделать и т.п.), т.к. это явление или не закончило существование или не соотносится с временными категориями.

Поверья (как и устные рассказы) иногда трудно определить как констатацию факта, в который рассказчик верит. У носителей традиции, в которой циркулирует поверье, могут быть разные (часто противоположные) взгляды на достоверность сообщенной информации. Однако, как отметил М. Люти относительно текстов несказочной прозы (*Folkssagen*), «устные расска-

¹ См. противопоставление задач, стоящих перед «архивистами», с одной стороны, и аналитиками — с другой [Alver 1967: 63–64].

зы никогда не становятся сказками только оттого, что в них перестали верить» [Luthi 1966: 25]¹.

Хроникат, в отличие от поверья, описывает явление, которое прекратило свое существование. Например: «Прежь ездили паны и наказывали народ» [Едемский 1908: 76]. Хроникат является «протопреданием». Характеризуя тем или иным образом «раннее» время, он представляет собой необходимое условие для того, чтобы ныне существующее явление могло быть связано с прошлым. Достаточно характерна ситуация, когда рассказчик в одном контексте ограничивается кратким упоминанием о «литовском разорении», но затем, обычно отвечая на другой вопрос, связывает с *литвой* возникновение старых кладбищ и т.п.

В качестве особого вида несюжетного рассказа следует выделить «описание пейзажа», т.е. того, как выглядит тот или иной объект. Оставив в стороне проблему фольклорности подобных текстов, скажу, что они, демонстрируя высокую степень стереотипности, обычно входят в повествование о любом отмеченном традицией локусе. Так, описывая жальник², информанты говорят, что там растут старые большие сосны, указывая на «давность» этого «объекта», даже некоторую заповедность (ср. распространенный рассказ о наказании того, кто срубил дерево на жальнике). Существует даже особый диалектный термин для обозначения больших елей и сосен — «жальничины».

Сюжетные устные рассказы я предлагаю различать на основании «логической» соотнесенности с явлениями, актуальное наличие которых констатирует поверье (а существование в прошлом — хроникат). Если в рассказе говорится о событиях, в результате которых возникло то, что существует и сейчас (деталь ландшафта, топоним, ритуал и т.д.), мы имеем дело с логическим (хронологическим) приматом события по отношению к явлению. Такие рассказы традиционно называют этиологическими или преданиями о происхождении чего-либо (ниже я бу-

¹См. подробный анализ этой проблемы: [Dégh, Vázsonyi 1976].

² *Жальник* — термин, распространенный в ряде регионов Северо-Запада России и обычно обозначающий деталь сельского ландшафта, археологически атрибутируемую как позднесредневековый могильник.

ду использовать оба этих термина — этиологический рассказ и предание — как синонимы).

Данному термину я противопоставляю другой — «суеверный рассказ». Он строится на принципе логической первичности явления по отношению к описываемому событию: последнее происходит вследствие того, что существует первое.

Поверье, этиологический рассказ и суеверный рассказ различаются по типу сообщения. В них может говориться об одном и том же, но по-разному. Например, поверье, предание и суеверный рассказ могут описывать клад. При этом в первом случае будет констатироваться (иногда с подробностями) факт существования клада, во втором — его происхождение, а в третьем — попытки его найти. (См. дифференциацию нарративов, предложенную Л. Хонко: *legend — memorate — belief* [Honko 1964], и позицию К.В. Чистова [1974: 7]¹.)

Предания (как, видимо, и некоторые другие устные рассказы) имеет смысл классифицировать по форме, в которой они сообщены. На эту перспективу в категоризации указал К.В. Чистов, который довольно оригинально переосмыслил старую типологическую схему К. фон Сидова: *Chronknotizen (Sagenbericht), Memorat, Fabulat* — в русской терминологии: слухи и толки, меморат, фабулат [von Sydov 1948: 73–74]. К.В. Чистов предложил использовать эти термины для обозначения не жанров, но форм бытования устного рассказа [Чистов 1967: 11]².

Действительно, предание, описывающее возникновение того или иного локуса, иногда излагается как личное воспоминание («это при мне было»). Рассказчик может кратко описать этиологию объекта, сославшись на коллективное знание («говорят, что...»), и здесь мы имеем дело со «слухами». Фабулат же излагается или вообще без указаний на источник, или как пересказ другого повествования. В какой форме актуализуется предание, зависит от конкретной нарративной стратегии, выбранной рассказчиком, и от его позиции по отношению к предмету описания. То, что слухи могут быть рассмотрены в качестве преданий

¹ Очевидно, что в одном повествовании могут быть представлены тексты разных типов.

² Ср.: [Панченко 1998: 116–117].

sui generis¹, дает дополнительные основания для привлечения к анализу легендарной традиции кратких свидетельств, которые составляют большую (если не подавляющую) часть устных этиологических рассказов.

Другим принципом разделения текстов является их тематика. Устный сюжетный рассказ является описанием неожиданного контакта *своего* с *чужим* [Lüthi 1976: 30]. В зависимости от того, как в тексте будет определено *чужое* и как оно будет соотносено со *своим*, можно определить тему повествования. Например, в рассказах об иноземном нашествии и аборигенах края *чужое* определяется как «иноэтничное» («иноконфессиональное»), а в мифологических рассказах о столкновении человека с домовым, дворовым и т.п. — как демоническое. Поэтому у нас есть основания для объединения этих текстов каждого типа в разные группы.

Таковы основные принципы классификации устных рассказов, введение которых, на мой взгляд, даст нам возможность систематизировать пространство данных таким образом, что появится возможность рассмотреть их в качестве источника для анализа традиционных представлений о «чужом». Кроме того, если подходить к несказочной прозе с функционалистической позиции, использование предложенных дифференциальных признаков поможет ответить на вопрос, какую роль разные устные рассказы играют в изучаемой культуре, а именно: каким образом они участвуют в конструировании темпоральных характеристик окружающего крестьянина мира.

Книга состоит из четырех глав.

В первой главе **«Исторические предания и конструирование коллективной исторической памяти»** рассматривается перспектива применения к анализу устной исторической традиции концептуальной схемы, строящейся на метафоре «конструирования истории», определяется специфика фольклорных

¹ На тесную соотношенность слухов и устных рассказов и отсутствие между ними четкой границы не раз указывалось в научной литературе (см., напр.: [Tangherlini 1990: 375]).

рассказов о прошлом, а также выделяются основные типы влияния «городской» историографии на крестьянские нарративные практики. Особое внимание в этой главе уделяется проблеме функции устных рассказов в семантизации деталей деревенского ландшафта.

Вторая глава **«Рассказы о наказании святотатцев: фольклорный мотив и нарративная схема»** посвящена характеристике фольклорного образа иноземного врага, каким он предстает в преданиях о «литовском» разорении. Одной из главных характеристик *литвы* является ее святотатственное поведение. В этом отношении исторические предания во многом близки к рассказам о «деревенских кошунниках». Рассказы о древнем нашествии сохраняют свое своеобразие, что проявляется в различии принципов сюжетообразования в нарративах о чудесном наказании «древних» и «новых» святотатцев за их преступления.

В третьей главе (**«Предание об ослеплении *литвы*: агнографический сюжет в народной традиции»**) выявляется генезис фольклорного сюжета, характерного для народных преданий об окончании древнего иноземного нашествия, и делается вывод о том, что рассказы о чудесном ослеплении *литвы* сложились в результате адаптации крестьянской устной традицией сюжета, широко представленного в восточно-христианской агнографии. Для этого проводится анализ семантики мотивов потери и возвращения зрения в житиях и мираклях, а затем выявляются особенности концепта слепоты в традиционной культуре.

В четвертой главе **«Средневековые могильники в восприятии крестьян Восточной Новгородчины: этиологические рассказы и ритуальные практики»** рассматривается соотношение исторических преданий с актуальными ритуальными практиками почитания древних кладбищ. Рассказы о *литовском разорении* часто являются этиологическими преданиями о возникновении *жальников*, *сопок* и других объектов, воспринимаемых крестьянами в качестве «чужих» могильников, в которых покоятся первонаселенники края, уничтоженные *литвой* (*забывающие родители*). Одной из существующих в крестьянской культуре стратегий адаптации подобных деталей ландшафта является поминовение *забывающих* и связанные с ним обетные

практики. Почтительное отношение к не своим мертвым во многом определяет специфику народной культуры, что не только выражается в культе древнего населения края, но и объясняет своеобразную практику почитания «святых без житий» — мощей, не имеющих точной атрибуции. В них видят останки неизвестных праведников.

Глава 1

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ И КОНСТРУИРОВАНИЕ КОЛЛЕКТИВНОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ

Очевидно, что в выражении «конструирование памяти» скрыт несложный, хотя и неочевидный парадокс, строящийся на том, что память вообще и конкретное воспоминание в частности обычно понимается как некое отображение случившегося (или случавшегося), в то время как конструирование — это создание совершенно нового объекта. Предполагается, что структура сохраняющегося в памяти предмета схожа с тем, чем он является (или являлся) на самом деле, т.е. воспоминание носит принципиально вторичный характер. Конструирование же события (и даже его реконструирование) мыслится как проявление действия иного механизма — разрушения этого объекта и последующего за этим создания другого объекта. В первом случае активно событие, властно входящее в индивидуальное сознание или комплекс коллективных представлений, во втором — само сознание.

Подобные общие рассуждения соотносятся не только с философской гносеологической проблематикой. Они все чаще приобретают особую остроту в разнообразных областях социальных наук. Так, понимание исторического исследования как процесса создания исторических событий стало основой для критики традиционной историографии Великой Французской революции со стороны Ф. Фюре и его коллег [Фюре 1998; Вжозек 1991]. Нерв полемики заключался в том, что революция была объявлена идеологическим конструктом, вызванным к жизни фразеологией самих революционеров и поддержанным впоследствии историками либеральной и коммунистической ориентации.

Пожалуй, самым ярким примером использования концепта сконструированной исторической памяти является анализ представлений о прошлом, выступающих в качестве национальной, этнической и религиозной самоидентификации. «Бои за историю» находятся в центре политической борьбы. Различные социальные группы, руководствуясь своими интересами, создают собственные варианты исторического прошлого: этногенеза, происхождения государственности, формирования традиционной культуры и т.д. [Buckser 1995; McDonald 1989].

Особенно важным для дальнейшего изложения является следующее положение, которое скрыто и явно определяет логику исследования процесса конструирования истории: именно настоящее определяет прошлое, а не наоборот. Какие бы аспекты современности мы ни выбирали в качестве предмета рассмотрения: интересы националистических движений, стереотипы, определяющие академические практики или ныне существующие в культуре когнитивные схемы, — именно они создают прошлое во всем его разнообразии. Дж. Фридман заметил: «Мы можем сказать, что история — это настоящее, спроецированное на прошлое. В этом смысле все истории, включая современную историческую науку, являются мифологией» [Friedman 1992: 837].

Как ясно из вышесказанного, концепт «сконструированного прошлого» широко используется в качестве эпистемологического основания для исследования в социальных науках, но определенные аспекты культуры остаются еще недостаточно изученными с этой точки зрения. Речь здесь идет в первую очередь об исторических представлениях, характерных для традиционных крестьянских обществ. Несмотря на то что «устная народная история» не раз становилась предметом рассмотрения в работах, посвященных так называемым историческим жанрам фольклора, в ней видели лишь несовершенный вариант «настоящих» исторических знаний. В соответствии с этой концепцией, наиболее последовательно проявившейся в «теории отражения», исторические события попадают в фольклор (например, в исторические предания) автоматически — в силу того, что они имели место в прошлом («Что касается предания, то оно, сохраняя память о совершившемся событии <...>, живет в памяти на-

рода как устная, неписанная история» [Чичеров 1959: 264]). В качестве причины существования в культуре тех или иных текстов допускался некий исторический факт, но не потребность коллективного сознания в том, чтобы определенная информация циркулировала в данной традиции. Между тем смена точки зрения — попытка ответить на вопрос «зачем?» (а не «откуда?») — может дать новый ракурс при рассмотрении устных рассказов исторического содержания, широко бытующих в крестьянской среде и не теряющих своей «фольклорности», несмотря на распространение городской традиции через школьное образование, средства массовой информации и т.п.

Исторические предания и воспоминания о прошлом: два вида исторических нарративов

Одна из проблем, с которой может столкнуться исследователь, задавшийся целью изучить представления о прошлом, заключается в выборе источников. Дело не только в том, что по сложившейся фольклористической традиции к «народной истории» относят предания о событиях и лицах, в существовании которых не сомневаются ученые (нашествие татар, Петр I), а рассказы о местночтимых святых, явленных иконах и т.п. помещают в разряд легенд и тем самым относят к области религиозных представлений. При этом оказывается неважным то, что предания и легенды обычно демонстрируют высокую степень морфологического сходства. Гораздо чаще из поля зрения ученых выпадает тот факт, что многие тексты, начиная от констатации «раньше было лучше» и до описания особенностей матримонимальных отношений в «раннее время», тоже в принципе историчны, т.е. демонстрируют представления информантов о том, каким было прошлое.

Развернутые рассуждения о строгости нравов во времена родителей и дедов, об обилии в прошлом колдунов и «божественных» людей, об уважении к старшим, которого теперь не встретишь, в глазах ученых является скорее ценной информацией об уходящих обычаях, а не мифологемами современного крестьян-

ского сознания, определяющими актуальное видение мира и социальные практики.

Остается неразработанной следующая проблема. В какой мере авторитет прошлого может использоваться для социального контроля в настоящем? Кроме того, не ставится вопрос о степени соотнесенности представлений о прошлом с самим прошлым, с одной стороны, и с традиционным видением истории как процесса «ухудшения мира» — с другой. Фраза «раньше было лучше» остается для антропологов тривиальным рефреном, сопровождающим речь ностальгирующих информантов.

Между тем тексты о прекрасном утраченном прошлом характеризуются целым рядом признаков, которые указывают на их особое место в фольклорной сказочной исторической прозе. Прежде всего, в них говорится о том, что было принято в своем, крестьянском мире и характеризовало его как таковой. Атрибутами чужести наделяются скорее современные социальные практики¹. Кроме того, то, о чем ностальгируют информанты, хронологически локализуется ими в относительно недавнем прошлом, когда были живы их родители, дедушки и бабушки или когда они сами были детьми. Иными словами, здесь мы сталкиваемся с другим пониманием «прошлого» (и другим пониманием традиционности). Это понимание имеет мало общего с аморфными хронологическими представлениями о временах литвы, Петра I и т.д. И наконец, сентиментальные истории откровенно «моралистичны». Это не просто рассказы о том, что было, это указания на то, как должно быть. Подобными нарративами создается образ традиции, некоего исконного состояния общества и тем самым устанавливается система ценностных ориентиров.

Рассказы, идеализирующие прошлое, достаточно однотипны (во всяком случае пока они представляются такими) [Баранова 2000]. Это, видимо, говорит не столько о наличии «общего банка» знаний, сколько о схожих способах концептуализации. С противоположной ситуацией сталкиваешься, когда предметом

¹ Интересны в этом смысле устойчивые формулировки, характеризующие современное состояние дел: «Сейчас люди как черти стали»; «Сейчас приметы [для прогнозирования погоды] не совпадают».

исследования становится другой аспект локальной исторической памяти, а именно событийная история. Зачастую вопрос исследователя о том, какие события происходили на этой территории в далеком прошлом (например, была ли здесь «ранняя война»), ставят информантов в тупик. Однако в ответ на вопрос о происхождении того или иного объекта сельского ландшафта наш собеседник может рассказать о том (в принципе историческом) событии, которое привело к его образованию. В этом смысле можно говорить, что привычная нам история — цепь следующих друг за другом фактов — даже в локальном ее варианте не знакома носителям традиции. То, что называют историческими преданиями, обычно является этиологическими рассказами, логика которых предполагает название объекта с последующим рассказом о его происхождении. Описания исторических событий, которые не привели к образованию ныне актуально наличествующих явлений (особо отмеченных локусов, топонимов, ритуальных практик, запретов и т.д.), достаточно редки.

Разумеется, влияние на современную крестьянскую культуру городской историографии нельзя не заметить. Однако особенно-сти этого процесса необходимо рассматривать в контексте динамических изменений, происходящих в фольклорной традиции.

«Фольклоризация» деревни и современное состояние традиции

Одной из перспектив для изучения изменений в традиционных культурных практиках, которая представляет, на мой взгляд, непосредственный интерес для антропологии, является анализ процесса «вторичной фольклоризации»¹. Здесь речь идет не столько об «импорте» из городской массовой культуры образов «зомби» или «пришельцев», сколько о пропаганде сформирова-

¹ На актуальность этого явления указал К.В. Чистов, который терминологически определил его как «обобщенные вторичные культурные формы» [Чистов 1986: 53–54].

рованного в академической и / или околоакадемической среде образа «русской народной традиции». Сейчас в деревне сложилась довольно странная, если не парадоксальная ситуация. В сельских школах детей учат колядовать, причем даже в тех районах, где эта практика не была распространена раньше. Популярная телепередача «Играй, гармонь!», нивелируя локальные особенности музицирования, участвует в формировании обобщенного образа традиционности.

В «воспитании» крестьян «участвуют» и фольклорно-этнографические экспедиции. И здесь дело не в непрофессионализме отдельных собирателей, сообщающих крестьянам, «как надо» делать что-либо. При любой беседе исследователя с информантом сам смысл задаваемых вопросов и круг затрагиваемых тем заставляет последнего рефлексировать по поводу тех практик, которые были ему знакомы, но не обсуждались (и не осознавались) как феномен *sui generis*.

Академические практики влияют на крестьянскую культуру и опосредованно — через литературу. В этом смысле интересен текст следующей беседы.

Инф.: Вот я газету читал в Белозерске весной. Так, значит, в Вологодской области русалок обнаружили. Там, за Вытегру — рыбаки нашли. Они, значит, идут лесом — по берегу. Попадают две девицы навстречу, обе голые. Волосы до самой земли, такие красивые. С рыбаками поздоровались, одна из русалок задает рыбакам загадку: «Полынь или ромашка?» Один говорит: «Полынь». И как раз угадал. Если б они сказали, что «ромашка», так они [русалки] сразу бросаются на людей, а как скажешь «полынь», они [от] этого человека сразу удаляются в сторону. Ну, значит, потом немножко посмотрели, а две русалки на деревьях качаются. Они любят на деревьях качаться. А потом русалка взяла да с берега нырнула в воду, да до чего быстро плывет — ужас! <...> А потом рыбаки-то домой пошли, а там поле, рожь засеяна. И там человек пять русалок, все голышом, бегают по полю. Ну, им что-то надо забавляться, вот он и бегают, на деревьях качаются.

Соб.: А когда они на деревьях качаются?

Инф.: Летом. Очень любят на деревьях качаться. Забираются на верхушку и начинают.

Соб.: А на каких деревьях?

Инф.: А они все стараются на лиственных, на березах молодых.

Она высокая, еще тонкая. Залезают на верхушку и начинают

(АПК СПбГУ Вологодская обл., Белозерский р-н, д. Поповка КВН, 1928 г.р., зап. 23.07.1997).

Кроме определенного параллелизма с фрагментами работ известных исследователей (см., напр.: [Максимов 1995: 328]), такие характеристики текста, как особый стиль «естественно-научного этнологического очерка» и компилятивная форма изложения, также отсылают слушателя (и читателя) подобного повествования к этнографическим описаниям поведения и внешнего вида персонажей народной демонологии¹.

Процесс «фольклоризации», т.е. импортирование в деревню сформировавшихся в «книжной» культуре представлений о специфичности крестьянской традиции, и связанное с ним переосмысление носителями культуры ряда практик как народных, т.е. особенных в своей традиционности, являются важными детерминантами функционирования современного фольклора. Впрочем, можно допустить, что подобные тенденции характеризовали весь период активной деятельности собирателей. Однако было бы неверным переоценивать степень «внешнего» влияния или видеть в нем фактор, определяющий специфику всего пространства культуры. И в этом смысле интересно посмотреть на то, как, испытывая устойчивое воздействие книжного знания, традиционная практика рассказывания исторических преданий сохраняет свои особенности в течение длительного времени.

¹ Ср.: [Максимов 1995: 326–330; Даль 1994: 54–56]. Вероятно, сюжет о выборе растений заимствован из книги Максимова. В этом смысле интересно, что в этнографическом описании данный сюжет изложен в виде поверья. В нашем случае рассказчик (или его непосредственный источник) использует повествовательную форму, характерную скорее для былички.

Типы влияния «городской» историографии на практики рассказывания преданий

Исторические предания, и ныне широко бытующие среди крестьянского населения России¹, демонстрируют высокую степень устойчивости в своей морфологии (образы-имена, сюжетики) и функциональной направленности (объяснение происхождения деталей ландшафта, местных топонимов и особенностей ритуальных практик). По-прежнему в одной локальной традиции сосуществуют различные, иногда конкурирующие представления о происхождении того или иного объекта (ср.: [Едемский 1908: 75]); по-прежнему мы сталкиваемся с внутренней противоречивостью, присущей некоторым рассказам (ср.: [Едемский 1905: 103]); по-прежнему рассказчики сопровождают истории скептическими комментариями, подвергая сомнению надежность своих источников².

Если рассматривать весь объем зафиксированных текстов интересующего нас типа (исключив беллетризованные и «фольклоризованные», т.е. текстологически не достоверные варианты³), можно убедиться в том, что взгляд на эволюцию практик рассказывания преданий по вектору от мифологичности к реалистичности (см., напр.: [Криничная 1991: 11]) или уверенность в постепенном исчезновении преданий в ходе развития науки и распространения научных знаний [Азбелев 1978: 31] пока не находят подтверждения. Так, в процессе проведения полевых исследований в Батецком районе Новгородской области

¹ Здесь речь идет о регионах с более или менее однородным (конфессионально и этнически) населением. Исторические нарративы анклавных (территориально или религиозно) групп в силу своей специфики требуют отдельного анализа.

² См. анализ проблемы сосуществования в одном социуме широкого диапазона мнений о достоверности прозаического несказочного нарратива: [Dégh, Vázsonyi 1976].

³ Ср. мнение К.В. Чистова: [Чистов 1974: 19]. Хотелось бы добавить: во многих случаях особенности переложений устных рассказов можно объяснить тем, что собиратели видели в преданиях историческое сообщение и проецировали на фольклорный текст структуры, созданные в рамках академической истории.

мы записали примерно такие же рассказы о древнем иноземном нашествии, что и собиратели второй половины XIX в. Современный материал подтверждает правоту М. Быстрова: «Что касается времени, когда насыпаны сопки, то все они и почти все кладбища относятся народом к “литовскому разорению”. Литве приписывают и разрушение нескольких церквей в Передольском приходе и в других местах Лужского уезда; ей приписывают постройку всех насыпей: говорят, что в сопках и кладбищах похоронены литовцы и русские, убитые в сражениях» [Быстров 1879: стлб. 238].

Приведу лишь несколько свидетельств, типичных для современной устной традиции региона, о котором писал Быстров. «Ну, литва — это, вот, захоронения <...>, по-моему, это вот там вот в деревне туда есть. Вот, в Красовицы... Там, вот, в лесу все таким камням забито, забито... Не знаю. Вот, говорят, у нас у кладбища здесь вдоль дороги... тоже... тоже от литвы захоронены, вот, перед самым кладбищем. Вот, направо тут сразу кладбище есть. Камнями забито. Такие, вот, как могилы сделаны, и камням все заворочено. Тоже, говорят, от литвы» (ЕУ-Батецк-99 № 1 НВЯ). «Говорили, что литва шла. Ну и вот там были эти сопочки у кладбища все небольшие, а там большущая была сопка» (ЕУ-Батецк-99 № 4 ВИЛ). «Литва проходила, вот. Это вот я слышал. Литва проходила. <...> Вот здесь, на этих горушках, вот на этих, вот тут горушки, там много находили этих, черепов. Это вот литва проходила» (ЕУ-Батецк-99 № 13 ВСЛ). «А литва ведь эта проходила — она ведь вот дошла досюда, вот тут были такие сопки, понимаешь, вот в Красовицах там есть это дело. Памятные такие места» (ЕУ-Батецк-99 № 40 ИСИ).

Устные рассказы, которые мы атрибутируем как исторические предания, широко представлены в материалах современных полевых исследований. Разумеется, влияние городской историографии на современные практики рассказывания о прошлом нельзя не заметить. С достаточной степенью осторожности можно выделить следующие типы подобного влияния.

В первом случае в традицию попадает новый термин (например, этноним), который входит в традиционную нарративную модель. Например, в д. Удовище Хвойнинского района Новго-

родской области был записан текст, где в роли древних иноземных врагов вместо обычной для этих мест *литвы* выступили монголы. С ними информанты соотнесли как возникновение погребальных памятников — жальников, так и распространенный мотив перенесения деревень, которое произошло в результате вражеского нашествия¹.

Представляется, что нам удалось установить причину возникновения подобного оригинального текста. В нашем случае это было влияние школьного образования. Учительница, долгие годы преподававшая в местной школе (с ней мы побеседовали через несколько дней после этого разговора, отметим, не местная уроженка), считала, что по тем районам, где мы работали, прошло монгольское нашествие: «Дак все вот говоря[т], что монголы шли. Нас монгольско... монголы... все завоеваньё, говорили, что монголы, монголы» (ЕУ-Хвойн-97, 12 САВ). Авторитет учительницы, по всеобщему убеждению — знатока прошлого, стал в данном случае фактором, определившим вытеснение одного термина другим. Интересно, что одна из жительниц деревни была даже уверена в том, что ее отец участвовал в какой-то дореволюционной монгольской войне.

Следующий тип влияния городской историографии (и, может быть, географии) заключается в переосмыслении носителями культуры традиционных терминов и сюжетов. Так, все та же *литва* попала в ряд прибалтийских народов (республик, государств), что определило возможность замены этого имени этнонимами «эстонцы» и «латыши».

Соб.: А откуда жальник появился?

Инф.: Было нашествие эстонцев...

Соб.: Эстонцев?

¹ *Соб.: А жальники здесь такие вот есть. Вот что Вы о них...*

Инф.: А, жальники. Дак откуда я знаю? Потому что жальники... вот здесь под низом, под горкой есть жальник. Это там, когда монгольская была война, тут было эти... поселенье такое — называлось Сименькино, и там эти самые... вот эти монголы уничтожали все деревни. Они сжигали все подряд. И вот здесь камни здоровые (ЕУ-Хвойн-97, № 6 БАИ).

Инф.: Да. Латышей и эстонцев. Вот. И там, значит, последний бой был. И поэтому там сделана была церков маленькая такая — теперь ее нет; деревянная... часовенка, и там было захороненье (ЕУ-Хвойн-97, № 17 ПАС; ср.: ЕУ-Хвойн-98, № 36 ПВП).

Вот другой пример переосмысления термина: информант начинает изложение несколько раз зафиксированного сюжета об убийстве *литвой* попа в Никулинской церкви (подробнее это предание будет рассмотрено в главе 2):

«Значит, вот. Во время, когда... Я дажы вот... Ну вот говорят: “Литва, литва, нашествие литв...” Вот ливонски рыца... Рыцарство-то ливонское, вот это было, — литовское! Ну Ливония-то — Литва и есть! Значит вот, у них было не... Почему они гнались за Русью, этого... это тоже непонятно» (ЕУ-Хвойн-97, № 33 НАН).

Посредством подобных рассуждений рассказчик не только соотносит известное ему предание с событиями национальной истории и апеллирует к широко распространенному образу «псов-рыцарей»¹, но и, пользуясь известной националистической мифологемой исторического противостояния русских и немцев, ставит события, произошедшие в селе Никулино, в ряд других².

¹ Ср. с записью разговора с уроженцем того же Любытинского района:

«Это, по-моему, если взять из истории, то был Ливонский орден, такой, это, как их называли раньше, псы-рыцари. Вот здесь от нас... Сколько это — километров пятнадцать, да двадцать, да — километов около тридцати. Там такая деревня Никулино была. Там была церковь. И вот в этой церкви они пришли» (ААГ Любытинский р-н, д. Окулово ЦМГ 1929 г.р., зап. 1998).

² Ср. замечание Вас. Смирнова [1921: 29]: «Под панями [в поволжских уездах] разумеют чаще всего в настоящее время, может быть, благодаря книге, польские и литовские шайки смутной эпохи». Ср. это замечание со свидетельством М.Б. Едемского [1908: 79]: «Один из любителей преданий о старине, крестьянин Вл.М. Попов, человек разви-

Этот тип влияния принципиально отличается от первого, более «поверхностного». Когда мы фиксируем простое заимствование нового для традиции термина, это далеко не всегда свидетельствует об изменении аксиологической системы, обуславливающей крестьянское восприятие прошлого (см. приведенный выше пример с упоминанием монголов). Если же рассказчик строит свое повествование таким образом, что «факт» локальной истории оказывается вписанным в широкую панораму событий общенациональной важности, можно говорить о том, что здесь историческое предание выступает в другой, в какой-то мере новой для себя функции. Через апелляцию к общему для всей страны опыту конструируется статус события и соответственно отношение рассказчика к нему.

В этом отношении показателен следующий риторический ход: предание о происхождении старого кладбища предваряется не пространственным ориентированием слушателей через указание на детали ландшафта, а развернутым описанием событий Смутного времени: «Ишла, самое, эта литва до царя, до царя Михаила Федоровича. Я позабыл, в каком году, а хорошо знал. Да, до царя Михаила Федоровича она ишла. (Это первый царь Романов — Михаил Федорович.) А смутное время было, и поляки в Москве уже были. Она шла при самозванки, а самозванка было три: первый — Гришка Отрепьев, потом еще два хулюгана было. Самое, вот, смутное время было на России. И вот она наше место тут и прошла» (ААГ Тверская обл., Торопецкий р-н, д. Скуратово КФГ, 1910 г.р., зап. 1996).

Наконец, третий тип рассматриваемого процесса выражается в попытках создать хронику событий, происходивших в данном регионе. В таких случаях исследователи сталкиваются со странными текстами, основанными на интерпретации местной легендарной традиции. Очень интересный пример подобного индивидуального историографического творчества зафиксировал в начале века М.Б. Едемский [1908: 77–78]. Информант Едемского

той и много читавший, панов называет прямо поляками». Попов объяснил это тем, что глаголы *пановать*, *распановаться*, означающие бесчинство, выходку, соединенную «с задором, чванством», отвечали бы «характеру поляков больше».

М.Д. Третьяков обладал «большим запасом всякого рода сведений из области местных преданий и сказаний, сложившихся у него в особого рода цельное историческое повествование» [Там же: 76]. Это повествование представляет собой попытку выйти из лабиринта сосуществующих в традиции мнений посредством выстраивания хронологической последовательности событий, а также посредством совмещения различных сюжетов и терминов в рассказе об одном событии.

Представляется, что здесь мы имеем дело не с одной из эволюционных ступеней перехода от предания к истории, а со своего рода «наивной историографией», с попыткой скомпилировать из преданий единое целое, беря за образец «книжное» знание, а вернее определенную дискурсивную практику. Исходя из того, что известные ему предания являются свидетельствами действительных событий, он попытался построить локальную историческую хронику.

Характерно, что Третьяков на протяжении своего рассказа ни разу не высказал так характерного для носителей традиционной культуры скепсиса по отношению к своим «источникам». Более того, по ходу рассказа ни разу не было упомянуто об этих источниках, что вообще характеризует риторику «наивных историографов». Традиционные ремарки «говорили», «я слышал» в тексте практически не встречаются. Из этого мы можем сделать вывод, что рассказчик стремился избежать того, чтобы его повествование имело форму слухов. Напротив, в рассказе имеются достаточно неожиданные ссылки на авторитет науки вообще или какой-нибудь книги в частности¹.

¹ Ср.:

Соб.: Откуда эта Карелия появилась? Тебе дедушка не рассказывал?

Инф.: Дедушка не рассказывал, а я сам читал: я книгу нашел, но потерял ее. Наша Карелия оттуда, с севера. Там было четыре национальности, но забываю, кто же они, кроме карел, — кажется, молдаване и калмыки какие-то. Забыл. Вот ведь забыл, забыл их. С севера мы. В литовское время или даже раньше литовского времени великая война была, значит, перевезли нас [Рягоев 1977: 255].

Исторический очерк Третьякова сопоставим с академической историографией не только ориентированностью на хронологию, пусть и относительную. Рассказчики исторических преданий обычно не соотносят себя с теми людьми, о действиях которых сообщают. При этом, повествуя, например, об иноземном нашествии, они четко дают понять, что захватчики (литва, шведы, татары, паны и т.п.) — чужие. На то, что противостоящая иноэтничному сторона является «нашей», указывается достаточно редко. Третьяков, напротив, подчеркивает, что «*наш* князь у Архангельского выкопал глаза», архангельские «пошли биться *к нам*», паны «ведь *наши* и правила *нашими*», демонстрируя своего рода локальный патриотизм.

Подобный интерес к *своему* прошлому рассматривается часто как необходимое условие для возникновения «активной исторической мысли» [Вейнберг 1993: 14]. Но что такое «свое прошлое»? Какова специфика понимания носителями той или иной культуры непрерывной социальности? Другими словами, относит ли себя рассказчик исторических преданий (или «наивный историограф») к тому же сообществу (разумеется, воображаемому), к которому он относит и своих героев?¹

В случае Третьякова ответ на последний вопрос будет положительным. В других же случаях разрешить эту проблему сложнее. Мне ситуация видится следующим образом. Значительное число рассказчиков остаются аксиологически нейтральными по отношению к событиям, которые они описывают, что позволяет нам говорить о невыеявленности ощущения социальной континуальности. Это выражается в том, что, описывая события далекого прошлого, рассказчики практически не соотносят себя с теми, о ком идет речь. Между литвой и ее жертвами, с одной стороны, и «нынешними» людьми, с другой, лежит граница, которая наиболее явно представлена мотивами геноцида (и возникновения старых могильников) и переноса деревень, сожженных интервентами.

Современные крестьяне редко видят в себе наследников *давнишних* жителей данной местности (см. главу 4). Ощущение со-

¹ Термин «воображаемое сообщество» для обозначения концепта «нация» предложил Б. Андерсон [Anderson 1983].

циально-генетической преемственности не выражается в исторических преданиях, но зато явно присутствует в воспоминаниях о недавнем прошлом. Впрочем, социальная континуальность иногда привносится в рассказ собирателем — членом воображаемого сообщества (нации, этноса, народа и т.п.), который и в своем собеседнике видит представителя социальной единицы такого же таксономического уровня¹. И в данном случае за этим допущением, часто имплицитным, стоит концепт исторической памяти народа, предполагающий непрерывность, т.е. социальная континуальность предполагает мнемоническую.

Часто, работая в поле, исследователь провоцирует собеседника на рефлексию, результатом которой становится констатация континуальности в привычной для самого исследователя форме. Здесь интересен традиционный «матричный» механизм этого рефлексирования, а именно соотнесение преданий с событиями более или менее недавнего прошлого (например, с событиями Великой Отечественной войны)².

Как я попытался показать, случай, зафиксированный М.Б. Едемским, является в определенной мере маргинальным (прежде всего в силу неопределенности функции подобного по-

¹ В структуре крестьянской идентичности преобладает (или преобладала до начала периода модернизации) тенденция относить себя в первую очередь к локальному сообществу (деревня, *куст* деревень и / или приход) [Wirtschaftfer 1990: 8–9]. Национальное самосознание и патриотизм крестьянства не являются чем-то изначально данным, а, напротив, формируются под влиянием «городской» культуры, как это показал на примере Франции Юджин Уэбер [Weber 1976]. О том, как это проявилось в изменении отношения крестьян к военной службе, см.: [Кормина 2000: 117–120].

² Достаточно типичный пример [разговор идет о происхождении жальника]:

Соб.: Захоронили саму литву или русских?

Инф.: Да конечно русских... А кака... а чего там литвы? У них, если бы захоронили, дак они домой потом бы увезли, зачем оны, раз забрали, эво куды забрались литва, дак шутовое дело, зачем, хто их тронет-то! Как немец дошел до Москвы, дак хто его трогал-то? Ясное дело. Наших давили-то (ЕУ-Хвойн-98, № 4 ДВА).

строения), но при этом не единственным. В процессе проведения полевых исследований иногда приходится сталкиваться со схожими практиками концептуализации и изложения. Попытки сконструировать локальную историю и даже проинтерпретировать археологические данные не являются новым веянием, характеризующим современное состояние культуры¹. Подобные тенденции прослеживаются как минимум с конца XIX в. «Наивные историописания», подобные третьяковскому, встречаются наряду с рассказами вполне традиционного типа.

Устойчивость морфологии и функции фольклорных нарративов почти не нарушается «распространением научных знаний», и одной из причин этого, возможно, является невыделенность исторических преданий, как и всей фольклорной несказочной прозы, из контекста повседневной коммуникации [Чистов 1964: 6]. Подобная инкорпорированность затрудняет осознание исторических преданий в качестве «фольклора» самими носителями культуры, что, как я попытался показать, обеспечивает нарративным практикам этого типа устойчивость к нивелированию.

Следует отметить, что в повседневной нарративной деятельности традиционные исторические предания и «наивные исто-

¹ В одном из интервью наш собеседник составил следующую классификацию местных археологических памятников: курганы — могилы воинов князя Игоря (рядом находится озеро Игорь), а жальники — крестьянские кладбища. Кроме этого, есть *литовские могилы*.

Инф.: Здесь литва шла.

Соб.: А от литвы что-нибудь осталось?

Инф.: Я бы тебе сказал бы, что осталось! Я сам эти могилы раскопал! Литовские...

Соб.: А где это — литовские могилы?

Инф.: Да в Анциферово много их. Там жальники есть... Не жальник, а как это?

Соб.: А что это [литовские могилы]? Война была с Литвой или что?

Инф.: Не-е. Это просто... племена.

Соб.: Они там жили?

Инф.: Так как... Князь Игорь здесь жил. Это просто они налетом. А князь Игорь просто... Да! Налеты были (ЕУ-Хвойн-98, № 3 KBM).

риографии» сосуществуют, практически не вступая в отношения конкуренции. Иногда два рассказчика, пытаясь репрезентировать два различных по характеру осмысления истории предания, не замечают того, что их нарративные стратегии значительно отличаются друг от друга: им кажется, они просто дополняют (но не поправляют) друг друга. Когда же одному из них приходится как-то позиционировать себя по отношению к рассказу другого, то решающую роль играет авторитет как рассказчика, так и источника информации, к которому он апеллирует.

В этом отношении характерен следующий фрагмент интервью. Сельский священник (человек, приехавший на приход издалека и интересующийся местными древностями), отвечая на вопрос о происхождении сельских святынь, предлагает «наивно историографическую» версию фольклорного сюжета о разрушенной захватчиками церкви и спрятанном колоколе. В какой-то момент инициативу у него перехватывает пожилая женщина, его прихожанка, которая, по всей видимости, считает себя экспертом, хорошо знающим суть происходивших событий. Священник не оспаривает авторитет рассказчицы, хотя она по-своему понимает характер древнего нашествия, а возможно и не замечает того, что его «рациональный» рассказ о древних войнах со шведами значительно отличается от фольклорной картины, близкой к описанию природных катаклизмов.

Священник: А предания... Ну это, так сказать... Так сложно рассказать что-либо сразу мгновенно. Ну, допустим в Меглицях. Там, так сказать, была церковь и часовня. И она исчезла, так сказать. Там есть ключ такой большой — жалыник называют его. Он сейчас тоже пропал. В этом жалынике была часовня. И вот ее, так сказать, когда была война со шведами, т.е. шведы, финны, так сказать, ливонские эти отряды доходили сюда с Александром... Александр Невский с ними воевал. Они здесь вот, видать, как-то проходили, каким образом, я так и не знаю. То есть вот как в народе говорят. И разрушили вот эту церковь. Сбросили в этот жалыник. Там якобы до сих пор где-то должен быть колокол... лежать до сих пор. Это с тех веков до сих пор помнят об этом! То есть предание идет, но никто не может этот колокол найти. Или это сказка красивая? Или что это?..

Пожилая прихожанка [вмешивается]: У них с собой забран. Они шли-то, батюшка, — литвой, называлось, литвой. Вот они шли вот под... Устрек, вот это каменя — литва называлась. Вот тогда они шли вот так все. И к нам сюда. Литвой они назывались. Литва! Это они не это... не республика и не название этой страны, а литва! Это, значит, очень много людей шло. Вот. Это называлось литва. Вот, литвой. И вот по какой... по какому оны месту шли, и за ними оставался только камни! Вот почему на [той] стороне все камни, камни, песок, камни, все камни-песок? Карьеры там... там. Вот они идут к нам, сюда. Так они шли. Это литва называлась! Я помню, бабушка говорила.

Священник: Это тоже бабушка...

Пожилая прихожанка: Все это литвой шли! А остановились они посередине, не доезжая Боровичей. Вот там они только остановились.

Прихожанка средних лет: Наверно, холмы вот эти, да, большие?

Пожилая прихожанка: Да. А холмы вот это... раненые... эти убитые захоронены. Вот у этой... у земской больницы, вот у старой больницы. Это все захоронены (ЕУ-Мошен-01 № 2).

Нельзя однозначно оценить важность для изучения крестьянской культуры таких фольклорных маргиналий, как «наивная историография». Подобные рассказы имеют разовый характер и зачастую представляют собой попытку говорить с исследователем (или односельчанами) «научным», «книжным» языком с целью презентовать себя определенным образом (так, по видимому, обстояло дело в только что приведенном фрагменте). Однако сравнение подобных нарративов с традиционными устными рассказами исторического содержания, более лаконичными, лишенными точной хронологической локализации событий и попыток соотнести последние с национальной историей, выявляет своеобразие механизма, конструирующего локальную историческую память.

Исторические предания и мифология ландшафта

Одной из основных особенностей функционирования исторических преданий, помимо их этиологического характера, является отчетливая тенденция рассказчиков к точной локализации событий, о которых идет речь. Тексты подобного типа не только отражают представления о системе пространственных объектов, особенно отмеченных как локусы ритуального тяготения и / или суеверного избегания. Такими рассказами эта система формируется. Современное состояние ландшафта и особенности расселения в регионе зачастую осмысляются в терминах событий, произошедших в «ранние» (или, по народному выражению, приведенному у В.И. Равдоникаса [1934: 49], «заблудущие») времена.

Помимо этого многие современные ритуальные практики, особенно те, которые осознаются носителями традиции в качестве специфически местных, тоже часто рассматриваются как результат каких-либо событий. Возникновение особых деревенских «заветных» (т.е. установленных по обету) праздников, учреждение культа почитания местных святынь описываются как реакция «ранних» людей на какие-либо экстраординарные события:

«Боровско все сгорело в Петров день. И вот тогда стали праздновать — это давно! — этот Петров день» (д. Боровское Хвойнинского района Новгородской области)¹.

Эти наблюдения позволяют нам говорить о том, что именно потребности современной культуры в структурировании пространства (и времени в случае с «заветными» праздниками), осмыслении и легитимизации особенностей тех или иных практик определяют специфику восприятия прошлого.

¹ Ср.: наблюдения Н.М. Теребихина: функция преданий состоит «не в сохранении исторической памяти» о каком-либо событии, «а в объяснении этиологии» возникновения ритуальной практики и ее особенностей [Теребихин 1993: 117].

Предания не только придают значения каким-либо объектам окружающего мира. В силу того что эти значения интернализируются, нарративы определенным образом обуславливают выбор когнитивных, нарративных и акциональных стратегий. Носителю традиции не обязательно помнить точное содержание услышанного им когда-либо рассказа. Он способен сконструировать свой «нарративный ответ» на основании той системы значений, которая ему знакома. Интернализованность социально организованного мира позволяет справляться с проблемами, возникающими при столкновении с относительно новыми ситуациями, будь то беседа с фольклористом или вновь возникающая ритуальная практика.

Необходимо отметить, что апелляция к минувшим событиям не является единственным способом определения значения каких-либо объектов и практик. В традиционной культуре существуют механизмы когнитивного структурирования реальности, альтернативные этиологии. В этом выражается то разнообразие практики концептуализации, которое часто не соответствует ожиданиям ученых, а также мнению самих носителей культуры. В полевых исследованиях нередко приходится сталкиваться с тем, что значительная часть информантов избегает обращения к прошлому как принципу описания объекта¹. Для многих носителей традиции объяснить, чем является какая-либо деталь ландшафта, значит рассказать о том, что принято делать в этом месте (например, как строится обряд почитания местной святыни) или что там с кем-либо произошло (рассказы о «чудах», видениях и т.п.).

Так, участники фольклорно-этнографической экспедиции Европейского университета в Санкт-Петербурге, работая в деревне Миголощи (Хвойнинский район Новгородской области), в непосредственной близости от которой находится могила мест-

¹ Соб.: *А по дороге туда есть жальник — что это такое?*

Инф.: *Не знаем мы. В детстве мы ходили туда, играли. Да и взрослые ходили, гуляли там в жальнике. А ничово не знаем, откуда он появился. И как он появился — ничово не знаем* (ЕУ-Хвойн-98, № 19 МАМ).

ночтимого святого Марка Пустынника¹, с некоторым удивлением обнаружили, что большая часть людей, принимающих активное участие в ритуалах почитания этой могилы, совершенно не интересуется самой личностью святого. Марк Пустынник воспринимается многими как название места, где кто-то похоронен и где находится колодец со святой водой². Рассказы о происхождении «святости» этого места оказываются как бы избыточными по отношению к описанию деталей ритуалистики и случаев чудесного излечения.

Конечно, нельзя говорить о том, что этиологических рассказов, связанных с этим локусом, вообще не существует. Однако они распространены в гораздо меньшей степени, чем можно было бы ожидать. Особенно интересно, что даже знатоки традиции, известные в деревне в этом своем качестве, демонстрируют низкую степень «информированности» о личности Марка. И это несмотря на то, что односельчане убеждены в их компетентности в этом вопросе.

Таким образом, рассказывание преданий, легенд и т.п. не является единственным способом придания значений тому или

¹ О Марке Пустыннике см.: [Модестов 1860]. Несколько народных рассказов о Марке Пустыннике недавно опубликованы [Панченко, Штырков 2001: 209–10 № 156–59; комм. 426–427].

² Соб.: *А что это за Марк такой?*

Инф.: *А там были два домика... жила там... батюшка. И монашеньки жили... и могилка там, этого... как священника... и вот к этой могилке мы ходим... Если заветишься, тоже на Марка ходят... здоровьица просят... помоги, Господи... Чего-нибудь заветишься... Полотенчики повесят там... могилка, а на могилке крестик стоит... полотенчиками обвешено...*

Соб.: *А чья могилка?*

Инф.: *Дак это там захоронен... как... священник или там это... Ведь они там жили, монашек там хоронили... А эта могилка, она уж сколько лет, незаметно... Там она и огорожена...* (ЕУ-Хвойн-98, № 2 СМА).

Любопытно, что активно циркулирующие среди местных жителей слухи о том, что тело Марка Пустынника давно вырыли кладонскатели, не приводят к снижению «святости» данного локуса в глазах его почитателей.

иному объекту. Средневековые могильники — локусы, практически всегда отмеченные традицией — для одних являются погребениями, оставшимися от «ранней» войны, для других — местами гуляний молодежи, для третьих — деревенскими святынями. Список мнений можно продолжить, и здесь важно, что он является закрытым для того или иного варианта традиции. Но все-таки это набор достаточно разнообразных вариантов.

То обстоятельство, что свидетельства разных информантов противоречат друг другу, имеет одной из своих причин различия в экзистенциальном опыте и аксиологической ориентированности рассказчика. Так, окрестные крестьяне по-разному интерпретируют происхождение жальника, расположенного у деревни Заделье (см. главу 4). Для одних это «ничья полоса», и здесь актуализируются представления о справедливости доколхозного землевладения: не свою полосу никто не мог трогать. Мнение, согласно которому жальник является участком, оставленным *по завету* (обету), основывается, с одной стороны, на близком знакомстве с практикой организации *заветных* святынь, с другой — на представлении о рациональности *раннего* землепользования. Для людей же, ориентированных на участие в церковных религиозных практиках, жальник является своеобразным эквивалентом храма, и они, высказывая такое мнение, исходят из того, что раньше культовых объектов было гораздо больше и у каждой деревни была своя святыня, куда ходили молиться, когда не было возможности дойти до церкви¹.

Здесь мы сталкиваемся со следующей проблемой, связанной с изучением природы коллективной памяти. Этиологические рассказы «исторического» содержания, выполняя ограниченный ряд функций в структурировании реальности, демонстрируют крайнее разнообразие в других аспектах, даже в тех случаях,

¹ Еще одна причина разнообразия преданий состоит в том, что, не будучи выделены из повседневной речи в качестве какого-либо узнаваемого жанра, они не провоцируют рассказчика или слушателя на редактирование повествования. Более того, многие предания пересказываются как слухи, а в этом случае любые критерии для оценки содержания полученного сообщения, кроме, пожалуй, здравого смысла, оказываются нерелевантными.

когда мы имеем дело с одним локальным вариантом традиции¹. Так, в том же Хвойнинском районе жители деревни Спасово совершенно по-разному представляют происхождение жальников. По мнению одного информанта, жальник — это место, где раньше была церковь. По мнению другого, там раньше жили *баре*. Некоторые убеждены, что это скотский могильник. Наиболее же часто жальники осмысляются как холмы, как-то связанные с *литвой*. При этом последняя может пониматься и как «народец», и как название «ранней войны». Соответственно, говоря о том, что здесь «литва шла», одни информанты имеют в виду «была война», другие — «здесь проходили какие-то войска».

Вообще термин *литва* довольно часто встречается в устных рассказах. С литвой соотносят найденные вне привычных мест захоронения кости, чудом уцелевшие во время нашествия церкви, возникновение пустошей (мотив деревень, после литвы отстроенных на новом месте) и, наконец, уже упоминавшееся возникновение жальников. Здесь интересно, что в большинстве случаев в рассказе каждого информанта литва выполняет только одну из перечисленных функций (хотя некоторые рассказчики стараются все «списать» на литву (ср. [Быстров 1879: стлб. 238]; в этих случаях враги-иноземцы играют роль своеобразных культурных героев [Панченко 1999: 526]). Таким образом, один термин имеет довольно широкое поле значений и к нему прибегают для обозначения (и объяснения) целого ряда явлений, которые актуально присутствуют в повседневных и ритуальных практиках.

Как я попытался показать выше на нескольких примерах, коллективная память в локальной традиции не выражается в циркулировании ряда одинаковых текстов, отражающих сходные представления о прошлом. Скорее можно говорить о наборе схем концептуализации и системе элементов, которые могут попадать в конкретные построения, производимые посредством таких схем. Традиция предоставляет своим носителям опреде-

¹ При этом анализ подобных текстов на макроуровне (например, в севернорусской традиции в целом) может выявить удивительное единообразие сюжетных ходов, характеристик героев и т.д.

ленный выбор. Например, чтобы как-либо отметить такой пространственный объект, как жальник, можно прибегнуть к актуализации одного из тех концептов, которые соотносятся с представлениями о «чужом». Этим концептом может быть оставленное либо разрушенное жилье или церковь, погребения «заложных» покойников, кладбища животных, оставленный по завету, т.е. отданный «миру священного», участок земли. Какой бы вариант ни был выбран при построении конкретного нарратива, функция этиологического рассказа — отдать определенный locus «миру чужого» — будет выполнена. Кроме того, важно, что один и тот же концепт может быть использован в разных ситуациях, круг которых, конечно, ограничен.

Принимая во внимание все вышесказанное, мы можем определить историческую память коллектива не как отражение в сознании носителей культуры исторических фактов, но как динамический процесс конструирования смыслов, придаваемых ныне существующим реалиям.

Глава 2

РАССКАЗЫ О НАКАЗАНИИ СВЯТОТАТЦЕВ: ФОЛЬКЛОРНЫЙ МОТИВ И НАРРАТИВНАЯ СХЕМА

Рассказы об ослеплении участников древнего вражеского нашествия, прежде всего *литвы*, достаточно широко распространены на северо-западе России. В некоторых регионах они доминируют в исторической легендарной традиции, вытесняя на задний план другие мотивы, соотносящиеся с темой *литовского разорения*. Записаны предания, основывающиеся на этом мотиве и за пределами указанного региона: в Карелии, Вологодской и Калужской областях, на Верхней Волге, Смоленщине и т.д. Однако бо́льшая часть рассказов, повествующих об ослеплении вражеского войска, зафиксирована собирателями на территории, соответствующей Тихвинскому и Боровичскому уездам Новгородской губернии (современные записи преданий, построенных на этом мотиве, приведены в приложении)¹.

Схема таких рассказов довольно проста и относительно маловариативна: *литва* проходит по какой-то местности — доходит до определенного пункта — [совершает какие-то кощунственные действия] — слепнет — [гибнет, иногда от своих рук / куда-то уходит] (в квадратных скобках указаны факультативные элементы повествования)². Иногда повествование включает указание на существование древних захоронений, где погребена *литва*. В последнем случае мы имеем дело с этиологи-

¹ Правда, обилие свидетельств объясняется не только распространённостью этого фольклорного сюжета в устной традиции данного региона, но и активностью собирательской деятельности.

² На единообразие сюжета подобных преданий применительно к карельской легендарной традиции указывал в конце прошлого века П. Митропольский [1894: 244].

ческими рассказами, объясняющими происхождение деталей местного ландшафта.

Проблема, на которой я хотел бы остановиться, связана с тем, что рассказы рассматриваемого типа нарушают логику традиционного сюжетообразования, характерную для историй о последствиях нарушения табу. Следовательно, кажется маловероятным, что такие предания могли возникнуть в традиционной культуре русского крестьянства без какого-либо внешнего влияния.

Симметричность преступления и воздаяния как условие сюжетообразования

Мотив ослепления как наказания за нарушения табу (в нашем случае — за кощунственные действия) широко распространен в фольклоре и литературе разных культур, что создает впечатление его универсальности. Однако универсальность распространения, понимаемая здесь как способность нарративной схемы самозарождаться в различных традициях без инокультурного влияния, не так уж очевидна. Так, для носителей устной традиции (здесь я имею в виду культуру восточных славян) «автоматической» связи между любым кощунством и постигающей святотатцев слепотой не существует. Ниже я попытаюсь это доказать, проанализировав два типа текстов: рассказы об ослеплении нарушителей эксплицитного или имплицитного табу и мемораты о наказании кощунников, покусившихся на тот или иной священный объект.

В фольклорной нарративной традиции мотив наказания слепотой хорошо известен, однако в большинстве историй подобного рода логика сюжетообразования обуславливается соотносительностью самого преступления со зрением, глазами. Вот характерный пример.

[Рассказ о местнотимом святом Симоне Волмском]
Старичок был. Ходил из лесу в лес. Носил две котомки: одну оставит, за другой пойдет. Ходил, походил, и мужики его убили и ослепили. На этом месте выросла березка кровавая, красная от

корня. Потом здесь часовенку поставили, а потом церковь. А Симона зашпиртовали, он излечивал всех, кто к нему ходил. А мужики те потом ослепли, они просили у Симона: «Батюшка Симон, открой нам глаза». Так он открыл¹.

Особенности этого предания во многом обусловлены влиянием церковной нарративной традиции, о чем свидетельствует мотив дарования утраченного зрения по молитве самого преступника — в народных рассказах слепота или не устраняется, или ликвидируется через восстановление преступником нарушенного его поступком status quo².

Здесь важно отметить, что рассказчик сообщает об избыточном для сюжета действии мужиков-убийц: они ослепляют убитого ими старичка-подвижника. Видимо, без указания на это действие постигшая преступников слепота не кажется повествователю естественной, и он прибегает к универсальной нарративной схеме — эквивалентности преступления и кары.

В другой истории слепнет нарушитель запрета молчать об увиденном.

Старец Герасим часто бывал за рекой Ветлугой, но никто не видел, как он переправляется туда. И все же один рыбак увидел, что старец Герасим шагает прямо по воде, едва касаясь ее ступнями. На следующий день рыбак сказал Герасиму: «А я видел, как ты ходил по воде». Старец ответил: «Если видел, мол-

¹ АПК СПбГУ Вологодская обл., Великоустюжский р-н, Опоцкий с/с, д. Опоки, Брехова Ольга Александровна 1915 г.р. Зап. 15.07.1983. Ср. текст предания, приведенного в местной газете «Советская мысль» за 20 июля 1999 года: «Тьма объяла в этот день убийц Симона. Они ослепли» (цит. по: [Говорова 2000: 39]).

² См., например, следующее свидетельство: «В народе особенно уважается икона св. Анастасии Римляныни (29-го октября), находящаяся в кладбищенской часовне. На месте кладбища, устроенного в начале 40-х годов, была в густом лесу небольшая часовня; к этому лесу крестьяне чувствуют особенное уважение и страх. Говорят, что одна девица собрала кору с березы около часовни для своей надобности; береза подсохла, а девица за оскорбление святыни лишилась зрения. Когда она на месте посохшей березы посадила другую, ее зрение поправилось, хоть и не совсем» [Историко-статистические... 1885: 487].

чи, а то совсем не будешь ничего видеть». Долго молчал рыбак, но, видимо, молчание тяготило его душу, и он рассказал о чуде своему сыну, спросив, будет ли кормить его сын, если он ослепнет. Как только он кончил рассказ, мрак застал его глаза, и он ослеп. И по сей день ходит слепой [Нижегородские легенды 1998: 19, № 46].

В этом рассказе также реализуется распространенная нарративная схема: слепнет тот, кто видел нечто запретное, не предназначенное для глаз простых смертных. Интересно, что табу на созерцание сакрального здесь заменено широко представленным в прозаическом фольклоре запретом рассказывать то, что видел человек при посещении чужого мира (описание обмираний, рассказы о заблудившихся в лесу и т.п.). Как мы видим, и в этом случае зрение, видение вводится в рассказ для обоснования последовавшего ослепления.

Возможен и другой способ реализации в нарративе связи между запретностью увиденного и ослеплением. Согласно легенде о святом Илье-сапожнике последний сам лишает себя зрения после того, как видит наготу женских ног во время снятия мерки с явившегося к нему в виде красавицы дьявола [Бурцев 1905 III: 26–27¹]. Очевидно, что здесь нужно говорить скорее об образце

¹ Сюжетная соотнесенность созерцания наготы и утраты зрения подтверждается на материале других повествовательных традиций. Так, в древнегреческом мифе старец Тиресий лишается зрения за то, что видел богиню Афину обнаженной, а в византийских агиографических сказаниях кладбищенский вор лишается глаз за то, что пытается снять последний хитон, т.е. фактически обнажить покойника. Приведу пример из жития святого Андрея Цареградского Христа Ради Юродивого. Гробовой тать собрался украсть одежды недавно умершей благочестивой девицы. Свершив задуманное, он не удовольствовался верхней одеждой, но снял хитон («помысл сказал ему: Сними хитон, он очень хорош!»), за что жестоко поплатился: «Вдруг мертвая девица, по велению Божию, поднявши руку свою, ударила вора по лицу, и тотчас ослепли глаза его». Затем покойница упрекнула ослепшего вора в том, что из-за его жадности она могла предстать перед Господом обнаженной [Избранные... 1908: 236–238].

Другой агиографический пример еще более показателен, он взят из «Жития и страдания святых преподобномучеников Галактиона и Епи-

подвижнической борьбы с искушением, чем о воздаянии за преступление, хотя в тексте поступок Ильи выглядит неким само-наказанием: «Так огорчился Илья этим, что, взяв шило, воткнул его себе в глаза»¹. И хотя этическая характеристика описываемых событий здесь диаметрально противоположна морали рассказа о старце Герасиме, причинно-следственный ряд остается прежним: один из героев лишается зрения вследствие того, что увидел не подлежащее лицемерию. Внутренняя логичность подобного сюжета заставляет видеть в нем некую универсальную нарративную схему, в которой мотивация способа наказания находится в самом тексте.

симвы»: «Когда бесстыдные слуги [мучителя монахини Еписимы] срывали с нее иноческие одежды и обнажили ее до власяницы, святая сказала мучителю: “Будь проклят, бесстыдный мучитель! С детства моего никто не видел наготы моей, а ты приказываешь обнажить меня при всех. Пусть же ослепнут ваши греховные очи, чтобы не видели вы моей девической наготы!” Лишь только сказала это святая, как князь и все окружавшие его ослепли, и каждый отыскивал стены и проводника, и не было никого, кто бы видел свет» [Жития святых 1998 III: 70–71; см. также Семион Метафраст 1969: 88–89].

¹ Очевидно, что этот рассказ можно считать своего рода «*exemplum*» — примером того, насколько последовательно соблюдается одна из заповедей Христовых (Мф. 5:28-29, 18:9; Мк. 9:47). Кроме того, в качестве возможного прототипа этой своеобразной народной легенды мог выступить эпизод из жития преподобной Матридии, где мы читаем о самоослеплении в следующей ситуации: святая становится предметом страсти со стороны некоего юноши: «“Я вижу очи твои настолько прекрасными, — сказал юноша, — что они прельщают меня”. Святая дева, услышав, что ее глаза прельщают столько людей, челноком, которым ткала полотно, тотчас же проколола себе глаза» [Жития святых 1998 III: 529].

Более ранний вариант этого рассказа, в котором героиня еще не имеет имени, представлен в ранневизантийском памятнике «Луг духовный» Иоанна Мосха [Луг духовный 1994: 46–47]. Сборник Мосха был известен в Древней Руси как «Синайский патерик», где данный рассказ приведен в слове 76 [Синайский патерик 1967: 114–116]. В католической традиции предание со схожим сюжетом относится к святой Люции [Валенцова 2000: 361–362].

Остановлюсь еще на одном виде рассказов, где описывается наказание, постигшее нарушителей недельных или календарных запретов. В подобных текстах также часто появляется мотив ослепления и / или повреждения глаз.

Када-та адна баба ни пачла матушку Пятницу и учла прядиво мыкать и вертеть. Прапряла она да абедна, вдруг сон на нее нашо — такой магучай сон! Уснула ана, вдруг атварилась дверь и входит, вишь, матушка Пятница в-очью всем, в белом щуцуне да сердитая такая! и шмых пряма к бабе, що пряла-та. Набрала в горсть кастрики с пола, какая атлятала-та ат мочек, и ну насыпать ей глаза, и ну насыпать! насыпала да и была такова: поминай как звали! Ничяго и ня молвила сярдешная. Та баба как проснулась, так и взывала благим матом ат глаз, и не ведая, ат чяго ани забалели. Другие сидя в ужасы и учили вапить: «ух ты акаянная! заслужила казнь лютую ат матушки Пятницы» — и сказали ей все, ще было. Та баба слушала и ну прасить: «матушка Пятница! взмилуйся мне, памилуй меня грешную: поставлю те свечку, и другу-недругу закажу абижать те, матушка!» И ще-ж ты думаешь? Ночью, вишь, апать прихадил а ана и выбила из глаз у той бабы кастру-та, и ана опять встала. Грех великай абижать матушку Пятницу — прядиво мыкать да прясць! [Афанасьев НРЛ: 84–85 № 13].

Этот рассказ был записан в Тамбовской губернии¹. В нем глаза нарушителя запрета упоминаются уже непосредственно в связи с наказанием. Таким образом, в самом нарративе нет дополнительной мотивировки для того, чтобы обосновать логическую обусловленность именно этого вида воздаяния. Но в ближайшем этнографическом контексте обнаружить его нетрудно. Так, по свидетельству Афанасьева, «по народному объясне-

¹ Вот другое свидетельство, записанное в той же губернии, касающееся запрета прясць по пятницам. «Этот же обычай строго соблюдается в течение всего года каждую неделю в день пятницы и накануне ее. Покровительницею каждой пятницы считается какая-то особенно чтимая “матушка Прасковья” (называемая так народом), которая своим непочетницам-бабам может засорить глаза куделью и намыкою от пряжи» [Бондаренко 1890: 120].

нию», по пятницам не прядут, чтобы не засорить кострикой матушке Пятнице глаза [Афанасьев 1990: 86]¹.

Важно отметить, что в обосновании подобных запретов функциональным аналогом образу Пятницы являются *родители*, «свои» покойники. Например: «Большим грехом почитается мыкать мычки и прясть пряжу в пятницу, чтобы не оскорбить усопших родителей, которым будто бы кострика или шелуха конопляная может засорить глаза» [Малыхин 1853: 215]. Здесь мы сталкиваемся с примером типологического схождения между персонажами мира сакрального и мира мертвых (подробнее о глазах и зрении мертвых см. в главе 3). Свидетельств подобной соотнесенности довольно много, но в данном случае важно, что мотивировку запретов на прядение, а также стирку, мытье в определенные дни, как и некоторых других запретов и предписаний, носители культуры связывают с опасностью повредить глаза, зрение представителей другого мира.

Таким образом, можно констатировать, что на более высоком уровне — уровне не конкретных текстов, а традиционной семантики — восприятие наказания слепотой / повреждением глаз нарушителям запретов также строится по универсальному принципу эквивалентности преступления и воздаяния.

По аналогичному принципу симметрии, когда нарративный ход (ослепление нарушителя запрета) определяется существованием в культуре в какой-то мере параллельных ему мотиваций запретов, строится нарратив, зафиксированный в Полесье. Женщина наказана за работу в праздник.

Перед другой Пречистой хóдить Чудо². Адна жэничина стала хату белить и аслеpla. Пречиста так сказала: «Не празнуйте мене, празнуйте маво Чуду» [Толстая 1995: 297].

Здесь характер наказания также соотносится с видом работы, которую выполняла нарушительница праздничного отдыха. В

¹ Ср. следующий запрет, зафиксированный во Владимирской области: «В пост грех семечки грызть — Богородице глаза заплуюешь» [Носова 1972: 77].

² День воспоминания чуда Архистратига Михаила, 6/19.IX.

регионе, где записан этот рассказ, распространен запрет на побелку стен в определенные дни (поминальные дни, пятницы и т.д.), мотивируемый опасностью этих действий для зрения/глаз умерших: «Подбілівати не можна, то покойниковы очі забелишь» [Толстой 1995: 191] (см. также [Толстая 1999: 3; Павлова 1985: 68; Лутовинова 1998: 112]).

Разумеется, существует ряд свидетельств, в которых святотатство наказывается ослеплением, и при этом ни в самом рассказе, ни в ближайшем этнографическом контексте тема зрения / видения не возникает. Один из таких рассказов приведен в примечании 2 на странице 54. Приведу другой пример.

В приходе особенно уважается часовня Николая Чудотворца при деревне Задейшине. В ней находится каменный крест, о котором рассказывают, что когда местный управляющий-инюверец приказал взять отсюда крест, разрубить его и бросить в ближайшее озеро, то сильно захворал и ослеп. Когда его убедили возвратить крест на прежнее место, то он выздоровел [Историко-статистические 1885: 181–182]; (см. также [Садовников 1884: 282, № 93]).

Как и в рассказе о лишенной зрения девице, здесь ослепление святотатца «автоматически» следует за кощунственными действиями. Очевидно, что эти два текста заметно отличаются как от выше рассмотренных рассказов, так и от преданий об ослеплении участников вражеского нашествия. Нарушители имплицитно существующего запрета, в отличие от святотатствующего врага, индивидуальны и, соответственно, несут индивидуальное наказание. В то же время специфика их преступления состоит в том, что они покушаются на конкретный сакральный объект — местную святыню.

Эти признаки позволяют поставить подобные рассказы в другой типологический ряд, а именно в ряд назидательных нарративов о каре, которая постигла местных святотатцев. Подобные свидетельства очень многочисленны и, что особенно важно, широко представлены в записях современных собирателей¹. По-

¹ Из последних работ, посвященных подобным рассказам, отмечу исследования В.Е. Добровольской [1997; 1999] и А.Б. Мороза [2000].

следнее свидетельствует не только об актуальности этой темы для современного сельского населения, но и о том, что такие материалы текстологически достоверны. В подобных текстах ослепление выступает как один из способов наказания людей, совершивших кощунственные действия, и при этом — если учитывать все имеющиеся в моем распоряжении записи — не самый распространенный.

Рассматривая рассказы указанного типа, необходимо помнить, что любое несчастье, произошедшее с человеком, совершившим какой-либо проступок, в нарративе, соотносящем это проступок и кару за него, будет рассмотрено как непосредственное следствие святотатства. Слепота как один из самых страшных недугов, означающий утрату дееспособности, может выступать в роли подобного воздаяния. Однако мотив ослепления в таких историях возникает достаточно редко. Чаще мы сталкиваемся с другими мотивами и нарративными схемами. Мотивы я понимаю как конкретные нарративные ходы (например, святотатца разбивает паралич), а нарративные схемы как принципы смыслопорождения (например, характер проступка обуславливает тип наказания).

Что касается нарративных схем, то я выделил две следующих: с преступником происходит то же, что он совершил со святыней; наказывается тот член, которым было совершено проступок. Обе они репрезентируют упомянутый выше принцип соотнесенности греха и кары за него. В ряде случаев рассказчики вольно или невольно указывают на некую симметричность наказания и проступка. Вот два примера.

Когда началась Советская власть, от стали ведь детей-то всех..., ну принуждают, что пионеры да этого... всех. И вот — один такой нашлся у нас, и он такой...осколатай (?) ходил в школу и стрелял Иисуса Христа [имеется в виду распятие]. Он весь был этот крест простреленный. И вот. И ему така судьба — значит, когда немцы пришли вот к нам в Волхов, в Волховстрой, и его послали эвакуировать народ в это, в Гостинополье. И доказали люди, что он коммунист, и над ним нарыгались, его расстреляли. Он похоронен в Волхове где-то. Их двое было. И вот говорят, что Бога нет! [Панченко 1997: 83].

В этом рассказе расстрел героя повествования соотнесен с типом его кошунственных действий: он стрелял — его расстреляли.

В другом тексте связь не столь отчетлива, но вполне вероятно, что в сознании рассказчика поступок действующего лица и его смерть определенным образом соотнесены: он *разрубил* — его *раздавило*.

Но однажды один культурник [работник клуба] разрубил икону пополам. Половинки составили, и трещина пропала, а культурника в тот же день раздавило поездом [Нижегородские легенды 1998: 31, № 98].

Особенно ярко выражена специфика этой схемы в рассказах о покушении на сельскую святыню, обладающую в сознании носителей культуры антропоморфными характеристиками. В качестве такого сакрального объекта часто выступают почитаемые каменные кресты¹.

Значит, вот туда на хутор <...> было поле, и на этом поле был камень. Вот у этого камня были, так как бы сказать, типа как голова, вот вроде бы уши или вот что-то такое было. <...> И один мужчина, один старичок из деревни, значит, привез этот камень вот в Крючково, в эту деревню. Привез — и в эту самую, в каменку, в баню. <...> И отколол одно это вот как бы ухо, когда ставил. И ему приснился сон, что поставь это камень на место, где его взял. <...> И вот у его заболело ухо, у него это ухо отвалилось [Панченко 1998: 125].

Другой тип нарративной схемы характеризуется тем, что в рассказе наказание заключается в поражении рук или ног свято-татца, т.е. непосредственно тех членов, которыми было совершено злодеяние².

¹ Об антропоморфизации каменных крестов в крестьянской культуре см. подробнее: [Панченко 1998: 186–202].

² Ср. с юридическим пенитенциарным принципом «талион»: преступнику урезается та часть тела, которым совершено преступление, например язык при богохульстве [Анисимов 1999: 500–501]. Вообще

Так вот, у меня свой отец, мама рассказывала, мой, мой, мой родный отец, он тоже ведь не веровал, он был тоже как коммунист, вот все — не веровал Богу. Она в этот дом — у нас дом-то ещо раньше был на д... на деревне старой-то, первый-то дом; а он когда сделал этот дом, она не вошла сюда, в этот дом. «Мне, — говорит, — надо икону, в первую очередь икону». Моя-то мать-то, она... <...> «Я, — говорит, — без иконы не пойду туда». А он разозлился, он даже, говорит, растоптал, говорит, ногами ту икону. И он, го... и он стал, говорит, мучиться, мучиться, ногам[и], ногам, ногам, ногам. Так, говорит, и с ногам. Даже мне-то было приснивши во снах, что как, как он умерши, и я вижу его на... во снах. «Нинушка! Как у меня, — говорит, — ноги-то болят!» Это мне во снах приснилось [ТФА 1996, № 20]¹.

В этом рассказе информант указывает не только на прижизненное воздаяние за святотатство, но и на посмертные муки покусившегося на икону².

говоря, чаще этим термином обозначается наказание, осуществляемое согласно другому принципу симметрии: «око за око», т.е. «то, что ты сделал другому, будет сделано по отношению к тебе».

¹ Интересную параллель с повествовательной симметрией, встречающейся в подобных рассказах, составляют традиционные мотивировки некоторых запретов. Так, на востоке Новгородской области одним из самых популярных видов гаданья является *слушанье на крестах* (на перекрестках). Это достаточно сложная процедура, выполнение которой определено рядом правил. Одно из них заключается в том, что гадающему запрещено выходить из очерченного круга, пока процедура гадания не будет завершена. Мотивировка запрета: к нарушителю правило придут черти и «плетьми уши оборвут» (ПДА д. Михеево, Мошенской район Новгородской обл. 10.07.1999). Таким образом, тот, кто неправильно *слушал*, может лишиться ушей. Ср. распространенное предостережение в адрес детей: «Не будешь слушаться — Боженька уши отрежет».

² Интересно, что подобный ход достаточно редок — мучения грешников на том свете составляют предмет рассказов другой тематики, а именно т.н. *обмираний*. Здесь описание сна типологически близко другим описаниям/толкованиям снов, в которых покойники жалуются на неудобную обувь как на причину болей в ногах и т.п. О жанровой спе-

Вот другой пример, где внутритекстовой связи между преступлением и наказанием нет, но его нетрудно восстановить.

Соб.: А вот говорят <...> у тех, кто берет что-нибудь из церкви или брали, вот когда церкви закрывали, с ними там случается всякое такое недоброе.

Инф.: Вот я знаю, что... Моя... моя сестра замуж вышла, так... ее мужа... тетка будет. Вот все говорили, что он с церкви скинул крест. Вот в Устреки. Скинул крест и потом... потом... у его руки отняв... отнявши была... А жена была беременная. Дурачка родила. Вот. Вот так все и говорили, что это Бог наказал его (ЕУ-Хвойн-99, № 20 ЛКГ).

В приведенном рассказе не только отнятие рук, но и другая беда, постигшая семью преступника, объясняется как Божье наказание за святотатство. Здесь мы сталкиваемся с ситуацией, о которой я говорил несколько выше (она особенно характерна для меморатов): вообще, в любом факте биографии, оцениваемом рассказчиком в качестве несчастья, может быть увидено воздаяние за предшествовавшее святотатство. Очевидно, что список наказаний оказывается очень широким и в принципе открытым. У кощунника может умереть кто-то из близких или скотина, сгореть дом, он может сойти с ума, или просто «заболеть», или «всю жизнь мучаться». Может он и ослепнуть.

Однако наиболее характерны для подобных рассказов мотивы, в которых кара заключается в повреждении моторики, т.е. в утрате святотатцем способности передвигаться («скрючило», «лежал, не ворочался», «парализовало»), и / или его скорой безвременной кончине¹. В приведенном ниже рассказе речь идет о наказании коммуниста, покусившегося на местную святыню — столбик с иконой, поставленный около полевого колодца (распространенный в этом регионе вид обетной практики).

цифике рассказов о снах, в которых сновидцу приходит покойник, см. подробнее: [Кормина 1998].

¹ Для стороннего наблюдателя описанная смерть может не показаться ни скорой, ни преждевременной (например, некоторые рассказчики относят смерть героев повествования ко времени войны и даже позже), но для самих нарраторов эти характеристики кончины очевидны.

Ну, собрались вот так же сидеть мушшины. Ладно. А один такой — ведь раньше была партия, робята, — а один такой партийный был человек. Он жил в Боровичах, а потом переехал в Гривы. Он уроженец-то гривской. Потом приехал в Гриву с женой. У них один был парень. Володей звали. Ну, там че-то заговорили. А он и говорит: «О! Да этот вот Бог... Сейчас пойду, [в]от, изомну все эту иконку, и х вам сюда принесу эту иконку». Кто его поспорил, а кто и подначил: «Да слабо тебе». Ванькой звали этого. Здоровый мушшина был такой, красавец. Ну а кто говорит: «Ванька, зачем они тебе. Не тобой поставлена — не тебе и брать». — «О! Да куды! Это что это такое! Погодите, принесу!» Правильно. Пошел, эту иконку снял, размял ногам и сюды же принес, на это место, где мушшины сидели. Ладно. Проходит воскресенье. Проходит другое. На третье этот Ванька приходит-то на этот луг. И ево парализовало. Сидел он на этом лугу, и ево парализовало. Парализовало ево. Жена и еще там мушшины привезли в Ленинград лечить. Он там и помер. Там его и схоронили. Вот из-за этой иконки. Вот это я знаю. Я уж была тут (ЕУ-Хвойн-97; № 28 БЕТ).

В этом меморате паралич, постигший святотатца, предваряет его кончину, являясь знаком скорой смерти. Принцип синекдохи, согласно которому явление означает через один из его атрибутов, становится здесь сюжетообразующим приемом.

В другом рассказе герой также постепенно, поэтапно приобретает атрибуты инобытийности — постепенно «коченеет», утрачивает признаки живого¹.

¹ Соотнесенность паралича и окаменения эксплицируется в следующем свидетельстве: «В Маркове, где церковь, в икону кто-то выстрелил, и он окаменел, парализовало его. В войну это было» [Черепанова 1996: 108, № 412]. Здесь необходимо отметить, что в легендарной традиции Северной Карелии распространен мотив окаменения врагов-иноземцев в рассказах о прекращении вражеского нашествия и / или о наказании за святотатство (кошунственную похвальбу). Н.А. Криничная видит в существовании этого мотива результат взаимодействия северорусской, карельской и саамской нарративных традиций [Криничная 1979].

[Речь идет о местнопочитаемой иконе]

Это Тихвинска Божья Матерь. Хорошая иконочка, с церкви, дак долго стояла. Ох! Лена Яциха — пришел какой-то... ну, с икон собирали эти [обрыв записи]... да — «Сведи меня в часовенку — ще деньги-то были не эти, дорогие — я те десять рублей дам». Э-эх, мы и поклянули ию, Господь и повидывовал [т.е. наказал]. Расповидывавал, что ковыляла кое-как. А второй раз — не говорила, и ничто [т.е. онемела]. Вот так [ТФА 1994, № 2].

Существуют рассказы, в которых сюжет постепенного приближения к смерти реализуются через иные нарративные элементы¹. Однако мотивы, тем или иным образом соотносящиеся с концептом «застывания», имеют такую убедительность для рассказчиков, а повреждение моторики настолько тесно соотносится с идеей наказания за кощунство, что паралич иногда превращается в «родовое проклятье» для всей семьи святотатца.

А у нас в Устреке тоже. Открыли церкву... и — старушка. Уже ны... давно уж, семисят лет ей. Пошла она первая плясать. В гармошку заиграли в клубе, и пошла она плясать. Утром не стала... на ноги. И... ию параличом разбило. Разбило сына, разбило дочку, разбило вторую, разбило третью. Только один сын оставши. Вот так (ЕУ-Хвойн-99, № 32 ДОМ).

Итак, мотив ослепления деревенского святотатца в рассказах об осквернении святынь является лишь одним из возможных повествовательных ходов, который значительно уступает по своей распространенности некоторым другим. О вписанности этого мотива в типологический контекст всего слоя меморатов, повествующих о Божественной каре, постигшей кощунников, свидетельствует его рядопоставленность в повествовании с другими вариантами наказания. Так, за уже упоминавшейся историей об ослеплении девицы, снявшей кору с березы в священной роще, в тексте свидетельства приводится рассказ о мужике,

¹ «Макаров Саша, который учителем работал, иконы-то жег. Он потом быстро спился, стал нищим, даже, вроде, помешался. Болел, а потом умер» [Нижегородские легенды 1998: 23, № 61].

который тайком срубил в этой же роще дерево. «На утро его скорчило», и он «вскоре умер» [Историко-статистические... 1885: 487]. Существуют и более современные записи рассказов, в которых слепота рядопологается с другими видами наказания.

Учитывая вышесказанное, можно сделать следующие выводы: мотив чудесного ослепления нарушителя эксплицитного или имплицитного запрета реализуется в повествовании в рамках нарративной схемы, в которой преступление так или иначе симметрично наказанию; в тех же случаях — и это касается в первую очередь меморатов о святотатстве — когда принцип эквивалентности не выявляется, этот мотив входит в типологический ряд других сюжетных ходов, не занимая при этом какого-либо особого места.

Святотатство в исторических преданиях и меморатах: опыт сопоставительного анализа

Обращаясь к преданиям об ослеплении *литвы*, нужно отметить, что, за одним исключением, о котором речь пойдет ниже, не удастся обнаружить текстов, где бы был реализован нарративный принцип эквивалентности. Другими словами, что бы ни делали легендарные враги, каких-либо упоминаний, относящих слушателей к семантическому полю концептов глаз / зрения / видения, не возникает до момента ослепления. Приведу фрагмент интервью, который можно считать типичным.

Инф.: Это раньше говорили, что литва ходила, кака-то, литва. Дак вот нашу церкву разорила, а до Микулина дошла, вошла в церкву, юю и ослепили. Вот Микулино, озеро, там купатца, кто болел, дак заветный праздник, Илья этот, и там купались.

Соб.: Какой заветный?

Инф.: В Илью ту... Это нет! Илья... Еще-то как? Успенья. В Успенью мы ездили на Микулино, это заветной праздник был. Вот ежели у меня ребенок болел, неси туды как подарок — либо полотенцо... Там выкупаешь его, ездили туды к обедни. Вот эта литва дошла, вишь, до тых церков, и ослепило юю.

Соб.: А что ее ослепило?

Инф.: От глаза ослепило, [потому] что она бы все церкви разорила! Это так бандиты раньше, это при барском времени. Вот это вот. Это при этом было (ТФА д. Филиппково ГНН 1908 г.р., зап. 1996)¹.

Типичным этот рассказ делают следующие его характеристики:

- опущение одного из элементов нарративной схемы: информант не сообщает о дальнейшей участи ослепленной *литвы*;
- факультативность элемента святотатства: для того чтобы рассказчик сообщил о причине наказания *литвы*, собиратель должен был задать дополнительный вопрос²;
- точная территориальная локализация событий;
- включенность предания в рассказ о паломничестве к местной святыне.

При этом никаких намеков на зрение святотатцев или их жертв до момента ослепления не наблюдается. *Литва* просто входит в церковь и там слепнет.

Для сравнения приведу развернутый вариант никулинской легенды.

Вот кончилась в Никулине литовская битва... резня. И вот эта часовенка (не знаю, восстановили ли ее), и там поповские ризы. Я ходила в Никулино. В этой часовенке Богу молились. Ризы сохранились и сейчас. Они ворвались в церковь и во время службы попа зарезали. И они все ослепли и друг друга перерезали. И вот эти ризы сейчас в Витославицах. Народ сохранил эти ризы (ТФА д. Верхняя Лука ПАС 1920 г.р., зап. 04.07.1996).

¹ Далее это предание будет именоваться «никулинской легендой».

² Более распространенный вариант никулинской легенды подразумевает убийство *литвой* священника, а данный информант, как показывает другой фрагмент интервью, считает ближайший жальник местом разоренной *литвой* церкви и объясняет кару, постигшую врага, исходя из лучше знакомого ему предания. Интересно также, что рассказчик предпочел ответить на вопрос «для чего?», а не на тот, который ему был задан — «за что?».

Здесь также не прослеживается внутритекстовая обусловленность вида наказания.

Теперь обратимся к упомянутому выше исключению. Это своеобразное предание было записано среди тихвинских карел-старообрядцев. Вот фрагмент из развернутого повествования (здесь приводится перевод с карельского языка).

При этом я слышал, что как будто она, литва, шла оттуда сюда, через нас на Озереве, туда на Озереве, к речке пробирались, вроде бы в сторону Озереве. Дошла она до поля Пуаричиа, и как будто те, которые шли, применили какие-то газы [gazat], чтобы наших всех окончательно ослепить [slependia]. Ветер повернул в обратную сторону, а по ветру и газы: она, литва, и ослепла. И пришлось им отступить. И на этом как будто их поход и кончился, на Озеревском поля. Это я уловил из рассказов стариков [Рягоев 1978: 250].

Очевидно, что перед нами пример рационализации традиционного мотива. Вероятно, газовая атака в этом рассказе появилась в результате переосмысления образа опускающейся на врага тьмы¹. Воспринятый таким образом мотив попал в поле других значений; действия легендарной *литвы* соотносятся с описанием «исторических» войн, и здесь толчком к реализации в нарративе принципа эквивалентности становится риторика пат-

¹ Возможны и другие варианты подобного переосмысления. На *литву* опускается туман («И вот на сопках на этих такой пал туман, что друг друга не видно было, и вот они друг друга перерезали» (Северные предания 1978: 83, № 106). Мошка выедаёт ей глаза («Дошли лишь до Тихвина, и там, что ли, напала мошка. Там стали Богу молиться, просить Бога, напала мошка и ослепила эту литву. И тут, вишь, она и кончилась» (ТФА, 1996, №8). Или просто — «А вот пало на глаза».

Иногда мотив опустившейся тьмы, широко распространенный в церковной литературе, адаптируется в народную традицию в неожиданных формах: «Давно было, уж не помню когда. Наших били. Тогда Пресвятая Богородица с покровом со своим вышла, а уж наши шли — гиблое дело. Она вышла с покровом-то, все и затемнело, и война сразу кончилась. Вот так она всех спасла» [Нижегородские легенды 1998: 52, № 195].

риотического осмысления закономерностей исторических явлений: *литву* постигает судьба, которую они готовили «нашим».

Что-то более определенное об этом нарративе сказать трудно из-за недоступности большей части материала и соответственно невозможности контекстуализировать данный рассказ. Повторю: пока это единственный случай, когда мы имеем дело с дополнительной внутритекстовой мотивацией слепоты, постигшей участников вражеского нашествия.

Если же мы обратимся к сравнению исторических преданий, в которых представлен мотив чудесного ослепления врага, с меморатами о наказании местных святотатцев, то выявится ряд различий между этими двумя типами рассказов. Первое и наиболее очевидное заключается в разной темпоральной приуроченности описываемых событий: если литовское разорение относится рассказчиками в неопределенно удаленное от наших дней прошлое¹, то в меморатах о деревенских кощунниках действия разворачиваются во временной период, совпадающий с жизнью тех людей, которые, по мнению нарраторов, были непосредственными свидетелями произошедшего.

Второе различие касается численности героев повествования. Деревенские святотатцы в том, что касается постигшего их воздаяния, принципиально индивидуальны («Ну вот хто там [на открытии клуба в здании церкви] веселился, хто плясал... у кого ноги от... хто ослеп, у кого — рука, у кого — нога, вот так. В общем, все они умерши, эти люди уже» (ЕУ-Хвойн-99, № 22, ВНИ). Т.е. Бог карает всех, но каждого индивидуально. Словом же *литва* в большинстве случаев рассказчики обозначают все нашествие: «Началась откуда война-то, я ить не знаю, родимой. А потом оны и стали слепнуть, слепнуть, и от война-то и кончилась» (ЕУ-Хвойн-99, № 31 ААТ)².

¹ Впрочем, см. уникальное, но интересное свидетельство, уже упоминавшееся во введении: «Тогда литва шла, дак я еще маленькой была» (ЕУ-Хвойн-97, № 7, ЕМ 1917 г.р.).

² Слово *литва* является собирательным существительным, морфологически соотносящимся со словами *мордва* и *татарва*. Свое собирательное значение оно сохраняет и тогда, когда выступает в роли прозвища для жителей той или иной деревни (группы деревень): «Литва

Очевидно различие и еще в одном отношении. Местные свя-
тотатцы являются односельчанами, часто соседями рассказчи-
ков. Даже в тех случаях, когда это приезжие из города (района),
они осознаются как в каком-то отношении свои, пусть они и со-
вершают безумные, кощунственные поступки. Образ *литвы* со-
вершенно другой. Чужое войско, часто неизвестно откуда взяв-
шееся, имеет признаки инобытийности. *Литва* может быть кар-
ликами¹ или гигантами, как и все *ранние люди*². *Литве* очень
часто приписывается полное истребление населения³ и другие
изуверства⁴. Более редкой, но регулярно появляющейся в кре-

здесь, видишь ли, шла, воевали с литвой. <...> Нашу деревню и нас
“О! Литва идет” называли после них» (ЕУ-Хвойн-97, № 4
ЕЕУ(д. Долбеники).

Вот другое свидетельство: «А [деревню] Долбеники все звали лит-
вой. <...> Мужик долбеницкой убил литовца сам топором аль чем-то,
так с тех пор все литвой звали Долбеники» (ЕУ-Хвойн-97, № 5 ЕПА).
«Литвой звали долбеницких и вороницких. А ерзовские — эти карелы.
Они всегда воевали» (ЕУ-Хвойн-97, № 8 ВАА) Об «этнических» клич-
ках подобного рода см.: [Рыко 2001].

¹ Соб.: *А что за литва такая?*

Инф.: *А это народ был злой. Маленькой, говорят, такой народ
был. Он злой был. Маленькой народ да маленькие люди.*

Соб.: *А откуда они взялись?*

Инф.: *А Бог его знает, откуда они такие появивши* (ЕУ-Хвойн-98,
№ 6 ИКС).

² *Там тоже это литва — все люди. Вот когда пахали люди-то...
вот у нас жальники-то пацут, дак много косяя человечье! Мужики-
то ранние, знаешь! Теперь таких нет! Косье-то вот тако! [показыва-
ет руками величину костей]. Человечье! Крупное все!* (ЕУ-Хвойн-99,
№ 31 ААТ).

³ Рассказы о геноциде, учиненном *литвой*, после которого никого не
оставалось в живых, достаточно многочисленны. Вот один пример,
интересный тем, что информант для выражения идеи тотального унич-
тожения прибегает к образу косябы: «Литва — война, это бывает. <...>
Все проходила; все скашивали, как говорится, как косой скашивали
всю, весь народ» (ТФА, 1996, № 12).

⁴ *Литва была, нашествие или как там, наступала же она давно
там, как в древности говорили, старики рассказывали. И всю нашу
окрестность прошла; сожгла, как и теперь немецкая война. Все про-*

стьянских рассказах характеристикой легендарного иноземного врага является инфантицид («Вот баба Лушка говорила: “Кол заострять, в землю забьють, ребенка на этот кол наторнуть и пошли дальше”» ААГ, 96081333¹) и / или инфантофагия («Слышал я так, что — “литва, литва”. Ну они там этих... кого там... ребятишек маленьких забирали, кого там... варили» (ЕУ-Хвойн-97, № 3 МЕК))². Среди описанных признаков, маркирующих антисоциальный статус *литвы*, кощунственные действия становятся ее сущностной характеристикой. Таким образом, святотатство *литвы* определяется самим ее образом, сложившимся в фольклорной традиции.

шла; у людей, у женщин даже головы отрубала да на рожон ставила, на изгородь головы женщин. Литва, литва называется. Все деревни были разорены...[Рягоев 1979: 238].

¹ Широко распространены рассказы о том, что *литва* давила детей лавками: «А литва шла — вот она дошла до этого колодца в Дерягине, ну, людей, мол, сажали, вот ребятишек, за лавки, давили, все» (ЕУ-Мошен-01, № 36 ТИМ; см. также ЕУ-Хвойн-98, № 18 ИЕИ; ААГ 98085356 Боровичский р-н, д. Удино; 98086505 Хвойнинский р-н, д. Новинка; 98086726 Мошенской р-н, д. Козлово).

Приведу еще один пример, который апеллирует к авторитету «Книги книг»:

Инф.: Это говорят, что литва шла, дак хоронили здесь. От... от такие токо речи я слыхала. А мы не знаем, это все в Библии сказано.

Соб.: Про литву в Библии сказано?

Инф.: Это в Библии. Там все показано, и все нарисовано. <...>

Соб.: Понятно. А что там про литву эту сказано?

Инф.: Дак а так сказано, что шли литва и от... вот ребятишек наставят. Скамелькой этих ребятишек давили и голову отрезали. И там, в Библии, все нарисовано (98086355 Любытинский р-н, д. Сивцево). Причины популярности данного мотива не совсем ясны и заслуживают отдельного исследования.

² Ср. предания о *литве*, «которая маленьких ребяток тискала за лавки и жарила на сковородах» [Зеленин 1916: 1154, Великолукский уезд Псковской губернии]. О каннибализме как признаке, который выражает инобытийную природу народов, его практикующих, см. подробнее: [Богданов 1999: 199–200].

Последнее наблюдение подводит нас к следующему критерию для различения рассказов о «старых» и «новых» святотатцах, а именно к проблеме интенции нарратора. Мемораты о наказании деревенских святотатцев практически всегда пронизаны морализаторским пафосом, выражающимся в риторических формулах: «Как же Бога нет?!», «Не тронь боженек (иконы)!», «Нельзя! Вот есь Бог! Есь!». Если Бог не наказывает кощунника, то подобный рассказ не может состояться¹.

Эти нарративы, если использовать терминологию Е.В. Кулешова, выполняют регулирующую функцию [Кулешов 1998: 495], изображая последствия антиповедения. Принципиально важно то, что в роли святотатцев выступают конкретные, часто знакомые рассказчику и части аудитории люди. Подобные рассказы направлены на регуляцию повседневных практик общения с миром сакрального. Описываемые в таких текстах события вызывают у рассказчиков живую эмоциональную реакцию и не только праведный гнев, но и ужас.

В этом отношении предания о литовском разорении обладают совершенно иными характеристиками. Достаточно аморфный образ иноземного врага не соотносится рассказчиками с повседневными реалиями сельской жизни. Если рассказ о «новых» святотатцах необходимо предполагает возмездие за совершенное, то в преданиях о *литве* за кощунственными действиями далеко не всегда следует наказание свыше. Как уже указывалось, святотатство *литвы* является, как и другие действия, которые она совершает, признаком ее иноприродности, т.е. того, что в этом образе присутствует а priori. Особенно часто активность *литвы* проявляется в сбрасывании колоколов с церкви и часовен².

¹ Установка на эсхатологичность, которая, видимо, была присуща рассказам о разрушении и закрытии церквей в 1930-е годы, в современных рассказах о святотатцах (как и в свидетельствах прошлого века) проявляется достаточно редко.

² Вообще мотив утонувших / утопленных (как вариант — зарытых) колоколов, а также близкий мотив, часто примыкающий к первому, — звона, раздающегося из-под воды (земли), распространен повсеместно и соотносится рассказчиками с самыми разными событиями [Смирнов 1923].

Инф.: Это было разоренье [в] ли... литовское время, литва шла когда. <...> Это мне мать говорила.

Соб.: А что говорили про литву?

Инф.: Ну они тут разоряли церкви, купола сбрасывали¹. Вот в Еросихе, там часовня была. Там колокол сброшен в это... в озеро. Вот не знаю, в которое место, это я не знаю. <...> А здесь это точно было. Это мне мать говорила (ЕУ-Хвойн-97, № 3 ИФВ).

Еще чаще *литва* разрушает церкви: «Эта церква [в Молодильно] была оставши от литвы. А то все было, все церкви развалены были. Разбиты, развалены, а эта церква была оставши» (ЕУ-Хвойн-98, № 8 МИЗ).

Очевидно, что в этих рассказах, описывающих преступления *литвы*, моралистическая интенция ослаблена, и хотя в подобных преданиях конструируется идеальная модель антиповедения, к поступкам иноземного врага не применимы повседневные этические критерии. Регулятивная функция здесь отступает на второй план, уступая место этиологии, объясняющей происхождение ныне существующих явлений. Опущенные *литвой* в озеро (колодец, реку, болото) колокола звонят, и этот звон можно услышать: «И вот эта Литва... и она тут верно как в эту... [церковь] разорила верно, и говорили, что в реке тут колокола опущены, в реку (тут круча была огромная). Я вот помню, когда звенели, помню» (ТФА 1996, № 11).

Сохранившаяся во времена разорения церковь описывается как оставшаяся от *литвы*, т.е. факт ее существования связывается рассказчиком с моментом «перетворения» мира². Инерция

¹ В другом рассказе на то же озеро было указано как на место, где утоплены колокола церкви села Внуто.: «Говорят, что серебряные колокола с этого храма, когда его “бомбили” в свое время пришедшие коммунисты, там, красные, к власти — утоплены вот в этом озере» (ПДА, Хвойнинский р-н, с. Внуто. 22.06.97). Здесь мы сталкиваемся с заменой действующих лиц: функции *литвы* перенимают коммунисты, красные. Интересно, что имена последних не наказываются.

² В одном свидетельстве, происходящем из Владимирской губернии, мотивы оставшейся церкви и ослепления врага парадоксальным образом совмещаются: «Одни оселочки остались после Литвы, — все погу-

этиологического вектора, определяющего функциональную направленность большинства исторических преданий, оказывается настолько сильна, что в некоторых вариантах никулинской легенды (см. выше) рассказчики опускают нарративный элемент ослепления / гибели *литвы*, целиком сосредоточивая свое внимание и внимание слушателей на объяснении происхождения почитаемой святыни — риз, залитых кровью убитого *литвой* священника¹.

Говорят, литовское разорение. Литва-то ходила, вот на Никулине, вот отсюда восемь километров... Литва-то пришла, и был священник зарезан. Все время была, риза его хранилась в церкви в Никулине. А церковь увезли в Новгород, а куда эту ризу дели, я не знаю. Эту ризу я сама в руках не раз держала. Как кровь-то резана, так на ней кровь и есть (ТФА 1994, кас. № 7)².

О том, что в преданиях об иноземном нашествии, в отличие от рассказов о наказании деревенских святотатцев, не существует жесткой причинно-следственной связи между кощунством и воздаянием, свидетельствует и распространенность нарративов, в которых ослепление *литвы* соотносится с ее безбожным поведением (ее сущностным признаком), а не с конкретным злодеянием. *Литва* слепнет, завершив свою разрушительную деятельность, и этим заканчивается время разорения, *ранней войны*³.

Инф.: Были деревнюхи — Иванцево, потом Одворок был, Примечок, Берег [названия пустошей]... Деревнюшки. А потом эта

била; лес жгла, народ в нем губила, што бежал от нее. Паны выстроили и церкву Деулинскую (10 верст), но Бог все их наказал, что погубили всю Росею, — они ослепли» [Смирнов 1879: 190].

¹ См. наблюдения А.А. Панченко о роли святотатства в преданиях о сельских святынях: [Панченко 1998: 248–251].

² О наказании убийц священника слепотой не упоминается и в самом раннем из известных мне пересказов никулинской легенды [Вихров 1902].

³ Интересно, что процесс обезлюдивания сельской местности, связанный, например, с укрупнением колхозов, может характеризоваться выражением «как литва прошла» (ТФА 1996, № 8).

вот... литва когда проходила — все под метелку. Вот после эти деревни и... строиться стали.

[разговор некоторое время идет о местных топонимах]

Соб. 1: Но это вот при ваших родителях или ваших дедушках, бабушках или еще раньше?

Инф.: Раньше.

Соб. 1: Раньше, да?

Инф.: Да. Вон они потом... ого-го еще... докуда дошли-то они. И потом ослепли все. До церкви дошли и все ослепли.

Соб. 1: Ослепли?

Соб. 2: Ослепли? А почему?

Инф.: По-видимому, так у Бога сказано. Вот в Ерусалиме или где там вот... с ним[и] [это] случилось. И всё на этом ... (разрядка моя. — С.Ш.) (ЕУ-Хвойн-99, № 17 ВЕИ).

В процессе разговора рассказчик сообщает об уничтожении старых деревень и значительно позже, спровоцированный вопросом о хронологической приуроченности упомянутых событий, определяет масштабы нашествия и место ослепления *литвы*. При этом характерно, что в тексте нет эксплицитных указаний на какое-либо святотатство или на намерение его осуществить. *Литва* слепнет, дойдя до церкви в *Ерусалиме*¹, и «всё на

¹ *Ерусалим* как место ослепления *литвы* и завершения нашествия возникает только в этом рассказе. Топос наивысшего сакрального статуса типологически соотносим с местными святынями — Тихвином и Никулинской церковью, находящимися довольно далеко от деревни, где живет информант. Возможно, это результат индивидуального творчества данного рассказчика, который, не будучи знакомым с практикой паломничества, вставил в традиционную нарративную схему топоним, который лучше других соответствует его личному пониманию масштабов древнего нашествия. Однако можно допустить и опосредованное влияние церковной книжной традиции, а именно «Откровения Мефодия Патарского», согласно которому в последние времена войска иноверцев-людоедов (ср. выше замечание о инфантофагии как признаке *литвы*) под руководством царей Гога и Магога будут разбиты у Иерусалима [Веселовский 1875: 64].

Известно другое широко распространенное в устной легендарной традиции заимствование из «Откровения» — мотив конюшни, которую устраивает в храме безбожный правитель (в преданиях — иноземные враги: «Елки на дороге стоять. А вот зря колят там, на луке. Гово-

этом»¹. Характерно, что иногда вопрос собирателя: «За что была ослеплена литва?» остается не услышанным или непонятым:

Инф.: Это литва вот разорила эту церковь и все это кладбище. А направленья были... город Тихвин! Вот они дошли... Йета литва дошла до города Тихвина. И (я это слышала от бабушки). <...> Ну и вот дошли они вот до Тихвинской Божьей Матери... Вот... А там вот всех их ослепило. Они сделались слепыми.

Соб.: <...> За что их ослепило-то?

Инф.: А... а вот пало на глаза, видно. Господь так сделал, дети (ЕУ-Хвойн-97, № 8 ААК)².

рят, была когда-то церковь — когда литва проходила. А литва проходила будто как в сямнадцатом веке на этой территории. И вот говорят, была церковь за рекой. И вот когда проходила литва-то эта, они... ну в церкви народ был. Служба была, небось. Они загнали лошадей туда. Там издевались над женщинами. Ну вот и церковь, мол, говорят, провалилася. Ну я так слышала, что вот говорят так» (ААГ 99083103 Тверская обл., Торопецкий р-н, д. Лудилово) [Веселовский 1875: 66]. Кроме того, соотнесение эсхатологических сюжетов с *литвой* исторических преданий встречается в фольклоре тихвинских карел-старообрядцев [Fishman 1999: 223].

¹ Здесь интересна риторика фразы, завершающей рассказ. Ср.: «А у Тихвина-то вот их... все они погибли. Ничего не могли сделать больше. Это... этот... эта литва на этом и закончилась. Больше — все» (ЕУ-Хвойн-97, № 13 ААК).

² Ср. с другим подобным примером, когда собиратель проявляет настойчивость, пытаясь добиться от собеседника определения причины «наказания» *литвы*.

Инф.: Така литва, вишь, ходила тут. Дошла вот туда до Микулино [Никулино], и ослепили их. Это церква — она тут. У нас кладбище, хоронят. Как упал летчик у нас тут в войну, и разрешили тут [хоронить]. А так мы туда возили, вот, в Неболчи. Мы в Неболчи, туда возили. Тут не возили. Не... не разрешали хоронить. А мы туда возили это все... Вот туда.

Соб.: А теперь уже вот тут хороните...

Инф.: Хороним тута. Топерь здесь хороним. Разрешили дак...

Соб.: А вот литва-то, вы говорите, до Никулина дошла, а там ослеплена была?

Инф.: И ослепили их. Там озеро. Там тудыка заветались. Ездили, вот кто болел, дак купаться в озере. Купались и лошадок купали.

Часто в рассказе об ослеплении *литвы* возникает тема «последнего рубежа», места, дальше которого *литва* не проходит, где останавливается все вражеское нашествие. Мотив ослепления — лишь один из способов реализации этой идеи, являющейся основной для многих рассказов о *ранней* войне. «Последний рубеж» часто локализуется в знакомой рассказчику местности, хотя может быть и достаточно удален, как это видно из приведенного выше сообщения об ослеплении *литвы* у *Ерусалима*, где удаленность локуса указывает на вселенский масштаб литовского разорения. Вот другой, более типичный рассказ.

Инф.: Литва, я слышал от одного, э-э, значит, когда вот дорога есть объездная, вот где танк-то стоит — ну, суды к Березовику выходит, вот и в этом месте, где-то вот здесь, мм, значит, и на... наша деревня была, иль что-то вот Осиново, и вот оно, значит, туды перенесли. Вот литва шла в это место, у Березовика останови... остановили ей.

Соб.: Да-а. А как остановили?

Инф.: А вот я... вот этого я не знаю, как остановили, а вот докуда она, до Березовика дошла, э-э, эта ли... литва. Вот это не могу точно сказать, в каком году (ТФА 1997, № 20)¹.

Детей возили, подарки туды вешали... на боженок. Это полотенца, да кто что повесит, было. Кто что повесит, того и радует.

Соб.: А как ослепла-то литва? От чего она ослепла?

Инф.: Не знаю уж этого, миленький. Вот не могу-то... Говорят, что как вошли в церкву, хотели боженок-то... ну разорять все опять. А их ослепило там. Оны и упали там, осталиси там. На[ве]рно, должны быть на... на этом... на иконы, на которой-нибудь (ЕУ-Хвойн-97, № 39 ННГ).

¹ Часто топонимические предания, в большинстве своем основывающиеся на народной этимологии, строятся как рассказ о «последнем рубеже». См., например, следующее свидетельство: «В поле д. Брод есть кряж, холм, называемый Кончитом. По преданию, здесь шла литва, которая дошла до этого места и вернулась обратно. Кончились здесь ее походы, и название отсюда Кончита. По другому преданию, до этого места дошли татары, когда шли на Новгород и вернулись обратно» [Архив Российского этнографического музея. Ф. 7. Оп. 1. Д. 712. Новгородская губерния, Боровичский уезд].

Таким же образом иноземное нашествие прекращается, когда его участники чудесным образом слепнут, дойдя до какого-то места. В таких рассказах идея «последнего рубежа» приобретает форму специального нарративного хода: *литва* слепнет, что означает прекращение боевых действий.

Рассказываю со слов своей бабушки. Деревня Светлое стоит, в общем, на берегу реки и огибает ее порог, Светлой порог название, в народе назывался. Вот она рассказывала, что когда или какие-то завоеватели по реке, назвала «литва». Дошли до этого порога, в пороге загорелась свеча, и ослепли. В общем, выше порога они не прошли (ТФА, Тихвинский р-н, д. Светлое ШВД, зап. 1996 г.).

Важно отметить, что из всех имеющихся у нас свидетельств реализации мотива ослепления в рассказах о прекращении иноземного нашествия события не имеют точной территориальной локализации только в одном случае, а именно когда рассказчик концентрирует внимание слушателей на происхождении жальников и сопок, определяя эти детали сельского ландшафта как могилы *литвы*.

Дак вот я токо это вот от мамы слыхала, что вот... шла что. «Мама, чего это все такие... жальники-то наделано?». Вот она мне и сказала, что: «Такая шла литва, что убивали оны сразу. А потом стали молиться, оны слепнут, их и били». И — хоронили. Рыли их да зарывали вот так да и... всё (ЕУ-Хвойн-99, № 32 ААТ).

Таким образом, если рассматривать весь имеющийся материал, ориентируясь при этом на современные свидетельства, записанные в северо-восточных районах Новгородской области и прилегающих регионах, можно сделать следующие выводы относительно специфики преданий об ослеплении *литвы*.

Во-первых, рассказы подобного рода, как правило, не содержат внутритекстовой мотивировки данного нарративного хода, которая строилась бы на демонстрации симметричности кары совершенному преступлению.

Во-вторых, предания об ослеплении *литвы* демонстрируют крайне незначительную степень сходства с рассказами о наказании деревенских святотатцев в том, что касается их риторики, характеристик образов, основной интенции повествования и отношения рассказчиков к описываемым событиям и их участникам. Нарративы, повествующие об ослеплении участников древнего вражеского нашествия, представляют собой скорее не истории о наказании покусившихся на святыню¹, а рассказы об окончании литовского разорения, в которых зачастую реализуется идея «последнего рубежа». В тех же случаях, когда в повествовании конкретное преступление *литвы* становится непосредственной причиной кары свыше, как это происходит в некоторых вариантах никулинской легенды, актуализируется этиологизаторская интенция рассказчиков и подобные тексты оказываются типологически схожими с преданиями о происхождении сельских святынь.

Важно отметить, что отсутствие жесткой связи между ослеплением *литвы* и ее конкретными действиями часто не соответствует ожиданиям собирателей, что заставляет их провоцировать рассказчиков на конструирование подобных причинно-следственных отношений.

Эти наблюдения подводят нас к следующему важному вопросу. Каковы причины, обуславливающие возникновение и воспроизводимость мотива ослепления *литвы* в рассказах, относящих эти события к определенным локусам, как правило обладающим высоким сакральным статусом?

Как я попытался показать выше, у нас нет достаточных оснований полагать, что мотив ослепления *литвы* в том виде, в каком он реализуется в рассказах современных крестьян, сложился на основании ныне существующих фольклорных нарративных практик. Тем не менее он широко распространен в легендарной традиции некоторых регионов сельской России, что указывает на соответствие этого мотива основному полю культурных значений, определяющих функционирование т.н. народной исторической прозы.

¹ См. противоположное мнение: [Криничная 1987: 160].

Рассматриваемый тип преданий привлекал интерес исследователей неоднократно. Так П. Митропольский обратил внимание на сюжетное однообразие зафиксированных в Олонецкой губернии преданий об ослеплении панов. Однако, рассматривая рассказы о древнем нашествии скорее как исторический источник, нежели как своеобразный вид устного народного творчества, он оставил свои наблюдения без каких-либо объяснений [Митропольский 1894].

Н.А. Криничная, анализируя предания рассматриваемого типа, пошла по пути поиска мифологических корней сюжетов о наказании нарушителей табу слепотой. Основываясь на стадильной теории развития легендарной традиции, она увидела в известных ей рассказах реализацию некой древней мифологемы о чудесной каре, постигающей покусившегося на святыню, и сравнила как современные записи северорусских преданий, так и свидетельства прошлого века с фольклором народов, «еще недавно находившихся на стадии родового общества», а именно с энецким мифом о наказании человека, жестоко обошедшегося с диким оленем [Криничная 1987: 160]. Не останавливаясь подробно на обсуждении правомерности подобных построений, отмечу, что в указанном мифе повествование строится по универсальной нарративной схеме, подразумевающей некоторую симметричность типов преступления и наказания («Будто все то, что он с диким оленем делал, то делал над собой»), т.е. по схеме настолько распространенной, что соотнесение нарративов, в которых она реализована, с эпохой родового общества представляется избыточным.

Более обоснованными кажутся наблюдения В.К. Соколовой, указавшей на возможную связь рассматриваемого мотива со средневековой литературой [Соколова 1970: 45] и на заинтересованность духовенства в фиксации подобных «легендарных преданий» [Там же: 47]. Однако доказательства этих положений В.К. Соколова в своей работе не приводит, основываясь на том, что главная тенденция развития народной исторической прозы состоит в изживании мифологичности, «легендарности» (средневековых, клерикальных признаков) и соответственно повышении ее реалистичности и патристичности. Как показывают

современные записи, подобный взгляд на природу преданий и динамику изменения традиции подтверждения не находит.

Эти соображения заставляют более внимательно отнестись к перспективе сопоставления имеющихся у нас фольклорных свидетельств с церковной нарративной, прежде всего агиографической, традицией.

Глава 3

ПРЕДАНИЕ ОБ ОСЛЕПЛЕНИИ *ЛИТВЫ*: АГИОГРАФИЧЕСКИЙ СЮЖЕТ В НАРОДНОЙ ТРАДИЦИИ

Даже предварительный анализ православной агиографической литературы показывает, что наибольшее сходство с рассматриваемыми нами рассказами демонстрируют миракли — описания чудес, явленных почитаемыми святынями, прежде всего иконами (далее «миракль» будет использоваться как термин с указанным полем значения). В общем фонде мотивов, встречающихся в церковных преданиях о наказании кощунников, мотив ослепления занимает заметное место. Более того, в повествованиях о каре, постигнувшей святотатцев, подобное преступление или намерение его совершить устойчиво соотносится с мотивом наказания через лишение зрения. Структура подобных рассказов достаточно устойчива: происходит вражеское нашествие, которое угрожает локусу, где пребывает святыня — святотатцы покушаются на святыню / собираются покушиться — они чудесным образом слепнут — святотатцы бегут в панике (часто побивая друг друга) / гибнут / раскаиваются в содеянном и им возвращается зрение.

Приведу достаточно типичный пример — описание одного из чудес Свенской-Печерской иконы Божьей Матери:

Однажды к обители [Свенскому монастырю около Брянска] подошли иноплеменники с целью ограбить и разорить ее, но Царица Небесная не допустила совершиться этому беззаконию и святотатству. Невидимая сила поразила нападавших слепотою, они в ужасе разбежались, оставив обитель невредимою. Паника их была так сильна, что они даже покинули награбленные ими в других местах сокровища, которые после этого чуда сделались собственностью обители [Сказания 1993: 268].

Вот другой пример реализации рассматриваемого мотива:

В настоящее время на изображении Богоматери Холмской ясно видны две язвы: одна на левом Ее плече, как полагают, от сабельного удара, и другая на правой руке от стрелы. Существует благочестивое предание, что нечестивые татары, ограбившие и повредившие св. икону, были тогда же наказаны небесной карой: они ослепли, и лица их были перекошены и обращены к спине [Сказания 1993: 580].

Очевидно, что в этих двух преданиях священные объекты, в нашем случае иконы, играют разную роль. В первом случае пафос повествования сосредоточен на охранительной функции святыни: икона выступает в роли палладиума, защищающего то место (храм, монастырь или город), где он хранится¹. Во втором священный объект наказывает слепотой тех (того), кто поднял на него руку или оскорбил каким-либо другим образом.

Нередко в мирacle соединяются оба мотива, и в этом случае «пуант» повествования заключается в «случайности» избавления от угрозы — целью антагонистов является не надругательство над святыней, а захват с целью грабежа некоего пункта, где та находится, сакральный объект повреждается как бы неумышленно, в пылу схватки; тем не менее кара невольных кощунников постигает, а спасенным остается только ужасаться чудесам Господним.

Нужно заметить, что в рассказах всех перечисленных типов в роли святотатцев могут выступать не только иноземные воины (воин), но и непросвещенные язычники, купцы, разбойники²,

¹ Ср.: [Сказания 1993: 581, ИСОСЕ 1864: 346–347, Веселовский 1886: 82–83, Якушкин 1884: 343–344; Рассказы о чудотворных иконах 1996: 527–528, Демидов 1988: 13]. Близки к подобным рассказам и другие, в которых святыня, находящаяся в христианском воинстве, во время битвы ослепляет полчища иноземцев, тем самым определяя исход сражения (см., напр. [Сказания 1993: 201; Крыкин 1988: 138–139].

² См., напр., легенду о несостоявшемся наказании Степана Разина (Спасо-Преображенский Усть-Медведевский монастырь в городе Серафимович Волгоградской области): «В обители хранились святыни: иконы Казанской и Владимирской Божией Матери. Перед этими об-

даже духовные лица (например, неблагочестивый монах). Но все-таки чаще всего предания связывают мотив кощунственного покушения на святыню и наказания за этот поступок с вражеским нашествием.

Возможно, самым известным в России церковным преданием, включавшим в себя мотив ослепления, постигшего вражеское войско, является рассказ о новгородском Знамени Божьей Матери. Он был хорошо знаком русским летописцам и вошел во многие хроники (см., напр., [ПСРЛ. Т. III (1841): 215; Т. IV (1848): 12; Т. IX (1965): 242; Т. XV (1863): 244–247; Т. XXVII (1982): 28; Т. XXXIII (1977): 52; Псковские летописи I: 10; Псковские летописи II: 19–21, 77]). Кроме того, в Русской православной церкви установлен праздник (27 ноября / 10 декабря) в воспоминание о чудесных событиях, произошедших в 1170 г. у стен Новгорода, и возник канон службы, в котором также в соответствующей этому жанру форме излагалось предание о Знамени. Следовательно, всему служащему духовенству и, вероятно, определенной части мирян сюжет этого миракля был в той или иной мере знаком¹.

В честь этого праздника освящены многие храмы и их приделы. Существовал (и существует) особый иконографический тип иконы Божией Матери Знамение. И хотя почитание этого образа (и праздника) не получило в России такого распространения, как почитание Владимирской, Казанской и Тихвинской и некоторых других икон Божьей Матери, культ Знамения был достаточно популярен, особенно в северорусском культурном ареале.

разами ежедневно совершался молебен с акафистом. <...> Существует предание, что, ограбив обитель, Степан Разин взял с собой и икону Казанской Божией Матери. Однако во сне ему явилась Богородица и угрожала слепотой и судом Божиим. Устрашившись, разбойник вернулся святыню в обитель» (Сайт «Русское Православие» http://www.ortho-rus.ru/cgi-bin/or_file.cgi?5_453).

¹ Описание чуда Знамения Божьей Матери вошло и в популярный житийный компендиум Четьи Минеи Дмитрия Ростовского в составе «Жития св. Иоанна, архиепископа Новгородского» (Жития святых I: 157).

Полный текст (тексты) рассказа о чуде Знамения достаточно пространен, включает в себя целый ряд эпизодов, которые можно рассматривать как отдельные миракли, и возник, по видимому, не сразу¹. Интересующий нас мотив — чудесное ослепление нападающего на город войска — возникает в предании ближе к концу, но стоит, тем не менее, в центре повествования. Все предыдущие сюжетные ходы подводят читателя (слушателя) к сцене святотатства (вернее, действия, которое осмысляется в терминах святотатства) и наказания за него. В кратких же вариантах предания описываемый эпизод зачастую остается единственным чудом, которое приводит автор, из чего можно сделать вывод, что интересующий нас мотив является необходимым минимумом данного рассказа. Приведу одно из кратких свидетельств.

В лето 6677-го. Князь Андреи Юрьевич посла сына своего Мстислава на Новгород ратью. И приступиша ко граду, уже взяти. Они же вынесоша на град образ пресвятыя Одигитрие, и по грехом один князь муромец стрелив на город и приде во образ иконы. Она же отврати лице на град, и ратные все послепоше [Устюжский свод 1950: 43]].

В некоторых вариантах рассказа о чуде Знамения авторы сообщают о том, что ослепшие воины Мстислава в панике бегут, убивая друг друга (ход для подобного рода мираклей типичный: и паника-безумие, и самоистребление как следствие этого помешательства вполне уместны в качестве воздаяния за безумный поступок). Иногда же ослепшие воины просто попадают в плен к новгородцам. Однако в обоих случаях ослепление и его последствия выглядят вполне естественно в ткани рассказа и не требуют мотивировки внутри повествования. Лишь иногда писатель чуда, отдавая дань учительной традиции, открыто говорит читателю о характере преступления и наказания за него и об общем смысле миракля: «Да посрамятся иконоборцы, утвердятся же большею верую правовернии иконопоклонницы» [Буслаев

¹ Об истории сложения предания см. подробнее: [Дмитриев 1973: 95–148]; о его агиографических источниках и параллелях — [Frolov 1949].

1862: 21–22]. (См. также: [Пахомий Серб 1908: хсv].) Таким образом поступок муромца получает недвусмысленное толкование: хотя воин, стрелявший в город, попал в икону более или менее случайно, это действие, как и действия всего войска, определяются как иконоклазм¹. А семантическое поле, соотносящееся с иконоборчеством, как я попытаюсь показать ниже, включало в себя в качестве составной части образ слепых / слепнувших / ослепляющих святотатцев.

Предание о новгородском Знамени представляет собой одновременно типичный и идеальный рассказ о наказании тех, кто покусился на Богом хранимый предмет — чудотворную икону. Однажды возникнув, он выступил в качестве образца для преданий о местнотимых святынях. Так, в Тотье существовало предание, очень схожее с мираклем Знамени (см. [Кичин 1847; Голубков 1883]). Высокую степень сходства с этими рассказами демонстрирует и кижская легенда, впервые опубликованная в 1857 г. и в последующие годы много раз снова публиковавшаяся в различных изданиях². Содержание рассказа следующее: на кижский погост во время празднования Покрова напали *паны*.

Народ укрылся в храме, но паны ворвались сюда, начали резать народ и стрелять в него. Одна стрела вонзилась в образ Спасителя в правую руку; другая пробил образ сзади, насквозь, пониже первой, и сделала с той же стороны оскомину. Оба знака видны на образе до сих пор.

Но в это самое мгновение совершилось чудо: на панов нашла темень, то есть они ослепли: вместо беззащитного народа стали резать друг друга и легли все на месте... Кровь перере-

¹ Ср. риторику позднего пересказа нашего миракля: «Но, о ужас! одна из стрел вонзилась в икону Богоматери. Святотатственная рука суздальца превзошла границы всякого злодеяния... В это время внезапный ужас объял осаждавших и тьма покрыла их» [Булгаковский 1893: 10].

² См. библиографию в: [Северные предания 1978: 82]. Список приведенных здесь библиографических ссылок можно продолжить: пересказы пересказов свидетельства 1857 г. можно найти в: [Приклонский 1885: 44, Митропольский 1894: 246].

завишхся панов лилась через порог церкви [Предания о панах 1857 № 22: 123].

Во всех трех преданиях — новгородском, тотемском и кижском — сходными являются сюжетные ходы (например, «случайность» повреждения образа), а также указание на следы от стрелы невольного кошунника, которые до сих пор (т.е. до времени изложения предания) видны на иконе¹. И, разумеется, эти

¹ Возможно, устойчивость сюжета о «застреленной» иконе в какой-то мере объясняется наличием особого иконотипа — Закланной иконы Богородицы, который подразумевает изображение раны на щеке Богородицы (Сказания 1993: 126). Приведу пример народного этимологического рассказа, явно связанного с этим иконотипом. В нем своеобразно реализуется интересующий нас мотив.

Соб.: Так а что это за литва такая?

Инф. 1: Ну вот литва. Давно эта литва воевала. А у нас в войну вот рассказывал один этот латыши в лагере. Рассказывал один вот лат... литовец. Что у них тоже такой был... был... до войны... Войну эту они воевали, у них же тоже не было никаких богов! Никаких у их не было вот грехов! Они тоже были как скот в этой Латвии.

Инф. 2: Где-где?

Инф. 1: Латвия... Эта вот Литва.

Инф. 2: Там католики.

Инф. 1: Литва. Литва.

Инф. 2: Ну как это не было?! Там католики давно.

Инф. 1: Ну слушай! Католики! Вот у нас этот в лагере меня прямо... рассказывал этот литовец. Не было, гыт, у нас никаких богов [Инф. 2: Что ж они язычники были?]. А потом вой... перевоевали и пришли в церкву. Вот ихние пришли в церкву в Казань. Пришли в церкву и выстрелили с ружья в Казаньской Божей матери в шиоку, иконы. И у ней потекла кров. Тогда оны потеряли свой язык, не стали понимать своего языка и все ослепли. Там в церков кто уж были вошедши — все ослепли. Это нам литовец рассказывал, нам в лагере в войну. Вот. И тогда, гыт, мы вернулись, бросили войну. Вернулись домой и взяли, гыт, леригию [религию. — С.Ш.]. И поехали в Италию. Поехали в Италию, привезли оттуль вот ту... ту... ту власть, ту... богов, с Итали. Какие оны счас это... в Литвы, мы уже не знаем. Вот это нам пленный — старый-старый дядька уже — рассказывал пленный. Это уж вот я сама слышала, что Бога мы взяли уже — вот с Итали привезли иконы и стали веровать Богу. А то у их тоже не было ника-

рассказы объединяет присутствие в них мотива ослепления святотатцев.

Однако этот мотив появляется не только в контексте рассказа о «застреленной» иконе. С писателей чудес от икон он настолько привлекал, что порой может сложиться впечатление необходимости присутствия этого мотива в любом миракле. В этом отношении показательна судьба предания о Великоустюжской иконе Божьей матери Одигитрии.

Одну из ранних редакций этого рассказа мы находим в «Устюжской летописи», датируемой первой четвертью XVI в. [ПСРЛ XXVII (1982): 38]. В записи за 6909 (1398) г. содержится свидетельство о карательной экспедиции новгородцев в Двинскую землю (к ней относился и Великий Устюг), властители которой *переметнулись* от Новгорода к Москве.

И воиводы наугородцы на устюжан разгневаясь и церковь соборную пречистыя Богородици пограбиша, иконы чудотворныя Одигитрие взяша в полон, и мнози иконы внесоша в носад, поставиша. И носад от берега не поиде. И един ляпун¹ стар скочи в носад [лодку. — С.Ш.], и связя икону убрусом, и глоголя: «николи полоненник не связан в чюжюю землю не едет». И поидоша прочь², а церковь соборну зажгоша. <...> И поидоши к Новгороду. И бысть на них гнев Божи и пресвятыя Богоматери, и бысть на них на пути коркота, и поча их корчити руки и ноги, и хрепты ломити, и мало здоровых приидоша в Новгород, и тамо на них слепота бысть.

кого вот до этой... до войны вот до этой, говорит, у них никаких богов, никакой церкви не было, оны не знали, как и хрестьят и что. Вот так. А этот дед нам рассказывал потом, как это случилось, и вот церква... стрелили вот иконы. А я в Сибири была, Борьк, и там икона висит в церкви в Сибири, вот Казанской Божьей матери. И так у ее кровь с лица и теке-ет. Воевали будто тут литва. Вот стрелили ей, гыт, шишеку. И правда: так вот икона снаряжена, там вот... (ААГ ПФ-981116 Старорусский р-н Новгородская обл. д. Новинки, Воробьева Анна Федоровна 1912 г.р., Михайлов Борис Алексеевич, 1940 г.р.)

¹ Ср.: СРНГ. Вып. 17: 281. Ляпун — о том, кто делает что-либо небрежно, наспех или плохо; об обманщике (волог.).

² Мотив святых, которую не могут увезти, пока не догадываются связать (см.: [Браун 1890: 90]).

Летописец, выступающий в данном контексте в роли агиографа, «ослепляет» новгородцев, без должного почтения обращавшихся с образом Приснодевы. Попад в такое тяжелое положение, наказанные за кошунство участники экспедиции раскаиваются и обращаются к новгородскому владыке за советом. Тот советует дать обет вернуть увезенную из Устюга икону обратно. Те принимают совет архипастыря: «И сотвориша обет. Иконы поставиша во святеи Софии, и певше молебны, и бысть им милость от Бога». Интересно, что в этом же эпизоде сообщается о казни в Новгороде захваченного в плен воеводы-перебежчика: «А Ивана-Переметчика с мосту скинули».

В устюжской летописи второй половины XVII в. этот рассказ повторяется с некоторыми изменениями: автор (или его неизвестный мне непосредственный предшественник) «ослепляет» не всех участников экспедиции и вводит религиозно-этическую мотивировку чудесного наказания [Устюжский свод 1950: 105].

И не дошедше до Новограда и абие бысть на пути Богопущенный гнев за безчестие пресвятыя Богородицы, ея же дерзнувши пречистый образ связати и пленницею назвати и дом ея священный сожещи безумнии. Начаша их на пути коркота корčiti, руки и ноги, и хребты их ломота велия, и мало здравых во град впидоша, и паки мнози слепотою мучишася за немилосердие и безчеловечие пленных единовѣрных братии своих.

В еще более позднем варианте этого предания [Летописец Льва Вологодина 1765] наказание слепотой ставится в ряд других кар (вместо «многих» ослепших — «иные», некоторые), но интересующий нас мотив получает неожиданное развитие. Некий безымянный остряк, связавший икону, превращается в Ивана Ляпуна (отметьте контаминацию: старый ляпун — воевода Иван-Переметчик), которого казнят новгородцы, предварительно завязав ему глаза.

А по окончании молебствия, по целовании креста. Окропив всех святою водою, тогда абие преста болзнь коркотная и ломота хребетная и слепота очес их просветися <...> Граждане же новгородские усоветовали: злобноначальника, крамольника, боготорца и всему злу предводителя. Образ пречистыя Богомате-

ре связавшего в насаде и пленницею нарекшего, Ивашика ляпуна, тем же убрусом завязав ему очи, с мосту низринуть в Волхов, еже и сотворишиа вскоре [Устюжский свод 1950: 132].

Таким образом, хронист вводит в свой рассказ мотив ослепления святотатца, правда, уже не чудесного, а вполне «естественного». При этом возникает своеобразный параллелизм: кощуннику завязывают глаза тем самым полотенцем, которым он, глумясь, связал чудотворный образ.

Как видим, мотив чудесного ослепления того, кто покусился на святыню, был весьма распространен в русской агиографической литературе и устной традиции. Чем можно объяснить его привлекательность для книжника, описывающего чуда, происшедшие от той или иной иконы, от того или иного святого? Представляется, что ответ на этот вопрос можно найти, полагаясь на две различные объяснительные модели.

Первая линия доказательства заключается в констатации консервативности и стереотипизированности, которые характеризуют христианскую агиографию как особый вид литературной деятельности. Б.И. Берман, определяя особенности житий как жанра, указывал на то, что он «ориентирован не на творение и изменение, а на повторение и воспроизведение» [Берман 1982: 160]. Это высказывание носит очень общий характер (в агиографии можно без труда найти примеры вполне сознательного творчества), но трудно не согласиться с тем, что как риторике, так и сюжетике житий и мираклей присуща высокая степень повторяемости. С писатели новых житий и мираклей охотно прибегали к заимствованиям, не ставя под вопрос правомерность подобной практики. Логика, которой они следовали, была, по-видимому, такова: если что-то чудесное происходило со святыми и святынями раньше, то это могло повториться и позже в другом месте и с другими людьми; типы христианского подвига, злокозненного поведения бесов и вмешательства мира горнего в дела мира дольнего остаются неизменными; меняются только имена, географические названия, некоторые бытовые детали (последние — не всегда).

Приведу пример. В византийском житии Авраамия Затворника есть рассказ о том, как дьявол, пытаясь искушить подвиж-

ника страхом, пришел к нему «в сопровождении кажущейся большой толпы» и угрожал обвить хижину Авраамия веревкой и сбросить ее в ров. Святой отогнал молитвой наваждение, и сатана очередной раз был посрамлен. Житие было известно на Руси и вошло в Четьи Минеи (29 октября) [Великие Минеи Четьи (1880): 2008 ст.; Жития святых. Т. II: 473]. Практически в неизменном виде этот рассказ вошел в житие подвижника Нила Столобенского [Жития святых Т. IV: 183], причем русского агиографа не смутило то, что его святой живет не в хижине, а в пещере (землянке) (см. о несоответствиях подобного рода: [Иванов 1994: 143]).

Уже из жития Нила Столобенского этот рассказ вместе с рядом других попал в другое агиографическое сочинение, посвященное жизни и чудесам преподобного Кирилла Челмогорского [Житие Кирилла 1998: 207–208]. Минейный рассказ приводится в этом памятнике практически без изменений. Только ров заменен на озеро (как и в житии Нила Столобенского). В остальном же текст предания просто переписывается, подвергаясь незначительной редакции¹.

Если мы обратимся к мираклям, то также без труда обнаружим, что многие мотивы заимствуются писателями чудес от их предшественников. Так, уже упоминавшееся «Сказание о Знамении» имеет прототипами ко всем эпизодам, его составляющим (сон с откровением, икона не хочет сдвигаться с места, икона позволяет взять себя только человеку особой святости, икона плачет, икона отворачивается от неправой стороны и т.д.), византийские и раннерусские источники (см. подробнее [Frolov 1949: 46–63]). Таким образом, оставаясь в рамках данной объяс-

¹ Ср., например, реплику посрамленного сатаны. В житие Авраамия читаем: «Не веде уже прочее, что створюти, се уже всячески победил мя еси и всячески и силу мою победил еси, и нерадя о мне; но и аз ся тебе не имам остати, дондеже, удовев ти, смирю тя» [Великие Минеи Четьи (1880): 2008 ст.]. В житии Кирилла Челмогорского сетования сатаны звучат менее архаично (памятник датируется второй половиной XVII в.), но прототип узнать легко: «Не вем, что сотворити ему калугеру, се убо всячески мя победи, вкупе же и всю силу мою прогна, и нерадиит о нас, но аз не отиду от него, дондеже, одолев, смирю» [Житие Кирилла 1998: 208].

нительной модели, можно утверждать, что ответ на вопрос о то, почему русские агиографы использовали в своих сочинениях те или иные мотивы, нужно искать в самой специфичности жанра: писатели чудес и житий сознательно ориентировались на традицию.

Однако этот ответ не разрешает всех проблем, связанных с повторяемостью тех или иных мотивов. Мотив, даже когда он на первый взгляд механически повторяется, реализуется в конкретной системе значений, актуальных как для писателя (расказчика), так и для его потенциальной аудитории (в случае с агиографическими писаниями это не только читатели, но и слушатели чтений). В каждом новом своем применении повествовательный мотив, как и любое культурное явление, заново строит свое значение: «Мифологичность сохраняется не в силу своей собственной устойчивости, а потому, что применяется к житейским обстоятельствам, становится образом постоянно обновляющегося значения» [Потебня 1883: 77].

Агиограф как нарратор прибегает к определенному мотиву в силу его «уместности» для целей повествования, неизбежно изменяя его. В случаях заимствования конкретный сюжетный ход адаптируется «принимающей» словесностью. При этом его образность и риторика должны о чем-то говорить носителям нарративной традиции, в которой он воспроизводится.

А.Н. Веселовский замечал по этому поводу: «Заимствование предполагает встречную среду с мотивами или сюжетами, схожими с теми, которые приносятся со стороны» [Веселовский 1913: 20]. Представляется, что положение Веселовского можно уточнить: не только имеющийся в традиции фонд мотивов и сюжетов определяет процесс рецепции нового мотива, но все семантическое поле культуры определяет трансформацию образов, в этом мотиве присутствующих.

Если обратиться к приведенному выше примеру с искушением отшельника, то можно сказать, что актуальность самой ситуации с угрозой физического уничтожения кельи подвижника для русских монашеских житий была очень высока. Не столько сам сатана, сколько люди, им побуждаемые, постоянно пытались оспорить право пустынника жить в том месте, которое он выбрал для своих трудов. Рассказы о преподобных полны опи-

саниями споров за землю между монахами и местными крестьянами, причем последние порой ведут себя очень агрессивно, пытаясь разрушить кельи отшельников, а то и расправиться с их обитателями.

В условиях доминирования подобного рода историй эпизод с дьяволом, грозящим герою жития расправой, приобретает местный колорит и своеобразный драматизм. Если в византийском рассказе бес, живущий, как принято представлять в этой традиции, в пустыне, пытается фактически обманом уstrasить Авраамия (на самом деле множество нападающих — лишь мнимость) и терпит поражение от знающего саму природу наваждения героя, то в житии св. Кирилла мы читаем о целом «бесовском полке». (Образ множественности агрессивной нечистой силы больше соответствует северорусским культурным реалиям¹.)

При этом молитва святого (заметим, дословно воспроизводящая соответствующий текст перевода византийского жития) не разрушает наваждение, а, действуя как магическое средство, разгоняет бесов. Не удивительно, что сатана-неудачник обращается с констатацией факта своей неудачи не к святому (в житии Авраамия все происходящее — динамический диалог между сатаной и отшельником), а к своим соратникам. В заключительной фразе своей реплики он как бы приободряет их, и тем самым читатель жития готовится к следующему эпизоду повествования, когда в роли противников св. Кирилла выступают действующие по наущению дьявола крестьяне.

Таким образом, сюжет об искушении наваждением, цель которого — отвращение жертвы от добра, адаптируется как рассказ об искушении иного рода, а именно о попытке выгнать героя с определенной территории.

Как я попытался показать, объяснение причин популярности того или иного сюжета не должно ограничиваться констатацией

¹ Последнее замечание ни в коем случае не означает того, что византийская агиография не знает образа «бесовского полка». Напротив, он широко распространен, и в «Житии преподобного Константина, что из иудеев» в истории с хижинкой, где реализуется знакомый нам сюжет, фигурирует «бесовская толпа» [Афиногенов 2001: 43–44].

очевидного факта его отнесенности к традиционному сюжетному полю агиографии. Разрешение проблемы должно включать в себя анализ семантики образов, возникающих вследствие актуализации рассматриваемого мотива в сознании нарратора и аудитории, к которой он обращается.

Для нас будет важно, каково значение концептов слепоты / потери зрения в семантическом поле агиографии и, шире, восточно-христианской культуры, с одной стороны, и народной традиции, с другой. Если первое нам необходимо, чтобы ответить на вопрос о причинах распространенности мотива ослепления святотатцев в житиях и мираклях, то второе — для того чтобы понять, как адаптировался этот мотив фольклорной легендарной традиции.

Говоря о семантическом поле концепта слепоты / потери зрения в восточно-христианской культуре, необходимо сразу указать источники, на которых будет строиться дальнейшее исследование. Очевидно, что даже если ограничиться литературными памятниками, материал, который можно привлекать для анализа, огромен и разнообразен. Но в связи с тем, что наша задача довольно ограничена и сводится к тому, чтобы выяснить, как «прочитал» бы сюжет об ослеплении нечестивца русский клирик (реальный или потенциальный агиограф, живший в близкие к нам времена (XVIII–IX века), следует остановиться на той литературе, которая с большой долей вероятности была ему знакома. В качестве таковой мы рассматриваем Священное писание и самый значительный компендиум житий — «Четьи Минеи Димитрия Ростовского», произведение, много раз переиздававшееся и хорошо знакомое благочестивому читателю (об изданиях Четий Минеи см. подробнее [Жития святых 1998: 28–29]). Другие источники (например, апокрифические апокалипсисы) будут привлекаться в качестве дополнительных.

Тема слепоты в библейской традиции

Священное писание, сюжетику и риторика которого были в некотором смысле архетипичны для всей христианской культуры, содержит четыре описания чудесного ослепления. Первое находим в книге Бытия в рассказе о гибели Содома. Содомляне-содомиты пытаются силой захватить чудесных гостей Лота для удовлетворения своих противоестественных пристрастий, но слепнут: «А людей, бывших при входе в дом, поразили слепотою, от малого до большого, так что они измучились, искав входа» [Быт. 19: 11].

В этом эпизоде мотив потери зрения может быть воспринят как насылание наказания, однако в тексте об этом не говорится. Ослепшие нечестивцы уже осуждены и вскоре погибнут вместе со своим городом. Божественные мужи лишают содомлян зрения, чтобы те не могли войти в дом Лота, точнее, не могли найти входа. Этот мотив реализуется как особого вида ограждение праведника и его семьи от покушающихся на их дом преступников. Господь скрывает того, кому благоволит, от нечестивых глаз.

В этом виде (Божественное охранение через физическое ослепление нападающих) мотив возникает в другой ветхозаветной книге [IV Цар. 6: 11–23]. Здесь речь идет о попытке сирийского отряда захватить пророка Елисея, своей прозорливостью мешающего царю Сирийскому победить Израиль: «Когда пошли к нему Сирияне, Елисей помолился Господу и сказал: порази их слепотою. И Он порази их слепотою по слову Елисея» [IV Цар. 6: 18]. Елисей оказывается вне опасности.

В отличие от эпизода с Лотом и жителями Содома в рассматриваемом фрагменте пафос мотива «Божественное охранение через физическое ослепление нападающих» эксплицируется, что видно из дальнейшего повествования. Елисей отводит слепых воинов к царю Израиля и там возвращает им зрение. В ответ на предложение царя избить пленников пророк достаточно жестко указывает на то, что не царь, а Господь пленил сирийский отряд,

поэтому воинов надо отпустить восвояси¹. Как видим, в этом рассказе соседствуют мотивы чудесного ослепления и прозрения. Их рядопоставленность подчеркивает идею того, что при возникновении опасности для человека, угодного Господу, последний «закрывает глаза» нападающим, а по прошествии опасности «открывает»².

Третье библейское «ослепление», сопряженное с последующим прозрением, составляет канву новозаветного рассказа о призвании Павла [Деян. 9]. Савл во главе отряда гонителей христиан спешит в Дамаск, чтобы арестовать там адептов новой веры. «Когда же он шел и приближался к Дамаску, внезапно осиял его свет с неба. Он упал на землю и услышал голос, говорящий ему: Савл, Савл! Что ты гонишь Меня? Он сказал: кто Ты, Господи? Господь же сказал: Я Иисус, Которого ты гонишь» [Там же: 3–5]. Савл встает с земли незрячим, и его отводят в Дамаск, где он проводит три дня в посте («И три дня он не видел, и не ел, и не пил»). Только после того как он утверждает-ся в вере, к нему приходит прозрение и он принимает крещение от христианина Анании. («Анания пошел и вошел в дом и, возложив на него руки, сказал: брат Савл! Господь Иисус, явившийся тебе на пути, которым ты шел, послал меня, чтобы ты прозрел и исполнился Святаго Духа. И тотчас как бы чешуя отпала от глаз его, и вдруг он прозрел; и, встав, крестился» [Там же: 17–18].)

В этом рассказе мотивировка ослепления гонителя необходимостью защиты гонимых не является главной. В центре пове-

¹ Автор, по-видимому, скрыто цитирует Исход (4: 11): «Кто делает немым, или глухим, или зрячим, или слепым? Не Я ли Господь?».

² В развернутом рассказе о Елисее и сириянах есть эпизод, предвещающий чудесное ослепление, в котором актуализируется значение особого зрения — сверхвидения: слугитель Елесея пугается приближающегося войска, и тогда пророк обращается с молитвой к Господу: «Открой ему глаза, чтобы он увидел. И открыл Господь глаза слуге, и он увидел, и вот вся гора наполнена конями и колесницами огненными кругом Елисее» [IV Цар. 6: 17]. Образ «открывания духовных очей» широко использовался в христианской литературе (в т.ч. и агиографической), где он означал уразумение истинности христианского учения. См. об этом ниже.

ствования — призвание Христом будущего «апостола языков» на служение. Слепление не осмысляется и как наказание: теряющий физическое зрение Савл тем самым вразумляется и, что самое важное, переходит в лиминальное состояние «временной смерти». Его лиминальность подчеркивается тем, что он не ест и не пьет. Только по возложении на него рук Савл получает физическое зрение, что означает возможность жить уже в новом статусе — христианина. Так в этом предании проявляется игра смыслов, где физическое зрение / слепота осмысляется как зрение / слепота духовная (и наоборот). Игра, в высшей степени характерная для новозаветной и агиографической литературы и придающая специфичность ее сюжетике и топике.

Необходимо отметить, что в рассказе появляется образ света-Христа, ослепляющего гонителя христиан. И с этой точки зрения слепота, постигшая не христианина Савла, в некотором смысле имманентна ему в той мере, как зрячесть имманентна Савлу уверовавшему. Это заставляет нас обратиться к вопросу о том, как образность света / зрения / правoverия и соответственно тьмы / слепоты / иноверия (отступления от правoverия) реализуется в Библии, особенно в Новом завете.

Тема слепоты появляется уже во Второзаконии и Псалтыри, где она наряду с другими признаками характеризует идолов: «Идолы язычников — серебро и золото, дело рук человеческих; есть у них уста — но не говорят, есть у них глаза — но не видят, есть у них уши — но не слышат, и нет дыхания в устах их» [Пс. 134: 15–17; ср. Втор. 4: 28; Пс. 113: 13]. Но бездушным идолам уподоблены и идолопоклонники: «Подобны им будут делающие их и всякий, кто надеется на них» [Пс. 134: 18]¹.

¹ Слепота входит в перечень кар, которые постигнут Израиль, если он отступит от своего Бога: «Поразит тебя Господь сумасшествием, слепотою и оцепенением сердца» [Втор. 28: 28]. Этот пассаж был усвоен христианской агиографией, и во многих мираклях мы можем найти ослепление, безумие и страх (так адаптировано «оцепенение сердца») в качестве наказания за святотатство. См., например: «Иконоубийца затрепетал. Он упал на помост пред иконою и, пораженный неизъяснимым ужасом, стал как помешанный <...> Тогда же [он] ослеп, рука его онемела, и он лишился рассудка» [Сказания 1993: 126].

Очевидно, мы имеем дело с метонимическим ходом (слепота, глухота и т.п. определяет все, что связано с идолослужением, в том числе и самих служащих), однако в высказываниях Пророков этот пассаж имеет метафорический смысл: «Народ слепой, хотя у него есть глаза, и глухой, хотя у него есть уши» [Ис. 43: 8] (ср. [Иер. 5: 21]). Подобной фразой характеризуется состояние людей, отступивших от правоверия и впавших в язычество: слепота и глухота здесь означают неумение понять очевидные вещи. Метафорическая слепота характеризует и лжеучителя народа: «Измучайтесь и дивитесь: они ослепили других, и сами ослепли» [Ис. 29: 9].

Миру нечестия (тьмы и слепоты) противопоставлен Господь, несущий просветление, исцеление от слепоты, правда, в большинстве случаев физической: «Господь отверзает очи слепым, Господь восставляет согбленных, Господь любит праведных» [Пс. 145: 8]. В пророческих описаниях будущего мира указывается на ожидаемое исцеление слепых: «Вот Бог ваш! Придет Отмщение, Воздаяние Божие; Он придет и спасет вас! Тогда откроются глаза слепых, и уши глухих отверзнутся» [Ис. 35: 4–5] (ср. [Ис. 42: 7]). Иногда у грядущего прозрения появляется метафорическое значение, оно репрезентируется и как способность видеть, и как способность понимать: «И в тот день глухие услышат слова Книги, и прозрят из тьмы и мрака глаза слепых» [Ис. 29: 18].

Подобная игра, заключающаяся в балансировании на грани между буквальным и метафорическим пониманием зрения/слепоты, широко представлена на страницах Нового завета. Иисус Христос, Свет истинный, несущий миру новое знание, исцеляет слепых. Эти исцеления иногда граничат в тексте с пассажами, где слепота означает заблуждение, незнание (например, [Мк. 8: 18 и 22]). Целая глава Евангелия от Иоанна посвящена описанию чуда исцеления слепорожденного. Перед самым исцелением Иисус говорит: «Доколе Я в миру, Я свет миру» [Ин. 9: 5] (ср. [Ин. 8: 12]), затем дает слепому зрение через помазание брением его глаз.

Это чудо вызывает полемику Христа с фарисеями. Когда Иисус говорит, обращаясь к уверовавшему в него исцеленному: «Пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие ста-

ли слепы», он тем самым провоцирует фарисеев на вопрос: «Неужели и мы слепы?». Ответ Иисуса — развернутая метафора, в которую евангелист сворачивает весь эпизод: «Если бы вы были слепы, то не имели бы на себе греха; но как вы говорите, что видите, то грех остается на вас» [Ин. 9: 39–41]. Таким образом, физическому и духовному прозрению слепорожденного противопоставляется метафорическая слепота греха фарисеев.

Однако уже в Деяниях апостолов «слепота» лжеучителей (см. притчу о слепых — поводырях слепых [Мф. 15: 14; Лк. 6: 39]) материализуется. Так, по молитве апостола Павла слепнет его антагонист — волхв и лжепророк Елима, совращающий людей, ищущих истины, «с прямых путей Господних» (это четвертое библейское ослепление): «И ныне вот, рука Господня на тебя: ты будешь слеп и не увидишь солнца до времени». И вдруг напал на него мрак и тьма, и он, обращаясь туда и сюда, искал вожакого» [Деян. 13: 10–11].

Наказание потерей зрения (здесь можно твердо говорить о наказании) выглядит вполне логичным в пространстве новозаветного текста. Как слепые прозревают и физически, и метафорически, так и «слепой» по притче поводырь, физически ослепнув, уже сам нуждается в вожде. И в этом случае мы можем говорить о нарративизации метафоры, когда риторический ход, разворачиваясь, превращается в сюжетный. Отмечу, что в данном случае перед нами довольно сложный способ соотнесения риторики и сюжета: метафора, которая разворачивается в нарративный ход, сложна сама по себе: это притча, которая, кроме того, содержится в других новозаветных книгах.

В рассматриваемом эпизоде ослепление волхва описывается как нисхождение на него тьмы и мрака, что не совсем характерно для библейской фразеологии, которая различает физическую тьму (мрак) и физическую слепоту, несмотря на очевидную схожесть этих понятий: оба они обозначают состояние и причину невидения (ср. тьму египетскую [Исх. 10: 21–23], тьму, покрывшую землю по смерти Христа [Мф. 27: 45; Мк. 15: 33; Лк. 23: 44], тьму внешнюю (крошечную) — удел нечестивых [Мф. 8: 12; 22: 13; 25: 30], тьму как атрибут Дня Господня [Ис. 60: 2; Ам. 5: 18, 20; Сф. 1: 15], с одной стороны, и рассказы об ослеплении, приведенные выше, — с другой).

Между тем когда словами мрак / слепота определяются нечестие / заблуждение (метафоры), т.е. их значения сближаются, они становятся практически синонимами, что создает эффект тавтологии: «А кто ненавидит брата своего, тот находится во тьме, и во тьме ходит, и не знает, куда идет, потому что тьма ослепила ему глаза» [I Ин. 2: 11; ср. Втор. 28: 29].

Замечу, что в Новом завете употребление термина *тьма* для обозначения принадлежности кого или чего-либо к миру нечестия доминирует («дела тьмы», «сыны тьмы», «тьма века сего», «власть тьмы» и т.п.) и сопрягается с употреблением слов, соотносящихся с семантическим полем слепоты. В этих условиях обращение в христианство определяется как открытие глаз (избавление от слепоты) и / или выход из мрака.

Показательны слова апостола Павла, рассказывающего царю Агриппе историю своего обращения. Сказав о том, что на пути в Дамаск его осиял свет, «превосходящий солнечное сияние», не упоминая о собственном ослеплении, Павел так передает слова Иисуса, обращенные к нему: «Я теперь посылаю тебя открыть глаза им [язычникам], чтобы они обратились от тьмы к свету и от власти сатаны к Богу» [Деян. 26: 17–18].

Важно, что метафорическая тьма, в которой пребывают язычники и из которой апостол призван их вывести, в пространстве новозаветных писаний противопоставлена физическому мраку — уделу необратившихся в грядущем мире. Тьма же пророческих книг, которой характеризуется другой апокалиптический сюжет — наступление дня Господня, момента Божьего суда над миром и воздаяния, еще больше усиливает драматизм восприятия мрака в качестве атрибута наказания: «Горе желающим дня Господня! Для чего вам этот день Господень? Он тьма, а не свет» [Ам. 5: 18].

Подводя итог своему краткому обзору текстов Священного писания с точки зрения присутствия в нем мотива чудесного ослепления, отмечу несколько основных моментов.

Что касается библейской сюжетики, мы можем указать следующие способы реализации интересующего нас сюжетного хода.

- Слепнут нападающие на того, кто находится под покровом Всевышнего. Так актуализируется идея божественного охранения.
- Слепнет призываемый Богом на служение нечестивец, потеря зрения в этом случае соответствует переходу в лиминальное состояние, которое завершится прозрением физическим и духовным (крещением).
- Слепнет противостоящий истинной вере и активно конкурирующий с ее проповедниками «слепой вождь», получая через потерю зрения материальный атрибут своей духовной слепоты. В последнем случае мы можем говорить о нарративизации метафоры, повествовательном ходе, широко представленном в христианской агиографии и других нарративных жанрах.

Что касается образов, так или иначе соотносящихся с концептом слепоты / ослепления / невидения, то можно с достаточной долей уверенности констатировать то, что эти признаки характеризуют все (и всех), что имеет отношение к религиозным заблуждениям. Это, в первую очередь, язычники (идолопоклонцы), но, кроме того, отступники от правоверия и, в случае новозаветных писаний, не принимающие миссию Христа фарисеи, «слепые поводыри». В последнем случае метафора слепоты нечестивых (отсутствие у них духовного зрения — способности понимать очевидные вещи) рядопологается безумию, психической невменяемости: «Безумные и слепые!» — обращается Иисус к книжникам и фарисеям [Мф. 23: 17, 19].

Идея помраченности здесь подчеркивается и через актуализацию значения слепоты как неспособности видеть, и через значение безумия как умопомрачения. Причем безумие нечестивцев, если можно так выразиться, менее фигурально и означает психическую и интеллектуальную ущербность, а также одержимость силами тьмы, понимаемую буквально, но обозначаемую опять-таки через метафору. Так, в одном из апостольских посланий речь идет о «неверующих, у которых бог века сего ослепил умы, чтобы для них не воссиял свет благовествования о славе Христа, Который есть образ Бога невидимого» [II Кор. 4:

4], что можно рассматривать как констатацию непосредственного воздействия сатаны на сознание «детей тьмы».

Еще одним важным аспектом репрезентации темы слепоты в Писании является то, что можно обозначить как игру между буквальным и переносным значением концепта отсутствия зрения. Эта игра заключается в смещении в рамках одного высказывания — полемической реплики или отдельного рассказа — семантики концепта: метафорическая просветленность соотносится с физической слепотой, а физическое прозрение противопоставляется метафорической незрячести. Это явление, выражающееся в сюжетном повествовании, актуализируется как в нарративизации метафоры (рассказ об ослеплении волхва Елимы), так и в метафоризации нарратива (рассказ об исцелении слепорожденного).

Тема слепоты в агиографической традиции

При анализе агиографической литературы я ограничиваюсь текстами, известными в русской традиции и представленными в житийных компендиумах и ряде распространенных апокрифов. Библейские способы осмысления и репрезентации образа ослепления и других тесно с ним соотнесенных (слепоты, зрения, в т.ч. духовного, тьмы / мрака) находят здесь свое развитие. В житиях, мираклях, апокалипсисах та же фразеология, те же повествовательные мотивы, работа тех же сюжетообразующих механизмов, что и на страницах Писания, и в большинстве случаев можем с уверенностью говорить о прямом и сознательном заимствовании. Однако по ряду параметров агиографические сказания значительно отличаются от библейского предания. Оставаясь в русле обсуждения интересующих нас проблем, отмечу две из них.

Если рассматривать христианскую агиографию в целом, то можно говорить о том, что такой риторический прием, как разворачивание сюжета из сложной метафоры — притчи (см. выше рассказ об ослеплении волхва Елимы), не получил в ней широкого распространения. Конечно, агиографы часто упоминают о слепых, поводырях слепых, о светильнике, который нельзя дер-

жать под спудом, но в основу нарративов эти образы из евангельских притч кладутся довольно редко. Приведу пример реализации такого хода, говорящий о литературном мастерстве агиографа.

В житии Иоанна, епископа Суздальского (Четьи Минеи за 15.10), мы находим следующий эпизод. Дьякон Елевферий и его единомышленники из числа местного клира строят козни против епископа, в результате которых того изгоняют, причем недруги выводят его из города. Иоанн, являя образец смирения, молится о прощении изгоняющих своего верного пастыря интриганах. «И тотчас, когда еще была молитва на устах его, гнев Господень поразил церковников, объял их страх и трепет, тьма покрыла их; они совершенно ослепли и нуждались в вожде». Ослепнув, виновные раскаиваются. И епископ прощает их: «Подняв Елевферия с земли, Иоанн сказал ему: “Господь, чадо, простит тебя”. Святой помолился перед всем народом за согрешившего Елевферия и церковников, соvrащенных им, и осенил их крестным знамением. Они тотчас прозрели» [Жития святых II: 301].

В житийной литературе встречается много описаний внутрицерковной борьбы, которая часто приводила к изгнанию праведных епископов. При этом ослепление в качестве наказания конкурентов святого нельзя назвать типичным сюжетным ходом. В данном произведении агиограф использует мотив, обоснованность которого читатель выводит из специфической риторики, отсылающей к евангельской притче. Подчеркивая пастырские качества епископа (Иоанн думает о пастве постоянно и удаляется из города, дабы не провоцировать раскол), списатель жития указывает на то, что Елевферий является лжеучителем, соблазняющим других, т.е. «слепым вождем». Когда дьякон и его сторонники слепнут, они сами нуждаются в вожде, которым естественно оказывается учитель истинный — Иоанн.

Евангельская притча и образные слова пророка «они ослепили других, и сами ослепли» [Ис. 29: 9] делают физическое ослепление нечестивцев и лжеучителей вполне логичным: на них сбылось, что сказано в Писании. Раскаяние (духовное прозрение) грешников и прощение, дарованное им Иоанном, являются

необходимыми условиями, чтобы к ним возвратилось зрение, что и происходит.

В целом же, повторю, подобная риторическая изощренность в мотивировке разбираемого сюжетного хода не характерна для агиографии. Нечестивцы на страницах житий слепнут часто, но правомерность подобного вразумляющего наказания не аргументируется агиографами столь тонко. Это заставляет нас перейти к анализу другой особенности, характеризующей репрезентацию мотива ослепления в житийной литературе.

Как указывалось выше, в большинстве библейских рассказов о чудесном ослеплении семантика наказания не актуализируется. Ослепляя кого-либо, Господь защищает своих избранников или призывает себе на служение. Подобное понимание этого сюжетного хода адаптировано агиографией, однако тема наказания и даже возмездия через лишение зрения в житийной литературе доминирует. Более того, в общем пространстве агиографии этот мотив преобладает над другими видами чудесной кары.

Д. Шестаков, известный исследователь византийских житий, указывал, что слепотою «наказывает Бог людей за оскорбления, нанесенные Его верным служителям, и за другие исключительно преступные поступки» [Шестаков 1910: 176]. Действительно, потеря зрения — обычная божественная кара жестоким гонителям христиан (см., например, наказание императора Максимиана [Евсевий Панфил IX 10: 14]¹). Не просто оскорбление, а именно попытка физического насилия над человеком Божиим приводит к ослеплению нападающих. Так слепнет языческий жрец Ульпиан, попытавшийся овладеть св. Анастасией: «Этот окаянный человек, уязвленный ее красотой, желал осквернить чистую голубицу Христову своей нечистотой. Однако когда сей нечестивец хотел прикоснуться к ней, он вдруг ослеп <...> и, как безумный, он вопил и взывал к своим богам, прося помощи» [Жития святых IV: 471]. Такие же чудеса содержатся и в других мартириях [Жития святых IV: 610–611; VI: 207 и пр.].

¹ Ср.: [Феодорит III: 7]. Гонения на христиан, согласно церковной истории, приводили к эпидемическим заболеваниям, приводившим к ослеплению множества людей [Евсевий Панфил VIII 8: 1].

Слепнет и желающий убить святого («Житие апостола Филиппа»). Вот как описывается эпизод полемики святого с иудейским священником: «На эти слова апостола архиерей разгневался еще более и в безумной злобе кинулся на него, желая сам схватить и убить апостола, но в ту же минуту ослеп и весь почернел. Присутствующие, видя совершившееся, <...> хотели погубить его как волхва, но всех желавших схватить его постигло то же наказание, как и архиерея» [Жития святых III: 290] (см. также [Жития святых III: 336] и примеры, приведенные Д. Шестаковым [1910: 176–177])¹.

Причины популярности у агиографов мотива ослепления, осмысляемого как наказание, можно объяснять необходимостью драматизировать обличительную риторику сюжета в условиях полемики раннего христианства с язычеством и иудаизмом, тем более что образы «слепых» идолопоклонников и «слепых» фарисеев были хорошо знакомы христианским авторам по Писанию. Однако Д. Шестаков склонен видеть в этом явлении адаптацию народной античной нарративной традиции [Шестаков 1910].

Действительно, мотив потери зрения как наказание за нарушение табу (особенно сексуального) широко представлен в античной мифологии и мог в том или ином виде быть воспринят христианской словесностью². В пользу этого говорят материалы раннехристианских апокалипсисов, где описывается посмертное воздаяние грешникам, причем глаза наказываются именно у нарушителей сексуальных табу. Так в Откровении Ездры читаем следующее: «И увидел я там человека, подвешенного за глазницы, и ангелы бичевали его. <...> “Человек этот совершил прелюбодеяние с матерью”» [Апокрифические апокалипсисы 2000:

¹ Этот мотив знаком и народной агиографии, где он, по-видимому, является заимствованным. Ср. описание мучения святого Егория в духовных стихах: «У мастеровъ [палачей] руци опушшались / И ясны очи помрашшались» [Соколов 1995: 145]; ср. [Там же 130, 136], другие издания этого духовного стиха).

² Анализ актуализации мотива ослепления в античной нарративной традиции не входит в задачи нашего исследования. Об этом см. [Аверинцев 1972; Топоров 1977; Богданов 1999 а].

207]. Так же наказываются и прелюбодейки [Там же: 192, 230]. Кроме того, связь слепоты с сексуальным насилием прослеживается и в рассказах об ослеплении покушающихся на святых дев развратников (см. выше).

Однако именно библейские коннотации концепта слепоты довели над писателями житий и откровений, определяя своеобразие образности и логику построения сюжета. Так, в тех же апокрифических описаниях преисподней (места, как известно, лишённого света) авторы псевдоэпиграфов находили особенно темные места, где слепыми пребывали грешники, чье преступление состояло именно в неверии в постулаты христианского учения. В распространенном, в том числе и на Руси, памятнике «Хождение Богородицы по мукам» описывается, как Богоматерь находит в аду место, характеризующееся как «великая тьма». Там находятся не имеющие надежды на послабление мук грешники, которые так долго пребывают во мраке, что потеряли способность видеть [Бокадаров 1904: 17–18]. Их вина состоит в том, что «сии суть, и же не верова во Отца, Сына и святого Духа, то ни в тя, святая Богородица, не хотеца проповедати имени твоего, якоже родиси от тебе наш Иисус Христос, плоть приим освяти землю крещением, — да того дела в том месте мучатся» [Бурцев 1905 IV: 19–20]¹.

Еще более характерно использование метафоры слепоты для обозначения нечестия язычников. В большинстве мартириев одним из необходимых эпизодов является спор о вере между мучителем и мучеником, принимающий форму обмена взаимными обвинениями. Для понимания специфики агиографического концепта слепоты оказывается важным анализ фразеологии таких прений. Обе стороны часто клеймят друг друга как безум-

¹ Очень близкое описание посмертной судьбы тех, кто не признавал догмы христианского учения, находим в Откровении Павла [Апокрифические апокалипсисы 2000: 231]. Интересно, что актуальность полемики вокруг различных проблем вероучения отражалась на составе грешников, пребывающих в «самой темной темноте». Если там находятся те, кто не признавал в святой Марии Богородицу, значит апокриф, содержащий этот пассаж, написан после победы «православия» в мариологической полемике.

цев, глупцов, нечестивцев и т.п., но в слепоте обвиняют противоположную сторону исключительно мученики и исповедники Христовы.

Агиографы не решаются вложить упреки в отсутствии у христиан (душевного) зрения в нечестивые и богохульствующие уста язычников. «О нечестивый слепец, заблуждающийся и безумный человек!» — обращается к императору Нерону мученица Фотина [Жития святых VIII: 334]. Шире используется та же метафорика в реплике, обращенной к своему мучителю св. Северианом: «Если бы твои душевные очи не были помрачены тьмой безбожия, тогда бы я мог открыть тебе, сколь много благ мои страдания исходотайствуют мне у Христа. Но теперь, при твоём нечестии, чего я могу достигнуть, как бы зажигая свечу пред слепым?» [Там же I: 177]¹. Даже когда агиограф старается подчеркнуть кротость своего героя, он не может отказаться от того, чтобы указать на слепоту гонителей христиан. Так, св. Протасий говорит своему судье: «Я не гневаюсь на тебя, Астазий, ибо вижу слепоту твоих очей: твоё неверие не позволяет тебе видеть того, что — Божие» [Там же II: 266].

Часто в мартириях святые, обличая нечестивцев, соотносят их духовную незрячесть со слепотой идолов, которым они поклоняются, повторяя (воспроизводя) риторическую логику библейских пророков. Когда судья начинает подозревать св. Хрисанфа, которому пытки не причиняют вреда, в колдовств-

¹ Ср. другой пассаж (ситуация та же — святой отвечает судье, предлагающему ему принести жертву и тем самым отречься от Христа): «Тебе, ослепленному безумцу, — отвечал святой, — темной представляется светлая истина, а темнота — обольщение века сего — является тебе светом!» [Жития святых VIII: 168]. Примеров употребления образных выражений, соотносимых со слепотой, для характеристики нечестия мучителей христиан в «Житиях святых» множество. «Я не буду в такой степени слеп душевными очами, как ты» [III: 29]. «Великий стыд быть настолько слепым и безумным, чтобы поклоняться таким мерзостям» [III: 506]. «Доколе, несчастный, ты будешь оставаться ослепленным и до каких пор не будешь признавать Истинного Бога» [V: 145]. «Окаянный слепец, не видишь ты истинного света» [VII: 178]. См. также [II: 126; IV: 280, 312, 327, 395; V: 195, 302; VII: 12; VIII: 38, 59, 140, 168, 257].

ве, тот отвечает: «Ты смотришь на меня одинаково, как и на твоих богов, очами, помраченными неразумием. Ибо если бы глаза твои смотрели правильно, то ты увидел бы, что твои боги не видят» [Там же VIII: 315] (ср. [IV: 68, 310])¹.

Проповедуя языкам Благою весть и обращаясь к Господу с мольбой просветить идолопоклонников, проповедники христианства также часто упоминают слепоту еще не уверовавших. Так, в «Страдании Сергия и Вакха» святые молятся «истинному Богу, прося Его, — да просветит Он слепоту омраченных очей нечестивого того народа» [Там же II: 125]². Святой же Неофит так обращается к народу: «Мужи, одержимые безбожием и страждущие слепотой, покайтесь и избавьтесь от этой тьмы; приидите к истинному Свету, Христу Богу, и просветитесь святым крещением» [Там же VI: 201]³.

Агиографы, находясь в данном случае в русле библейской традиции, определяют принадлежность людей к миру неверия как слепоту и / или принадлежность к миру тьмы, а также как безумие. При этом не только полемические высказывания, обличающие нехристиан, но и описания состояния дел в странах и областях, куда не проник свет новой веры, будучи эмоционально относительно нейтральными, проникнуты той же метафорикой. В житиях упоминаются страны, «ослепленные бесовским

¹ Надо сказать, что восприятие идолов и идолослужения христианами писателями несколько отличается от того, что мы находим в книгах Пророков. Изображения кумиров — это не просто неодушевленные вещи, но изображения бесов. Но и в этом случае возможна актуализация темы слепоты ложных богов. Так в «Житии и страдании Иулиана и Василиссы» языческие жрецы приносят жертвы идолам и умоляют своих богов вернуть зрение родственнику правителя. Те отвечают: «Уходите от нас, ибо мы преданы вечному огню и пребываем во тьме. Как можем мы дать зрение слепому, когда и сами ничего не видим?» [Там же V: 191].

Интересна причина упомянутого недуга: в глаза больному попали куски палки, которую сломали палачи, избивая мученика. Позднее сам святой мученик исцеляет больного, который прозревает «телесно и духовно». О повествовательной логике подобного типа см. ниже.

² См также: [II: 185, 385; IV: 495; V: 355].

³ См также: [I: 330, 459; III: 17, 155, 332].

прельщением» [Там же I: 129], города, «омраченные тьмою идолопоклонства» [Там же I: 464], и их жители, пребывающие во тьме идолослужения [Там же I: 230].

В последнем случае, упоминая о «незрячести» кого-либо, агиограф часто начинает игру (о ней я упоминал выше в связи с библейской метафорикой), заключающуюся в смещении смысла высказывания от переносного к буквальному. Происходит то, что можно было бы назвать мутацией модальности высказывания.

Так, в «Страдании великомученицы Евфимии» описывается сцена мучений, которые не приносят святой, пребывающей под божественной защитой, никакого вреда. Несмотря на это, руководящий расправой проконсул приказывает продолжать пытку. Агиограф объясняет причину такого упорства следующим образом: «Где злоба ослепила душевные очи, там не могло принести никакой пользы столь великое чудо».

Между тем слепота проконсула проявляется не только в том, что он не может уразуметь очевидное. Он не видит ангелов, защищающих и исцеляющих святую, хотя их видят некоторые из его воинов. («Не посмеем мы, проконсул, прикоснуться к сей святой деве, <...> ибо мы зрим удивительное чудо, которого твои глаза не видят» [Жития святых I: 264] (см. также [III: 458; V: 264])). Незрячесть антагониста приобретает в некотором смысле материальное измерение: метафора разворачивается в сюжет.

Нарративизация метафоры и даже ее «буквализация» (вид построения симметрии между двумя сюжетными ходами, когда риторическое высказывание предопределяет качество акциональной реакции на него) во многом определяют специфику агиографического дискурса. Эти сюжетообразующие приемы, строящиеся на актуализации концепта слепоты как недостатки, провоцируют авторов житий на то, чтобы исходное равновесие было восстановлено.

При этом сюжет разворачивается в двух взаимодействующих плоскостях, в одной из которых актуализируются метафорические значения концепта слепоты (слепота / ослепление духовные), в другой — буквальные (слепота / ослепление физические). «Слепотующие» подобно своим идолам язычники (а так-

же иудеи, отступники, святотатцы), войдя в контакт с представителем мира христианства, теряют физическое зрение, чтобы выйти из тьмы своего нечестия и затем прозреть.

Однако аксиологический статус двух видов зрения различен (что вполне естественно и определено прагматикой жанра): физическое ослепление святого не всегда требует ликвидации, так как его духовное (более значимое) зрение вне власти представителей мира сего.

В этом отношении показателен следующий житийный эпизод, где в ходе полемики происходит то, что я назвал «буквализацией» метафоры. В «Страданиях мучеников Тараха, Прова и Андроника» читаем о том, как святой, несмотря на пытки, продолжает исповедовать Христа, чем вызывает следующую реплику своего мучителя проконсула: «От многих мучений ты лишился ума». На что следует ответ, вводящий в рассказ новый образ — слепоты: «Большая власть твоя не только сделала тебя безумным, но и ослепила, ибо ты сам не знаешь, что делаешь». Проконсул, возмущенный обвинением в слепоте, приказывает выколоть мученику глаза, но тот все же выходит из спора победителем, говоря: «Хотя ты и отнял мои телесные очи, но никогда не сможешь отнять живых очей веры» [Жития святых II: 215–216]¹.

¹ Ср. другие рассказы о выкалывании глаз мученикам: [Жития святых II: 187; III: 395, 610]. Естественно, на страницах житий ослепленные святые чудесным образом прозревали [III: 193–196; IV: 307]. Списатели мартириев иногда выстраивали целую сюжетную линию, начинающуюся с ослепления мученика и заканчивающуюся «прозрением» мучителей. Так в «Страдании мученицы Фотины» после того, как произошло одно обращение язычника через чудесное ослепление и прозрение (см. об этом ниже), жестокий Нерон приказывает ослепить мучеников. Когда те прозревают, император приказывает их распять. Дальше события разворачиваются следующим образом: «Пришли посланные от него [Нерона] слуги посмотреть, живы ли святые мученики и когда увидели, что висят и живы, то немедленно же ослепили». После того как явившийся ангел отвязывает святых, они, «сжалившись над ослепленными царскими слугами, помолились, и те тотчас же прозрели. Уверовав, они крестились» [VIII: 332–333]; см. также [III: 164].

Упорствующего нечестивца не может вразумить даже чудесное ослепление и чудесное же прозрение. В уже упоминавшемся «Житии апостола Филиппа» за ослеплением иудейского священника и его соратников следует эпизод, где вновь сопряжены слепота / зрение духовные и физические: «Апостол Филипп, видя их *слепоту душевную и телесную*, прослезился над ними и обратился с молитвой к Богу, прося *просветить* их. И вот, по молитве святого, свыше было послано исцеление всем пострадавшим. Это чудо заставило многих обратиться ко Христу и уверовать в Него. Но архиерей, «*ослепленный злобой*», упорствует в своем неверии, и, в конце концов, его поглощает земля (курсив мой. — С.Ш.) [Жития святых III: 290]. (См. также [Там же: 70–71, 336]).

Несмотря на наличие в житийных компендиумах подобных рассказов, для агиографии более характерна другая сюжетная схема: ослепленные нечестивцы вразумляются и приходят к истинной вере. Даже такое преступление, как покушение на чистоту невесты Христовой (в большинстве случаев приводящее покусившегося к безвозвратной потере зрения), в «Страданиях Павла и Иулианы» оборачивается для самих преступников духовным прозрением: «Ослепленные же развратники, преклонив свои колена, взывали к святой: «Иулиана, <...> прости нам и помолись за нас Христу твоему, да дарует нам прощение». Святая милосердовала о них, взяла немного воды и, возведя глаза свои к небу, стала так молиться Богу: “Иисусе Христе, <...> даруй сим прозрение, дабы они прославили Имя Святое Твое”. Помолившись, святая окропила водою всех ослепших, и они тотчас прозрели; исцеленные пали на землю, возблагодарили Бога и, придя в христианский храм, покаялись в своих грехах и сподобились святого крещения» [Жития святых VIII: 79].

Нарративная схема «преступление — ослепление (как наказание и средство вразумления) — раскаяние — прозрение — крещение (или возврат на пути праведности, если преступники — христиане)»¹, в известной мере повторяющая сюжет рассказа об обращении Савла, воспроизводилась в агиографии

¹ Последние два хода могут меняться местами, что говорит о тесной соотнесенности концептов духовного и физического зрения.

множество раз. Преступления, за которыми следовало чудесное вразумление слепотой, могли быть самыми разнообразными: чародейство [Жития святых I: 469], нарушение воскресного отдыха [Шестаков 1910: 180], неверие в святость праведника [Древние жития 1892: 75–76], насмешка над верой в чудодейственность мощей [Жития святых III: 55], насмешка над святым [Кузнецов 1910: 84]¹, покушение на монастырское имущество [Жития святых VIII: 278], нежелание оглашать чудесное видение или сон [Краткое описание 1895: 243–244; Верюжский 1880: 92; Чудотворный образ 1860: 4]², невыполнение данного обета [Жития святых VIII: 282]³, нежелание принимать христианство [Соколов 1861: 12]⁴ и, наконец, созерцание священного нечестивыми глазами¹.

¹ Здесь имеется в виду история об ослеплении, вразумлении и исцелении девиц, которые издеваются над наготой юродивого Василия Московского (см. выше о связи ослепления и наготы): «Посмеяхуся наготы его и абие ослепоша все». Эпизод этот заимствован из византийского жития, где акценты расставлены по-другому: нагота юродивого не упоминается, девушки не слепнут, а косеют [Жизнь аввы Семииона 1994: 76]. Подробнее о соотношении двух житий см [Иванов 1994: 212, прим. 36].

² В таких рассказах актуализуется соотнесенность неверия в очевидное и слепоты, т.е. уже известная нам схема нарративизации метафоры. Весьма изящно использует этот мотив митр. Игнатий (Римский-Корсаков) в «Житии Симеона Верхотурского», когда пишет о том, что у него самого стали болеть глаза в наказание за неверие в святость вновь обретенных мощей. С обретением веры и после поклонения мощам болезнь проходит [Журавель 2000: 24].

³ Именно как наказание (и вразумление) за нарушение обещания креститься следует рассматривать ослепление князя Владимира, о котором повествует известное предание (ПВЛ: 186–187). Очень близкое предание рассказывает об обращении грузинского царя Мариана [Жития святых V: 360]; см. также: [Феодорит II: 7].

⁴ В этом предании рассказывается об ослеплении (и обращении) упорствующих язычников и актуализируется образ их «незрячести», постоянно возникающий в христианской литературе. Характерен следующий комментарий к данному эпизоду: «И духовная слепота — язычество, идолопоклонство, как и всякая привычка, была дорога ослепленным ею людям» [Вознесенский, Гусев 1899: 320]. В этом смыс-

Однако повторю: наибольшее количество агиографических рассказов об ослеплении нечестивцев повествует о наказании того, кто покусился на святого (или святыню)². Так, в христианском мире было широко распространено предание об Успении Божьей Матери, в котором этот мотив появляется в следующем эпизоде³.

ле характерен эпизод из жития Лазаря Муромского: живущего в пустыне отшельника все время беспокоят местные жители — «поганая лопь» (лопари); всё меняется после того, как Лазарь излечивает слепорожденного ребенка лопина-старейшины — последний со всем своим родом принимает святое крещение [Докучаев-Басков 1886: 496–505]. Таким образом, в пространстве житийного текста язычество вновь оказывается соотнесено со слепотой, а крещение — с прозрением.

¹ Здесь имеется в виду центральный эпизод «Жития Григория, архиепископа Омиритского» [Великие Минеи Четьи 1907: ст. 1428–1434]; см. также [Жития святых IV: 407–419]. Речь в житии идет о богословском споре архиепископа с евреями, которые требуют показать им Христа, ставя это условием своего обращения. При появлении Иисуса, «грядущего на облацах», евреев охватывает страх, а вместе с ним и слепота. Только после принятия крещения к ним возвращается зрение. Текст интересен разработанной риторикой, посредством которой автор демонстрирует незрячесть евреев. Например, Григорий обращается в молитве к Богу с такими словами: «Помилуй омраченна сия множества, и отверзи темныя их очи, ихъже диавол ослепи, и яви себе мыслене и чювьствене сим, иже обойма очима ослепленным и невидящим тя» и т.д. [1431 стлб.].

² См., напр. (привожу ссылки на житийные памятники и списания чудес от мощей и икон): [Жития святых IV: 55, 183, 318–319; VIII 330; Сказания 1993: 126, 441, 484–485, 574, 706, 755; Скогорев 2000: 175–176 и др.].

³ О распространенности этого мотива см. подробнее: [Смирнов 1873]; публикации текстов см. там же, а также: [Порфирьев 1890: 86–87, 292–294; Сахаров 1888: 312]. Предание часто публиковалось в изданиях, рассчитанных на массового читателя (см., напр., [Снегосорова 1999 (1897): 72–73]). Несколько раз варианты предания публиковались как народные легенды [Чебан 1911: 40; Максимов 1995: 638–639]. Кроме того, в 1999 г. краткий народный пересказ предания был зафиксирован на видеопленку в деревне Никулино (Любытинский район Новгородской области) в день празднования Успенья Божией Матери

Иудеи, решившиеся на неслыханное злодейство — напасть на апостолов и отнять тело почившей Богородицы, дабы его сжечь, слепнут: «В то же мгновенье они, быв ослеплены ангелами, начали сами взаимно поражать и убивать себя оружием; и как будто бешеные и неистовые, бились головами об стены и ограды и над ними высказывали свою ярость» [Смирнов 1873: 604].

Когда же некоторым иудеям удастся напасть на погребальную процессию, один из них, Иефония, пытается опрокинуть гроб, и ангел отсекает ему руки, которые остаются висеть на гробе (согласно некоторым вариантам предания соратники Иефонии слепнут именно в этот момент)¹. Иефония раскаивается и получает исцеление вместе с миссией апостольской, состоящей в проповеди и врачевании. Апостол Петр дает ему чудоявленную пальмовую ветвь и говорит: «Возьми эту пальму, иди в город, где ты найдешь много ослепленного народа, возвещай ему великие дела Божии, и всем, кто уверует в Господа Иисуса Христа, возлагай эту пальму на глаза их, и они будут видеть; если какие не уверуют, то останутся слепыми» [Смирнов 1873: 605]. Речение апостола исполняется, причем неверовавшие умирают. Таким образом, для одних ослепление является вразумлением (и означает переход в лиминальное состояние, завершающееся крещением)², для других — наказанием и преддверием «мрака тени смертной» [Иов 10: 22].

(28.08 по н. ст.) в часовне, освященной в честь этого праздника (съемки Александра Маркова; Архив факультета этнологии ЕУСПб).

¹ О «талионе» как принципе сюжетообразования, когда наказываемся «согрешивший член», см. выше: примечание 2 на странице 61. В христианской агиографии такие сюжеты встречаются столь же часто, как и в фольклоре. Вероятно, здесь мы можем говорить об универсальном механизме построения сюжета.

² Ср. высказывание Тертуллиана о природе таинства крещения: «Животворно таинство нашей воды, ибо, смыв ею грехи вчерашней слепоты, мы освобождаемся для жизни вечной! [Тертуллиан 1994: 93–94]. Представление о слепоте некрещеных усвоено народной религиозной традицией. В качестве иллюстрации приведу слова пожилой старообрядки: «У нас считается, что человек некрещеный — он как бы слепой» [Взайду ли я... 2001: 127 № 2]. (Ср.: «По представлениям устьицеломов

Очевидно, что два значения концепта слепоты, сопоставленные в данном рассказе (это придает ему особый вероучительный пафос), могут актуализироваться независимо друг от друга (в этом случае реализуется не вся упомянутая нарративная схема, а первая или вторая ее половина). И от того, какое место в повествовании занимает потеря зрения, зависит весь смысл высказывания. В агиографической литературе встречается много эпизодов, начинающихся с появления на сцене слепцов, которых исцеляет, а затем и крестит тот или иной святой [Жития святых I: 471; II: 63, 253, 388, 399; III: 240, 293; V: 191–192 и др.]. При этом чудесное просветление незрячих всегда репрезентируется как доказательство истинности христианского вероучения и оформляется посредством соответствующей риторики (особенно когда исцеление слепоты или глазной болезни является аргументом в споре с язычниками). И наоборот, появление в рассказе нечестивцев, которые демонстрируют свою душевную незрячесть, совершая кощунственные поступки, чревато их ослеплением и истреблением. Но каков бы ни был конкретный рассказ, будь то эпизод из жития или миракль, исцеление физической слепоты будет ассоциироваться с выходом из мрака неверия, а чудесное ослепление — с демонстрацией принадлежности ослепленного к миру тьмы.

В этом смысле весьма показательно, что до определенного времени восточно-христианская агиография не знает образа слепого провидца, хотя даром предвиденья и способностью контактировать с миром иным наделены очень многие святые¹.

Вообще говоря, слепота и пророческий дар тесно соотносены в самых разных традициях. Достаточно вспомнить древнегреческого провидца Тиресия, получившего свой дар вместе со сле-

у некрещеного ребенка была “слепая душа”» [Дронова 2000: 275]). О посмертной слепоте некрещеных пойдет речь несколько ниже.

¹ Справедливости ради надо указать на рассказ из одного из памятников ранней агиографии — «Лавсаика» еп. Палладия. Речь там идет о мудром слепом монахе Дидиме, который среди прочего получил видение о смерти Юлиана Отступника [Лавсаик 2001: 13–14]. Однако Палладия занимает скорее ученость своего героя, а божественное откровение, данное Дидиму, выглядит вполне заурядно в ряду видений, ниспосланных вполне зрячим подвижникам.

потой, а также Эдипа в Колоне и фракийского царя Финея [Аверинцев 1972: 101–102; Богданов 1999 а: 59; Топоров 1977: 42, 60¹], а также двух новых русских святых провидиц — Матрену Анемнясенскую и Матрону Московскую, одна из которых уже прославлена церковью². Примеры можно множить.

Общая семантика образа слепого провидца заключается в ущербности слепоты физической, компенсируемой зрением сверхъестественным: глазами, не видящими очевидное, можно увидеть то, что находится вне пределов этого мира, например то, что еще не актуализировалось в виде события, или то, что происходит в мире горнем. Однако в агиографической традиции эта тема и на уровне сюжета, и на уровне образа оказалась до определенного момента блокированной. Соотнесенность слепоты с нечестием была настолько устойчивой, что святой не мог наделяться характеристикой незрячести. Даже в том редком примере, когда благочестивый монах Феофил, каясь в гневливости и ожидая неизбежного наказания за этот грех, буквально выплакивает себе глаза, он все же прозревает перед смертью [Древнерусские патерики 1999: 163–164].

По мере развития христианской истории (и литературы) ряд образов антагонистов правоверия расширялся. По мере разворачивания полемики вокруг тех или иных вопросов вероучения все новым и новым противникам писатели адресовали обвинения в слепоте, все новые и новые еретики получали воздаяния в виде чудесного ослепления (при этом язычники и иудеи пребывали в ослеплении неизменно).

В период дискуссии вокруг вопросов иконопочитания, происходившей в Византии в VIII в., обе стороны клеймили друг друга, используя уже сложившуюся систему инвектив, где слепота наряду с безумием и одержимостью бесом занимала важное место. Так, согласно «Житию Стефана Нового», император-

¹ См. также анализ связи концептов слепоты / зрения и незнания / знания в трагедии Софокла «Царь Эдип» в статье В.Н. Топорова [1977 а: 217, прим. 7, 8; 236; 239; 247].

² Определение о канонизации 1999. Жития провидиц см.: Матрона Анемнясенская 1999; Матрона Московская 1999; Акафист Матроне: 1999.

иконоборец Константин Копроним приказывает всякому, кто встретит монаха (именно монахи составляли костяк партии иконопочитателей), «бросать в него камни, называя его помраченным (слепым. — *С.Ш.*), сыном тьмы и идолопоклонником» (Жития святых III: 581)¹.

В уста защитников икон агиографы вкладывают обличения еще более страстные: «Сколь сильна у вас слепота и сколь велико безумие!», «Как не ослепли твои безумные очи и не отсохли твои незаконные руки?» [Там же III: 596; IV: 331]. Именно тогда формируется представление об иконоборчестве как высшем проявлении нечестия, и покушение на святыню, каковой является икона, начинает расцениваться как преступление, влекущее неминуемое возмездие.

Характерно, что во время упомянутой полемики одним из аргументов в пользу иконопочитания становятся предания о чудесах, исходящих от икон². Пафос этих сказаний во многом сводится к тому, что Господь являет милость к почитателям икон и строго наказывает их противников. В принципе, само нечестие иконоборцев чревато их ослеплением³, но если кто-то пытается повредить икону, его участь практически предрешена: на него обрушится божественная кара, причем чаще всего это будет

¹ Обвинение в идолослужении (т.е. в преступлении одной из десяти Моисеевых заповедей) в адрес иконопочитателей было главным аргументом их противников.

² Так, на соборе, посвященном осуждению иконоборчества, кроме богословских аргументов защитники икон часто приводили в качестве доказательства своей правоты рассказы о чудесах, проистекающих от священных образов [Деяния соборов 1891: 145–147, 284–286, 303–305 и др.].

³ См. характерный своей риторикой, актуализирующей связь между нечестием и слепотой, житийный эпизод: «Случилось быть там зятю святого, <...> он был *помрачен* иконоборческой ересью. Блаженный <...> помолился Богу о том, чтобы у того иконоборца ослепли и плотские его очи, если он не имеет очей душевных. Так и случилось: зять его ослеп и понес *наказание, соответствующее своему нечестию* (курсив мой. — *С.Ш.*)» [Жития святых III: 49].

именно слепота (или лишение правого глаза) [Васильева 1996: 431; Легенды 1994: 165; Деяния соборов 1891: 145–146]¹.

Новые предания создавались в русле агиографической традиции, которая во многом определяла логику построения мираклей. Образ ослепленных нечестием кошунников не так далек от образа евреев, каким мы его видим в предании об Успении Божьей Матери. Агиографическая (как и вообще церковная) риторика, формируя семантическое поле концепта слепоты, прочно соотносила его с неправоверием, с тем царством тьмы, в котором метафорически пребывают и в которое буквально будут ввергнуты язычники, иудеи и еретики, чтобы и в преисподней оставаться слепыми [Видение Павла 1997: 68]². В чудесах от

¹ Причину популярности этого мотива в Византии того времени можно видеть не только в том, что связь между характером преступления и наказания на уровне риторики сюжета была достаточно очевидна как агиографам, так и аудитории. По поводу одного иконоборческого демарша агарян св. Симеон Столпник восклицал: «И да постигнет их сродная им тьма» [(Деяния соборов 1891: 186]. Этот сюжетный ход был понятен византийскому читателю, который находил в мираклях многочисленные указания на зрение икон. Образ следит глазами за молящимся или, наоборот, отводит взор от грешника. В ранних преданиях о наказании святотатцев именно глаза икон становятся объектом покушения со стороны иконоборцев, которые, видимо, действительно были склонны ослеплять «незрячих идолов». (См., например, рассказ византийского историка Генесия о том, как низвергнутый патриарх-иконоборец, находясь в заточении, вырезает глаза у иконы Спасителя [Афиногенов 2003: 118]).

Позднее такой же логикой руководствовался патриарх Никон, приказавший выколоть глаза у неугодных ему икон нового письма [Успенский 1995: 227]. Поэтому симметричность наказания преступлению (буквально — око за око) не требовала дополнительной аргументации внутри текста. Кроме того, в византийской пенитенциарной практике было специально определено наказание за святотатство. Это именно ослепление [Эклога 1965: 69]. Впрочем, нельзя исключать возможность обратной зависимости — влияния нарративной традиции на юридические практики (Эклога датируется VIII в.).

² Характерно, что в упомянутом тексте речь идет не о посмертном наказании слепотой. То, что на том свете творившие добро язычники лишены зрения, означает лишь их непросвещенность христианским

икон реализуются сюжетные схемы, известные нам из житийной литературы, только личность святого, человека Божьего, в нем заменяется на священный предмет — образ. Как слепнут нападающие на святого, так же лишаются зрения и иконоборцы, вольные или невольные. В текстах обоих типов ослепление может восприниматься и как наказание, и как вразумление, от чего зависит дальнейший рассказ¹.

учением. В другом апокалиптическом видении говорится о некрещеных детях, которые, хоть и любимы Христом, но все равно слепы [Видение Григория 2000: 69]. Возможно, эти образы (как и общехристианские представления о том, что праведники в раю видят Божественный свет) как-то повлияли на современные верования. Согласно им некрещеные дети пребывают на том свете в темноте, «в темных углах» (сообщено мне пожилой крестьянкой в Воронежской области в 2000 г.). (См. также: [Черепанова 1996: 27 № 34]; для старообрядческой традиции: [Смилянская 2000: 111].)

В рассказе, записанном в Каргопольском районе Архангельской области в 1996 г., это поверье изложено развернуто: «Некрещеной ребенок умрет, он все время в темнице сидит. Он уже... Вот эти младенцы умирают, которые крещеные, они все вместе, им светло, хорошо все. А кто некрещеный — он сидит в темноте, они с этими не играют» (АКЭ РГГУ 1996 д. Евсино-Ручьевская РМВ). Некрещеные дети пребывают на том свете в темноте, «пока мать не вымолит им немного света» [Архив Российского этнографического музея. Ф. 7. Оп. 1. Д. 841, Новгородская губерния, Череповецкий уезд]. Ср. также фрагмент молитвы «за некрещеного младенца»: «Господи, не лиши их света твоего Божественного» [Власова 2002: 110] и представления о судьбе abortированных детей [Власова 2001: 131].

Иногда в крестьянских рассказах прямо указывается на слепоту некрещеных (в первую очередь некрещеных детей) на том свете [Кормина 1999: 223; Железнов 1910: 367; Завойко 1914: 87–88; На путях... 1989: 271; Власова 2002: 75, 109–110]. Характерно, что большая часть подобных свидетельств записана от старообрядцев. Учитывая факт распространенности в старообрядческой среде сочинений эсхатологического характера, можно прямо связывать возникновение этого поверья с влиянием книжной традиции, в нашем случае — «Видения Страшного суда Христова, бывшее Григорию, ученику преподобного Василия».

¹ Конечно, в мираклях иконы не обращаются к своим почитателям или гонителям с пространными проповедями (хотя порой от них исхо-

Святой (патрон города) ослепляет иноземное войско, нападающее на место его сверхчувственного пребывания (или вполне осязаемого, если речь идет о мощах), как это происходит в миражах св. Дмитрия Солунского [Frolov 1949: 56], но такой же рассказ можно встретить в чудесах от почитаемой иконы.

Мотив исцеления от слепоты (выведения из тьмы)¹, постоянно возникающий на страницах житий, не менее характерен для преданий о чудотворных образах. При этом важность и, если можно так сказать, высокий статус врачевания такого типа выражается в том, что первое исцеление, приписываемое святому и иконе, заключается именно в даровании зрения слепому (или лечение *болезни очес*)².

Именно такую конфигурацию концепта слепоты / зрения мы находим в сказаниях о святых и святынях. Видимо, она составляет основание для перцепции и воспроизведения мотива ослепления иноземного войска в церковной нарративной традиции. Несомненно, сдвиг значения незрячести от метафорического к буквальному и обратно, не будучи банальным сам по себе, в агиографии банализируется, становится общим местом, часто не требующим дополнительной риторической аргументации (т.е. фраз типа «иконоборцы, в безумном ослеплении своем покусившиеся на...»). Но при этом сохраняются условия, опреде-

дит голос), но они все же обладают способностью коммуницировать — лица, на них изображенные, являются людям во сне и видениях, но, что самое главное, чудотворные и чудоявленные образа передают свои сообщения через акциональный семиотический код (плачут, обновляются, переходят с места на место и т.д.)

¹ Самым первым исцелением, произошедшим по смерти на кресте Иисуса Христа, было исцеление больных глаз Лонгина сотника, того самого воина, который пронзил ребра распятому Иисусу и был уврачеван «от истекшей воды и крови» [Жития святых II: 308].

² Из чудес, произошедших от святых и их мощей см.: {Жития святых I: 75, 268, 413; II: 86: 266, 311–312, III: 98, 205; IV: 176, 194, 332; VI: 133–134; VII: 101, 196, 215, 227, 354–355 и др.; Верюжский 1880: 38, 368, 683}. Ср. современный случай: [Филимонов 2000: 24]. Из чудес, происшедших от икон, см.: [Сказания 1993: 428, 456–457, 530, 574; Богословский 1966: 222].

ляющие его «понятность» и привлекательность в глазах читателя Писания, житий и мираклей.

В этой «понятности» (наряду с консервативностью агиографического жанра) следует, на мой взгляд, видеть причину того, что при создании новых преданий, призванных повысить статус той или иной святыни, реализовывался рассмотренный круг сюжетов. Конечно, система семантических координат, в которой тесно соотнесены слепота и нечестие, с одной стороны, и зрение и православие (включая иконопочитание), с другой, предоставляет писателю (рассказчику) определенную свободу творчества, но при этом она определяет вектор развития этого творчества¹.

Рецепция агиографического сюжета народной традицией

Все вышесказанное в основном касается «просвещенной» части носителей подобных преданий — духовенства. Очевидно, что основной массе крестьян церковная литература была доступна только опосредованно (например, через чтения во время службы кратких вариантов житий из Пролога и через пересказы агиографических сюжетов в проповедях) и мало кто из них читал или даже слышал о «слепоте» язычников, иконоборцев и т.д. Соответственно, как качество источника таких преданий, так и механизмы их адаптации, определяемые семантикой ослепления / слепоты в народной культуре, должны были быть несколько иными по сравнению с культурой церковной². Таким обра-

¹ Так, уже в русской традиции разрабатывается мотив, дополнительно акцентирующий связь физического зрения и созерцания святого образа. В списаниях чудес от икон мы часто находим следующий ход: когда происходит исцеление от слепоты, первое, что видит прозревший — это сияющий чудотворный образ, от которого произошло исцеление (Сказания 1993: 266–267, 532, 697).

² Противопоставление двух видов традиции — церковной и крестьянской — не следует абсолютизировать. Несомненно, грамотные крестьяне читали жития и миракли [Рейтблат 1991: 132–138 и особ. 158–159], а церковники знали какие-то агиографические сюжеты не только из письменных источников.

зом, перед нами встают следующие вопросы — как рассказы об ослеплении иноземного войска попадали в устную народную традицию и каковы причины того, что они были ею восприняты.

Ответить на первый вопрос непросто, поскольку у нас мало прямых свидетельств того, как то или иное местное предание создавалось (если мы можем говорить о приложении уже существующих сюжетных схем как о создании рассказа) и далее ретранслировалось в устной традиции. В большинстве свидетельств, с которыми мне привелось сталкиваться, пересказ предания, репрезентируемого в качестве «народного», предваряется скупым замечанием типа: «по рассказам местных старожилов...», «сохранилось следующее народное предание...» и т.п.¹ Отсутствие желания точно определить рассказчика вполне объяснимо: предания для собирателей являлись скорее народной мудростью, нежели произведением народной словесности, каким им представлялась, например, сказка. Генезис исторических преданий тоже не представлялся проблемой, заслуживающей отдельного изучения. Большинство исследователей видели источник традиции в самом историческом событии, вернее, в рас-

¹ Необходимо отметить, что две приведенные формулы при всей их схожести характеризуются разной модальностью. Если автор сообщения говорит о «рассказах» крестьян, он, очевидно, указывает на отношение сведений, которые ему сообщили, к области сказанного, речевой деятельности, но не более того. Значение же слова «предание», использование которого в качестве фольклористического термина в XIX — начале XX в. еще не устоялось, связано с «передачей» информации (из поколения в поколение) (подробнее о связи между внутренней формой жанрового термина с употреблением его фольклористическом дискурсе см.: [Nicolaisen 1988]). Более того, семантика этого слова в значительной мере определялась тем, что в сфере, достаточно отдаленной от академической фольклористики, но знакомой каждому собирателю, существовал термин «предание», про которое Викентий Лиринский (отец церкви V в.) говорит: «Что все и многие единодушно и постоянно <...> приемлют и содержат, то должно считать достоверным и несомненным» [Гранат 1914: 313]; краткую справку о семантических особенностях термина «предание» см.: [Левинтон 1982: 332]. Так что выражение «народное предание», особенно высказанное клириком, демонстрирует, что он какой-то мере верит в правдивость этого повествования.

сказе непосредственных его свидетелей, который потом пересказывался в народе. Другие же считали, что народные предания о святынях появляются под прямым влиянием церковной словесности: «Народные предания, кажется, все исключительно сосредоточены на повторении церковных преданий, иногда с некоторыми искажениями и присказками» [Бабарыкин 1853: 24]¹. И в том, и в другом случае вопрос происхождения предания не вставал.

Представляется, что на данный момент мы не можем говорить о самоочевидности ни одной из этих двух посылок. Возможно, что вопрос генезиса преданий о чудесах от местных святынь не может быть решен в общем виде, и в каждом отдельном случае следует предпринимать отдельное исследование. Но, как бы то ни было, за рассказами о той или иной святыне, и особенно о ее происхождении, мы должны видеть людей, инспирирующих и контролирующих ее почитание и, соответственно, заинтересованных в ее популяризации и, с другой стороны, в унификации предания.

В своей недавней книге А.С. Лавров, анализируя почитание святых мощей, указывал: от того, где находится святыня — в монастыре, в приходской церкви или около нее или же в сельской часовне², «зависят важнейшие конфигурации культа» [Лавров 2000: 218 и далее], а также, добавлю, специфика циркуляции рассказов, связанных с данной святыней. Если святые мощи или чудотворная икона находятся в монастыре, соответственно, братия (и примонастырские миряне, энтузиасты культа) будут теми рассказчиками, от которых пришедшие на богомолье паломники услышат предание [Максимов 1877: 241; Криничная 1978: 90 № 123; Криничная 1991: 165 № 296].

¹ Того же мнения придерживался известный этнограф А. Балов [1890: 221]. Интересно, что некоторые специалисты по древнерусской литературе, наоборот, считали, что предания сначала принадлежали устной народной традиции, откуда попадали в письменные памятники (см., напр.: [Буслаев 1862: 21–22]).

² В роли сельских святынь могут также выступать родники, камни-следовики, каменные кресты т.п. Подробнее см.: [Панченко 1998: 37 и далее].

Это косвенно подтверждается и современными полевыми данными: большинство информантов, знающих предание об ослеплении *литвы* под Тихвином, знакомы с практикой хождения на богомолье в расположенный там монастырь¹. Они сами, их родители или земляки были паломниками к прославленной святыне — Тихвинской иконе Божьей матери. Более того, хождение к известным центрам «святостей» приводило к распространению мотивов, которые прилагались уже к местным святыням. Так, некоторые рассказчики упоминавшейся Никулинской легенды сами ходили (ездили) в Тихвинский монастырь.

Приведу один пример, взятый из интервью, которое записано в Любытинском районе Новгородской области (территория бывшего Тихвинского уезда). Сначала рассказчица упоминает о своем обете сходить в монастырь:

«Заветали на Тихвинскую. В Тихвине там служба хорошая... Я уж отсюда ходила к Тихвинской. Я говорю, у меня в армии сын есть, Анатолий, ему, чтоб его там Бог спас. Вот он с армии пришел, и сейчас еще работает. Вот все хорошее, чтобы жить хорошо. К Тихвину приду и свечечку поставлю, сколько денег не жалко, так куплю и поставлю. И так как-то мне везло».

Когда же речь заходит о местной святыне — чудотворящих ризах зарезанного *литвой* священника, то рассказывается пре-

¹ Приведу довольно своеобразный вариант этого предания:

Соб.: А про литву больше ничего не рассказывали?

Инф.: А рассказывали чего. Дошли лишь до Тихвина. (Это старые разговоры, я ведь их не знаю.) Дошли лишь до Тихвина, и там что ли напала мошка. Там стали Богу молиться, просить Бога, напала мошка и ослепила эту литву. И тут, вишь, она и кончилась. Вот правда аль не — не знаю.

Соб.: То есть литва дошла до Тихвина...

Инф.: До Тихвина. В Тихвине нарушилась, в Тихвине закончили.

Соб.: В Тихвине начали Богу молиться, на них мошка напала, и литва ослепилась.

Инф.: Ослепилась. Вот как оно. Это стары разговоры, стариков. Соберутся было. Говорят — у малых нас рот открыт (ТФА Любытинский р-н, пос. Неболчи. 28.07.96. ААС. 1914 г.р.).

дание, включающее мотив, знакомый нам по Тихвинской легенде:

Соб.: А сюда литовцы не доходили?

Инф.: Так вот были в Никулины-то, были.

Соб.: А здесь, у нас?

Инф.: Так я-то здесь не жила раньше. В Никулине-то они были. Они в Никулине и потерялись все, тут они друг друга и перерезали.

Соб.: Литовцы? Сами?

Инф.: Да.

Соб.: А чего они перерезали друг друга?

Инф.: Так они ослепли сразу же. Они как священника зарезали, они ослепли. И они не видят, и друг друга перерезали (ТФА д. Порог. 08.07.94. ФАБ., 1914 г.р.).

Конечно, трудно определить, что рассказывалось о святынях паломникам монастырской братией, а что — другими паломниками, в среде которых активно циркулировала информация о разных локусах, обладающих высоким сакральным статусом. Вероятно, было и первое, и второе. Так же трудно судить о том, какие именно истории слышали крестьяне в монастырях: были ли это варианты преданий, близкие к «официальным», т.е. тем, которые можно найти в изданиях о монастырях и их святынях, или же существовали рассказы, специально предназначенные для простолудинов.

У нас есть некоторые основания полагать, что второй вариант не следует исключать. Так, в воспоминаниях крестьянина Александра Артынова мы читаем следующий вариант той же Тихвинской легенды: на шведов, осаждающих монастырь, вдруг нашло такое «ослепление и иступление, что враги боролись сами с собой, так что лишь малая часть их вернулась в свою сторону». Видимо, здесь мы имеем дело со знакомым мотивом ослепления вражеского войска. Несколько ниже Артынов замечает, что это предание «передала моей матери в рассказе игуменьи [женского Введенского Тихвинского монастыря] Таисия» [Артынов 1882: 43–44].

Между тем в распространенном «Сказании о Тихвинской иконе Богоматери» причиной панического бегства шведов явля-

ется то, что они видят, будто многочисленное войско защищает монастырь (мотив, достаточно распространенный в мираклях). Ослепление нечестивцев (их цель — не только взять монастырь, но и изрубить чудотворную икону) возникает лишь как риторическая фигура: «Бегству вдашаяся, друг друга создади бьюще и поражающе и в таково шатание и ослепление низложишиися яко и путии своих не познаша, отколь приидоша» [Сказание 1862: 106].

В многочисленных поздних пересказах этого эпизода тоже идет речь о чудесном видении, а об ослеплении шведов не упоминается [Стафилевский 1999: 43, Снеессорева 1999: 185–186 и др.]. Трудно себе представить, что игуменья одного из тихвинских монастырей не знала этого «официального» варианта предания (согласно нашему источнику, она воспроизвела сюжет, близкий к рассказу о чуде Знамения). Вероятно, пересказывая пространное «Сказание» для простолюдинки, она свернула его к одному эпизоду, придав ему наиболее драматичный колорит.

Впрочем, возможно и другое объяснение: рассказ игуменьи был близок к литературному прототипу, адресат сообщения услышал его по-своему и уже в таком виде изложил точному в деталях Артынову. Но, так или иначе, это предание было вынесено из тихвинского монастырского круга, где оно циркулировало.

Примерно с такой же картиной мы сталкиваемся в случаях, когда почитаемые мощи (или образ) находятся в приходском храме или около него (это может быть святой источник или, например, дерево, каким-то образом связанное с жизнью местного святого). Представители клира, контролирующие почитание этой святыни, оказываются заинтересованными в распространении информации о чудесах, от нее проистекающих. Они записывают (и, конечно, редактируют) рассказы об исцелениях и других сверхъестественных событиях, составляя списания чудес, которые являются доказательством необычайной «силы» мощей, икон и т.п.

Разумеется, приходящих в церковь реальных или потенциальных почитателей святыни знакомят с рассказами о случаях чудесной помощи, которую оказывал «наш святой» тем, кто прибегал к его помощи с верой, а также о случаях божественно-

го наказания нечестивцев¹. В условиях, когда, как это было в первой половине XVIII в., государство проводит жесткую политику в отношении почитания «неосвидетельствованных останков», каковыми, с точки зрения самого государства, являлись некоторые мощи, а также в отношении «объявления ложных чудес», стремление клириков прославить «свою» святыню оказывается подавленным (см. подробнее: [Лавров 2000: 203–243]). Однако при изменении ситуации, когда внешнее давление на приходское духовенство ослабевает, клирики, в чьем храме находится святыня, вновь начинают собирать и записывать миракли.

Именно с такой ситуацией участники фольклорно-этнографической экспедиции ЕУСПб столкнулись в одном из сельских храмов (Гдовский район, Псковская обл.), в котором недавно восстановлена служба. В левом церковном приделе почитают под спудом мощи местночтимого Илариона Псковского, и, кроме того, на прицерковном кладбище имеется старая сосна, в дупле которой, по преданию, молился святой. Священник отец Евгений, пытающийся восстановить заново приходскую жизнь, параллельно занимается созданием и популяризацией культа преподобного Илариона. В храме продается брошюрка, по видимому, написанная самим священником [Иларион б.г.], и некоторые из новых прихожан (это, в основном, горожане, живущие в соседних деревнях летом на даче) пересказывают те миракли, которые сообщил им батюшка. Интересно, что, хотя чудеса, изложенные в брошюре, описываются как народные рассказы («Дивные сказания носятся в народе...»), нам не удалось записать от местных старожилов ни одного из них. Однако можно ожидать, что со временем они появятся под влиянием популяризаторской деятельности отца Евгения².

¹ Одним из способов репрезентации «славы» святыни является экспонирование около нее текстов мираклей. Так в одной из сельских церквей С.-Петербургской епархии около креста были помещены истории исцелений, произошедших от святого источника [Историко-статистические 1885: 413].

² Насколько мне известно, отец Евгений готовит более солидное издание жития и чудес преподобного Илариона.

В случае почитания сельской святыни мы сталкиваемся с другой ситуацией. Здесь зачастую контроль культа находится в руках благочестивых мирян — «хранителей святого места» [Щепанская 1995: 117–123; Лавров 2000: 233–236; ср.: Панченко 1998: 78, 81]. «Хранители» не только присматривают за святыней, они рассказывают прибегающим к ней о ее появлении и о чудесах, от нее произошедших. Благодаря таким людям предание воспроизводится и устная традиция в известной мере унифицируется. Когда ниша, занимаемая этими специалистами, пустует, а святыня продолжает почитаться, появляется тенденция к варьированию в описаниях этиологии сакрального объекта, к сворачиванию предания в клише и даже к его исчезновению (об этом см. в главе 4). Однако если появляется новые энтузиасты культа, берущие на себя роль лидеров в организации почитания, то естественным образом предание складывается заново (или разворачивается из клише, «говорящего» топонима и т.п.). Если этим энтузиастом в силу тех или иных причин оказывается новый священник, именно он старается создать предание о происхождении «святости» почитаемого объекта. Я, конечно, далек от мысли видеть в подобном творчестве сознательное выдумывание. Создание этиологического рассказа осознается и репрезентируется в терминах «реконструкции».

В этом отношении характерен следующий фрагмент из интервью с недавно прибывшим на сельский приход священником, который поддержал практику почитания местной святыни — т.н. «Пещерки» (д. Трутнево, Гдовский район, Псковская обл.). Разговор идет о соответствующем предании (ЕУ-Гдов-00 № 22).

Соб. 1: Нам рассказывают очень разные вещи про это. [Обращаясь к Соб. 2] С кем <...> вы общались вчера?

Соб. 2: Агнессия Карловна. <...>

Инф.: Мы ее в шутку называем еще «хранительница пещеры». У нее дом, если вы обратили внимание, стоит над самой пещерой, вот и все, кто ходят в пещерку, они ходят мимо нее. И плюс у нее там свечки, то есть она... ну так получается, человек она на самом деле очень верующий, очень хороший. Значит, история... история... предание трутневское, которое народ сохранил, очень плохо, правда, сохранил относительно Трутнева, буквально следующее. О том, что жил некий помещик, значит,

*предположительно, мы так подумали, что, наверно все-таки
коль деревня Трутнево, то и соответственно, наверно, Трут-
нев...*

[Далее священник излагает самый развернутый из известных
мне вариантов этиологического рассказов о явлении Богоматери
у Пещерки¹. Впрочем, в данном рассказе речь идет о безымян-
ной «женщине в белом одеянии с младенцем.»]

¹ *Значит, история... история... предание трутневское, которое на-
род сохранил, очень плохо, правда, сохранил относительно Трутнева,
буквально следующее. О том, что жил некий помещик, значит, пред-
положительно, мы так подумали, что, наверно все-таки коль деревня
Трутнево, то и соответственно, наверно, Трутнев. Вот жил Трут-
нев, помещик, который хотел на местной речушке построить мель-
ницу. Потому что речушка была бойкая, водичка текла хорошо. Вот.
А народ раньше был такой предприимчивый, хозяйственный. И он ре-
шил построить мельницу. Возвел плотину, догнал ее до какого-то
уровня, плотина рухнула. Ну, бывает. Он второй раз, значит, давай
возводить. Плотина рухнула второй раз. Понял, что это неспроста.
Посадил засаду. Днем строят, ночью охраняют. В одну прекрасную
ночь плотина рушится, засада выскакивает и не видит никого. Вот
только что разрушилась — и никого нет. Они посмотрели, и вдруг
кто-то замечает, что идет по долине реки — которую вот вы пом-
ните, да, долина такая — идет по камушкам женицина. Идет, идет,
идет, в стенку вошла и — исчезла. Там поворот река делает. Вот.
Они утром докладывают помещику о том, что так и так, все разру-
шено. Он говорит: «Да кто рушил-то?». Ему объясняют, что никого
не было, только вот видели женицину в белом одеянии с младенцем. В
белом одеянии. А при осмотре этого места вдруг был обнаружен ка-
мень, на котором остался след взрослой стопы, несколько следов ма-
леньких. Если вы обратили внимание, не знаю, Алла с вами ходила или
не ходила, там один из следков такой, что на нем даже отпечаток
есть, пальчики, детской стопы, сбоку. Вот. И тогда вот опять-таки
как говорит предание, Трутнев просто обратился к старикам, гово-
рит: «А что ж делать? Что же это значит все происходящее?». Вот.
Ему объяснили, что якобы место это свято, значит, строить
здесь нельзя, строй где-нибудь в другом месте. И он построил на три-
ста метров выше. Вы к Алле когда шли, вы шли как раз по остаткам
плотины, которую построил Трутнев, и она была... функционировала
до 1941 года.*

Соб. 2: Батюшка, хотелось узнать, а Вы вот эту легенду от одного человека слышали?

Инф.: Нет.

Соб. 2: Вы как бы собирали по крупицам?

Инф.: По крупицам, да. Абсолютно. Понимаете, скажем так, что это наиболее достоверный вариант, как мне показалось.

Соб. 2: Но такого варианта как бы не существовало? Вы сами его воссоздали?

Инф.: Да. Да. Да. Потому что от начала эту историю, от начала и до конца рассказать никто не мог.

Соб. 2: А как говорили? Кто-то вспоминал помещика, кто-то вспоминал мельника, кто-то вспоминал Божью мать?

Инф.: Понимаете, вот тут среднее арифметическое было. Допустим, если трижды... три человека вспомнили один и тот же факт — все, значит, он заносился вот в эту историю. Таким вот образом. Статистический такой набор. Мне очень стыдно, но люди действительно не знают своей истории, потому что вот историю хотя бы знать можно было, она не так уж много места в голове занимает.

Ситуация показательная сама по себе и требует лишь минимального комментария. Рассказчик прекрасно отдает себе отчет, что к началу его исследовательской деятельности в данной традиции предания в таком виде не существовало. При этом он убежден, что когда-то оно было и его долг — воскресить этот этиологический рассказ, чтобы затем вернуть его почитателям «Пещерки». Интересно употребление слов «народ» vs. «люди» («народ сохранил» — «люди не знают»), оправдывающее реконструкторскую (и просветительскую) деятельность священника, а также осторожное избегание точной атрибутации видения.

Но как бы там ни было, нужно признать, что создание предания состоялось. И некоторые активные прихожанки излагают варианты этого рассказа, во многом близкие к только что приведенному, определяя, правда, явившуюся женщину как Мать Божью и называя в качестве источника информации местных старожил. «Долгожители так говорят» (ЕУ-Гдов-00, № 18 АКС); «Оно идет с поколения в поколение» (ЕУ-Гдов-00, № 34 ЛАС). Сами же старожилы, несмотря на то что почитание «Пещерки» является важной частью их личного опыта, сообщают

совершенно другие предания, обычно включая их в длительное описание ритуала почитания святыни: «Все говорят, что вроде Божья Мать там это... ступала на камень — а Бог знает, что там» (ЕУ-Гдов-00, № 27 АЕВ)¹.

Как видим, роль людей, контролирующих почитание той или иной святыни, часто является решающей в создании и распространении этиологического предания, как и других видов рассказов, направленных на повышение статуса сакрального объекта в глазах его реальных или потенциальных почитателей. При этом собственное творчество (как устное, так и письменное) воспринимается и репрезентируется ими в качестве воспроизведения народных рассказов. В случае же с творчеством клириков, которые берут на себя роль ретрансляторов традиции, мы порой можем говорить о том, что они «не слышат» свой источник, заменяя собственными стереотипами нарратии то, что им представляется «народными сказаниями»². Однако священническая редакция мираклей в определенной степени адаптируется паствой и тем самым оказывает влияние на народную повествовательную традицию.

Таким образом, отвечая на вопрос, как сюжеты мираклей, известные нам из памятников церковной словесности, попадают в народную традицию, мы можем указать на то, что в распространении подобных рассказов активное участие принимают те, кто знаком с агиографическими сочинениями и в то же время по

¹ Кстати говоря, недавно был обнаружен документ, из которого мы можем почерпнуть некоторые сведения о раннем периоде почитания Пещерки. Я привожу его в приложении 3. О современном почитании и «конфликте нарративов» вокруг этой святыни см.: [Кормина 2006].

² См.: [Ле Гофф 2000: 139–140]. Ср. наблюдения над спецификой репрезентации рассказов крестоносцев средневековыми хронистами: [Лучицкая 1999: 229–230]. И хотя у нас нет достаточных оснований проецировать наблюдения, сделанные в конце XX в., на более ранние периоды существования легендарной традиции, связанной с почитанием святынь, приведенные материалы заставляют нас с осторожностью относиться к тому, как определенные типы фольклорной прозы перелагаются клириками, превращаясь в то, что можно назвать «нарративом священника» (см. об этом применительно к описанию феномена кликушества: [Панченко, Штырков 2001a]).

каким-либо причинам заинтересован в повышении популярности той или иной святыни.

В каждом конкретном случае в роли инициаторов народного предания будут выступать представители разных социальных групп, и соответственно будет меняться механизм ретрансляции miraклей. Так, местные предания могут прямо восходить к труду клирика, энтузиаста культа местночтимого святого [Мороз 1999], т.е. иметь своим источником письменный текст. Однако за крестьянскими рассказами может стоять и другая устная традиция, например, примонастырская, паломническая.

В нашем случае непосредственным источником распространения рассказов об ослеплении участников вражеского нашествия на Восточной Новгородчине можно считать тихвинские монастыри, а прообразом — тот miraкль, который выше назван Тихвинской легендой. Через паломников мотив ослепления *литвы* распространился в окружающем Тихвин регионе и стал реализовываться в преданиях о местных святынях (или привязываться к местным топонимам), как это произошло в случае создания этиологического рассказа о происхождении почитаемых риз, хранившихся в церкви села Никулино¹. В какой среде сложилось это предание, сказать трудно. Ни одно из трех известных мне по литературе упоминаний об этой святыне не содержит предания в том виде, который знаком нам по фольклорным записям конца XX в. [Вихров 1902; Исполатов 1904: 33; Мордвинов 1917: 2].

Можно осторожно предположить, что Никулинская легенда возникла в среде крестьян — активистов местного культа. Напомню, престольный (часовенный) праздник села (а ныне деревни) Большое Никулино — Успенье, в предании о котором, как мы видели, есть мотив чудесного ослепления: слепнут евреи, покусившиеся на гроб с телом Богородицы. Возможно, что-

¹ Судя по всему, рассмотренный случай приложения мотива ослепления *литвы* к рассказу о сельской святыне не уникален. Мотив устойчиво соотносится в устной традиции Восточной Новгородчины и с другими почитаемыми объектами, например со святым источником «Аграфены Купальницы», расположенном у деревни Дерягино (Мошенской р-н) (см. ниже).

ние данного агиографического сочинения сыграло какую-то роль в формировании местного предания. Но, так или иначе, очевидно, что агиографический мотив был адаптирован народной традицией, став действительно «фольклорным».

Здесь возникает следующая проблема, о которой я упоминал выше, а именно: какие особенности культуры-реципиента (в нашем случае крестьянской нарративной традиции) позволяют ее носителям «понять» (пусть даже по-своему) и затем воспроизводить самостоятельно мотив, сформировавшийся в другой среде и реализующий семантику концепта, особенности которого определяются риторикой библейского и агиографического текста.

Я бы выделил в данной проблеме два аспекта, которые представляются прямо относящимися к рассматриваемому сюжету (предания об ослеплении *литвы*). Первый касается соотносительности темы слепоты / зрения со святынями, дойдя до которых слепнет легендарная *литва*, с паломническими практиками; второй — общей семантики слепоты в народной культуре, определяющей восприятие повествовательных мотивов, в которых она актуализуется.

На то, что обращение к сельским святыням для излечения глазных болезней (замечу, почти всегда чреватых потерей зрения) весьма характерно для деревенской культуры, указал в своей монографии А.А. Панченко [1998: 107–108]. Действительно, согласно имеющимся в нашем распоряжении свидетельствам (описания культа и рассказы об исцелениях), крестьяне при «глазной боли» и для ее профилактики предпочитали лечению у специалистов (будь то врач или сельский знахарь) обращение к сакральному, материализовавшемуся в этом мире в виде священных локусов и / или объектов. Паломничества могли совершаться как в далекие монастыри¹, так и к местам, связанным с

¹ «Мама, когда меня родила, я в бане ослепла. Мама ездила на Соловки, посулила сколько денег, помолилась — я стала смотреть» (АПК СПбГУ Вологодская обл., Великоустюжский р-н, д. Онбово, СМА 1910 г.р. Зап. 17.07.83).

местнотимыми святыми¹, а также к сельским святыням, прежде всего к родникам².

Практика промывания глаз особой «святой» водой в терапевтических целях легко объясняется соотнесенностью чистоты воды с ясным зрением³. Однако для тех же целей применялись и другие способы физического контакта со «священным». Так, в уже известном нам Никулине для излечения болезней глаз к ним прикладывали почитаемые ризы («Одежа-то была, все лежала. Вот там глазки у кого болят, что это... приходили и брали, вытирали глазки» (ТФА д. Анисимиха ФЕА 1920 г.р., Зап. 07.07.1994).

¹ «У меня все глазки болели. Меня мама водила к Федосою Праведному в Тотьму» (АПК СПбГУ Вологодская обл., Великоустюжский р-н, д. Анисимово, ПАН, 1909 г.р. Зап. 11.07.83). См. описание нескольких исцелений от слепоты, произошедших на гробнице св. Феодонта Тотемского [Верюжский 1880: 515–516].

² Речь идет о почитаемом роднике «Варламия Хутынского» (Новгородская обл. Батецкий р-н, с Мелковичи): «Вот она мне рассказывала про этот Варлам. Вот она дала... Ну девушкой — и вот слепая. (Я вот не понял, не спросил ее, от рождения она слепая была или она дала... у ей что-то получилось с глазами, не знаю.) Вот она ходила все туда. К Варламу, говорит, ходила я. Долго ходила она, вот на этот ключок ходила, говорит. Я говорю: «А как же ты ночью [ходила]?». Ну все равно ей ночью. Я говорю: «И не блудила?». Не блудила, [когда] ходила туда. И вот, говорит, разок пришла, платок сняла с глаз и все увидела» (ЕУ-Батецк-99 № 1 НВЯ).

³ Глаза промывали не только водой святых источников, но и той, которая скапливалась в углублениях почитаемых камней-следовиков («из боженькиного следа», «следа Божьей матери» и т.п.), и эта практика была очень широко распространена [Александров 1991: 62–63; Курбатов 1995: № 6, 12, 17, 41; Шорин 1998: 219–220; Мельников 2000: 137; Västriк 1999: 186, 190]. Популярность подобного вида лечения объясняется не только тем, что следы на камнях мыслятся как оставленные сакральными персонажами, а вода — как универсальное очищающее средство. По-видимому, углубления, наполненные водой, представляют собой прямую семантическую параллель самим глазам, которые в народной культуре воспринимаются как сосуды с жидкостью (ср. напр.: «Рюмку неполную наливать — глаза ввалятся» [Калиников 1916: 49].

Интересно, что в данном случае излечение от глазных болезней ожидается от предмета, возникновение святости которого непосредственно связано с ослеплением. Показательным примером может здесь служить и другая сельская святыня — почитаемый источник Аграфены Купальницы, расположенный около деревни Дерягино Мошенского района. Вода этого источника по сей день используется местными крестьянами для лечения глазных болезней, а в устной традиции наряду с рассказами о чудесных исцелениях записан следующий вариант предания об ослеплении *литвы* (ЕУ-Мошен-01 №: 31 МДК):

Соб.: А вам не рассказывали, что вот там какая-то литва прошла?

Инф.: Да вот у нас дедушко рассказывал. Он рассказывал у нас так. Подходила литва к нашей деревне. И они попили и умылись в ключёк. И они все ослепли. Вот дедушко это у нас рассказывал.

Соб.: А вот почему они ослепли-то?

Инф.: А вот почему ослепли? Они шли войной на деревню! И подошли к ключку¹.

Таким образом, *литва*, сделав то, что другие делают для излечения глазных болезней, теряет зрение. Пока трудно судить о механизме возникновения подобной инверсии (сюжетный ход здесь инверсивно отражает действие, совершаемое во «внетекстовой» реальности). Но, так или иначе, говоря о народном восприятии святынь, мы можем констатировать, что почти всегда определенным информационным фоном для рассказов об ослеплении *литвы* служат традиционные практики лечения глазных болезней: с иноземным врагом происходит прямо противоположное тому, чего достигают прибегнувшие к помощи святыни крестьяне.

¹ Возможно, для рассказчика действия *литвы* (умывание у родника) выглядят как святотатство, и в данном случае мы можем говорить о наказании ее слепотой. Ср. другой вариант дерягинской легенды: «А литва шла — вот она дошла до этого колодца в Дерягине, ну, людей, мол, сажали, вот ребятишек, за лавки, давили, все, и она ослепла у этого колодца» (ЕУ-Мошен-01 № 36 ТИМ).

Объяснение популярности паломничества к святыням с целью излечения от глазных болезней следует искать не только в катастрофичности их последствий, но и в представлении о природе слепоты. Если многие другие недуги рассматривались как вызванные естественными причинами или же злонамеренными действиями других людей (следовательно, и контрмеры предпринимались соответствующие), то к заболеваниям глаз относились иначе. Тесная соотнесенность семантики слепоты со смертью и, шире говоря, иным миром определяла восприятие этиологии заболеваний, к ней приводящим, и поиск адекватных терапевтических средств¹. Слепота приходит из мира мертвых и в какой-то мере приобщает человека к этому миру, начиная тем самым «ритуал последнего отделения» в неположенный срок. В этих условиях только обращение к святыне, которое в данном случае является и магической, и религиозной акцией, может изменить ситуацию.

У нас есть немало свидетельств тому, что физическая слепота в традиционной культуре прямо понималась как верный знак приближающейся смерти, как некий предвестник последней. «Бабушка сказала адин день “Ой Господи, Господи, да пора уже уходить, да Господь-та послал мне три письма: да вот первая письмо — сидину, а вторая письмо — глухоту, а третья письмо — слепоту!”» [Власина 2000: 14]. Сами глаза человека, которому пришла пора умирать, неправильны, «вывернуты». Вот как этот образ реализуется в рассуждениях пожилой архангелогородской крестьянки: «Жду пока господь Ивана-то Гробова пошлет — гроб от привезут, скажут: “Поди, возьми старух, хватит им по белу свету бродить, уж на леву сторону глаза вывернулись, а все ходят”» [Каспина 1996: 49].

В народной терминологии умирание прямо означает потерю зрения [Богданов 1999а: 55–56]. Умирая, человек пере-

¹ Анализ семантики концептов зрения / слепоты в традиционной культуре посвящено несколько специальных работ: [Толстой 1995, Толстой 1995а, Назаренко 1998, Богданов 1999а]. См. также: [Успенский 1982: 89–94; Байбурин 1993: 54, 106].

стает видеть этот мир¹, но начинает — другой, в который он переходит². Так, нередко можно встретить описания того, что находящийся в состоянии агонии человек начинает видеть других умерших и, следовательно, коммуницировать с ними. В одном рассказе описывается, как умирающий беспокоится о том, что заставляет ждать пришедшего за ним покойного отца:

Один, значит, умирал — вот там эта часовня есть — и... А сын... это... Сын-то был, значит, на озере. А он и говорит: «Да скоро он придет с озера-то? Ведь батько-то устал, дожидает, говорит». Это который умирает, дак его отец как будто бы пришел. Что: «Скоро он придет». «Да скоро», — говорит эта... жена-то. Выйдет на улицу, все ждала. Он пришел, значит, это... И тут же он и умер (ААГ 99033018); см также [Сурхаско 1985: 61; Черепанова 1996: 29 № 42]).

Начиная видеть представителей того мира, умирающий теряет визуальный контакт с живыми. И первым шагом, означающим как конец агонии, так и начало похорон, является закрывание глаз умершему (если тот умер с открытыми глазами). Если глаза не закрываются, то их накрывают медными монетами, в любом случае стараются лишить покойника возможности «глядеть» на окружающих. Представление о том, что «глаза не закрываются — кого-то выглядывают» (АКЭ РГГУ 1993 д. Калитинка ЕВП), распространено очень широко, если не повсеместно.

Зрение покойников не просто вредносно, оно противоестественно. Это видно из того, что крестьяне отвечают на вопрос, должны ли быть закрыты глаза у покойника, недоуменным вопросом: «Зачем им глядеть-то?»³. Согласно одному из полес-

¹ О темноте как универсальном атрибуте смерти в похоронной причете см.: [Невская 1999: 7].

² О слепоте как атрибуте принадлежности к миру мертвых применительно к образу сказочной Бабы Яги писал В.Я. Пропп, который указывал, что «живые не видят мертвых точно так же, как и мертвые не видят живых» [Пропп 1996: 72].

³ АКЭ РГГУ 1996 Бор-Давыдово САВ. Ср. другой фрагмент из интервью:

ских рассказов покойники сами указывают на то, что закрывать глаза умершим необходимо: «Мертвец не должен позировать. Щоб був *хороший мертвец* (курсив мой. — С.Ш.), йому очи закривають. Як не поправити, то він потім сниться, обижається: “Чого ж ви мені не поправили?”» [Толстая 2001: 157, № 44].

На уровне нарративов это представление реализуется в распространённом среди финнов и карел рассказе, в котором речь идет о практике читать пластырь над умершим и до похорон вынесенным из дома в амбар человеком. Находится шутник, который ложится на лавку вместо покойника и, желая напугать чтеца, вдруг среди ночи открывает глаза. Но в этот раз на бедении находится сапожник, который разбивает голову шутнику молотком, с которым никогда не расстанется. Характерен возглас невольного убийцы: «Мертвецу нельзя смотреть!» [Симонсуури 1991: 171].

Глаза покойника, обращенные в мир живых, наделяются характеристиками патологичности: «И только у его в эту сторону, а не в эту — во таки глаза» [Кузнецова 1997: 100 № 107]¹. Они представляют собой несанкционированный традицией канал сообщения с миром смерти и поэтому ужасают². В описании святочной игры в покойника информанты, приводя распространенный текст шуточного отпевания, акцентируют внимание

Соб.: Глаза у покойника должны быть закрыты?

Инф.: Закрыты.

Соб.: Почему?

Инф.: Да а зачем? Покойник с полыми глазами, и рот должен был плотно. Это ж ведь страшно подойти к нему будет, с полыми глазами лежит покойник. Как это так? Этого не положено (АКЭ РГГУ 1996 Кречетово-Медведево ЕКЕ1).

¹ Ср. у жениха-покойника «глаза хрустальные» [Ончуков 1998 I: 166, № 39]; «чтобы узнать, не мертвец ли гость, внушающий подозрения, ставят ребенка в красный угол, и тогда у мертвеца ребенок ясно видит оловянные глаза» [Карнаухова 1928: 29].

² *Я сама вот первого покойника мыла, ведь не знала, провела ей по лицу, а она глаза эти открыла, они отворились, я ей говорю: гляди, гляди, Марья Николаевна, (это я мою-то). Повалилася спать, только глаза закрою — дак она вот тут стоит (АКЭ РГГУ 1997 д. Печниково-Ватамановская БАА).*

слушателей на моменте открывания «покойником» глаз, после которого он «оживает»:

*Приходили покойником. Наредяца и — ну, надето во все белоо.
<...> Приносили на носилках, [ставили] о середке полу. Поет,
что:*

*«В середу, во вторник,
Умер покойник,
Поришли хоронить,
Ен глазами гледит».*

Гоорит, а он глаза откроет [ДКСБ 1997: 295].

Характерно, что развернутый текст «отпевания» включает в себя описание того, как покойник «сидит», «встает» и т.д., но при свертывании «чина» до одного куплета остаются только аналогичные строки [ДКСБ 1997 294–295; Севастьянова 1999: 80].

Такая же логика свертывания присутствует в другом «оживании», которое происходит в тексте причитаний, где развернутая формулировка, обращенная к покойнику (Богу, ангелам-архангелам) с призывом ожить (оживить умершего) может редуцироваться до просьбы «открыть глаза» [Барсов 1997]; ср. развернутый вариант на страницах 43–44 (ст. 120–136) и редуцированный — «Отворитесь, оци ясные!» (с. 48, ст. 17)¹. Характерно, что, согласно логике причитания, именно после того как покойный откроет глаза, станет возможна коммуникация с ним².

¹ Ср.: *собиралась горюшиночка
уж я на площадь да на широкую
уж ко тебе да на могилушку
уж ко тебе да мой родимый сын
уж раскрой ты да очи ясные
ты раздайся да мать сыра земля
уж расколись-то гробова доска
уж ты повстань-ко мило дитяtko
ты услышь меня, горющицу...* (АПК СПбГУ Вологодская обл., Белозерский р-н, д. Мазкса, ТЕК зап. 07.07.1998).

² Интересную параллель этому явлению представляет собой практика древнерусской иконописи. Речь здесь идет об иконе Уныние, на которой изображалась сцена оплакивания Богородицей снятого с кре-

Как видим, традиционная культура прямо определяет умирание через потерю зрения, а оживление через прозрение. Работа этого семантического механизма в весьма парадоксальной форме проявляется в одной русской сказке, где главный герой, обладатель живой воды, возвращает зрение слепому богатырю и своему отцу, оформив исцеление в виде «ритуала» воскрешения: «“Ложись на лавку, одевайся во все белое, вылечу глаза”. Лег на лавку. Иван царевич прыснул ему в глаза, стали глаза лучше прежних» [Русские сказки в Сибири 2000: 363, 366, № 13].

Быть слепым значит принадлежать миру смерти¹. И в этом смысле характерно, что многие народные рассказы о гибели иноземного войска заканчиваются именно его ослеплением. Как уже говорилось выше, подобные рассказы практически лишены назидательности, в них трудно видеть поучительные истории о наказании кощунников. Антисоциальность является имманентным признаком легендарной *литвы*, святотатства которой лишь демонстрируют масштабность событий древней войны. Для носителей повествовательной традиции ослепление врага означает окончание нашествия и не обязательно связано с темой воздаяния за какое-то конкретное злодеяние². Поэтому элемент narra-

ста Иисуса. В какой-то момент Иисус стал изображаться на образе с открытыми глазами. Вот как прокомментировал это явление А.И. Кирпичников: «Когда мы встречаем изображение Спасителя, снятого с креста и лежащего с *открытыми глазами* на коленях оплакивающей его Матери, <...> едва ли мы можем сомневаться в том, что иконописец в этом случае подвергся влиянию словесного произведения, плача в форме диалога между Спасителем и Богородицею» [Кирпичников 1890: 220], т.е. «Сна Богородицы» и близких ему текстов.

¹ По данным П.В. Шейна, белорусы называют «дзедзема» (т.е. так же, как *родителей*) именно слепых нищих, невзирая на их природный возраст [Шейн 1893: 570].

² См., например предание, записанное в Тихвинском районе Ленинградской области: «Рассказываю со слов своей бабушки. Деревня Святое стоит, в общем, на берегу реки и огибает его порог, Святой порог название. В народе называется. Вот она рассказывала, что когда шли какие-то завоеватели по реке, назвала Литва. Дошли до этого порога, в пороге загорелась свеча и ослепли. В общем, выше порога не пошли. В пороге был камень там с высеченным крестом» (ТФА. Зап. 1996).

тивной схемы, описывающий предшествующее ослеплению кощунство, часто выпадает из рассказов, демонстрируя тем самым свою факультативность. Другим «необязательным» эпизодом оказывается описание судьбы *литвы* после ослепления.

Инф.: Говорю то, что вот... дедко мой, дедушка был старый, помню, он рассказывал, что литва шла. Литва шла, до Тихвина уж дошедши была. А потом Царица Небесная ослепила их там всех, вот что были, ослепила. Ослепила...

Соб.: Дальше не могла идти литва?

Инф.: Да. И дедко, может, мать рассказывала.

Соб.: А потом Царицу Небесную выставили...

Инф.: Выставили... И литва ослепла.

Соб.: Литва ослепла...

Инф.: Это войска; войска-то пошли и ослепли. Это все разговоры моего дедушки (ТФА Тихвинский район, д. Горка-Ручей, зап. 08.10.1996).

Объяснение этому нужно искать в специфике концепта слепоты в традиционной культуре. Ослепление *литвы* эквивалентно ее гибели. На этом рассказ кончается. Правда, в некоторых вариантах предания древние враги истребляют друг друга¹ или тонут в близлежащем озере², но и потери ими зрения достаточно, чтобы они исчезли со сцены и закончилась эпоха «перетворения» мира, в которую появились пустоши, древние могильники и некоторые сельские святыни («литовское разорение, литва шла на нас, вот, на Россию. И Госпо... И, это, отслужили молебен и Корсунская Божья мать йих осляпила, они все ослепли и

¹ См. характерное обобщение, помещенное в конец рассказа: «*Литва шла, до Никулино дошла и ослепли там они, у часовенки. <...> Да, дошли, дальше они никуда не пошли. Тут их и разгромили, тут их и перебили. Они, одним словом, ослепли*» (ААГ 980103А2 Любытинский р-н, д. Звонец. НТН, 1926 г.р., зап. январь 1998).

² *Это Литва... Говорили! Это... до нас было. А вот я не знаю, что такое за литва. Вот Исус Христос говоря... Ну вот эта литва как-то шла... вот эта... как война. И Исус Христос, вот, дошел до этого... Это литва [дошла]! И он ослепил их. И оны все пошли в озеро. Вот говорили так. Вот.* (ТФА Любытинский р-н, д. Звонец, зап. август 1998).

исчезли, вот эти, вот эти, значит, вот как их называют, литовцы, вот эти литовцы» (ААГ 970806АЗ Тверская обл., Пеновский р-н, д. Москва. ВАМ, 1916 г.р., зап. август 1997).

Таким образом, мы можем предполагать, что мотив ослепления участников вражеского нашествия сформировался в агиографической литературе, где он актуализировался, в основном, в рассказах о наказании нечестивцев, а затем был адаптирован народной повествовательной традицией и, претерпев значительные изменения, превратился в предание о конце *литовского разорения*.¹

¹ Говоря о рассказах об ослеплении вражеского войска, нельзя не указать на тот факт, что иногда в них появляется мотив временной или, так сказать, «адресной» слепоты.

В первом случае в предании говорится о том, что враги слепнут, приближаясь к какому либо (чаще всего сакральному) объекту, а, удаляясь от него, вновь обретают зрение. *«В Сергееве у нас была пустая церковь Спас Милостивый. Народу сколько вышло-то в церкву ко Спасу. Паны пришли — разорить надо. Как на паперть зайдут — не видят [людей]. Выйдут на улицу — опять видят. Вот эти люди у Спаса в церкви спаслись»* (АПК СПбГУ Вологодская обл., Белозерский р-н, д. Митино).

Во втором случае они не замечают его и проходят мимо. *«По старому преданию, когда проходила литва, то Господь ослепил ей очи, и она прошла по полю, мимо погоста [т.е. церкви]»* [Историко-статистические 1885: 173].

К сожалению, подобных свидетельств у нас слишком мало (из современных записей мне известно только два). Однако позволю себе указать на то, что если здесь мы можем говорить об адаптации народной традиции того же агиографического мотива, то, по-видимому, он был усвоен посредством его соотнесения с иной когнитивной схемой. Согласно ей объект, нуждающийся в защите, может с помощью определенных магических действий быть скрыт от тех, кто может принести ему вред или явиться им как нечто иное.

Речь здесь идет о таком явлении северорусской крестьянской культуры, как пастушеский *обход* (*отпуск*). Как известно, обходом (отпуском) называется не только комплекс действий, которые совершает пастух (или другой человек, обладающий определенным знанием) со стадом во время первого выгона скота весной, но и само это знание, а также магический текст (устный и / или письменный).

Что касается текста обхода (текста-обхода), то характерно, что в нем очень часто встречается обращение к представителю мира сакрального (Христу, Богородице, святому) с просьбой сделать скот невидимым для хищников и колдунов или явить им его «в осяку пнем-колодой, за осяком серым камнем» [Заговоры Карелии 2000: 149, № 428]; см.: [Там же: 133, № 410; 134, № 411; 140, № 418 и др.; Майков 1996: 118, № 285; Бобров, Финченко 1986: 141, 146 и др.]. По мнению крестьян, обход призван сделать скотину невидимой или представить ее перед глазами хищников как нечто неодушевленное: «С обходом — хоть волк ходит в стаде, а он не видит коров» (ЕУ-Хвойн-97 № 37 ВПВ; подробнее об этом см.: [Мороз 2001: 246–247].

На то, что сопоставление рассказов об иноземном нашествии, в которых реализуется мотив временного ослепления / неузнавания, с магическими пастушескими практиками возможно, прямо указывает следующий рассказ: когда шла литва, она не видела некоторых деревень, которые представлялись ей то камнями, то озерами, причем это кто-то «делал»: «Кто говорят, деревню сделают, что одни камни. Как деревни нет, а как камень! Кто говорят, озером сделают. Оны [литва] и ворачались. Вот было так тоже» (ААГ Новгородская обл., Любытинский р-н, д. Симониха 98082954).

Глава 4

СРЕДНЕВЕКОВЫЕ МОГИЛЬНИКИ В ВОСПРИЯТИИ КРЕСТЬЯН ВОСТОЧНОЙ НОВГОРОДЧИНЫ: ЭТИОЛОГИЧЕСКИЕ РАССКАЗЫ И РИТУАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ

Древние кладбища неизменно привлекают внимание современного сельского населения, тех людей, которые живут рядом с ними. На востоке Новгородской земли, точнее, в том регионе, который соответствует бывшим Боровичскому и Тихвинскому уездам, эти памятники называют жальниками и сопками. Жальником обычно именуют небольшое всхолмление, заросшее вековым лесом и имеющее следы каких-либо каменных сооружений. Сопка — более значительная насыпь, круглая в плане и достигающая нескольких метров в высоту. Впрочем, нередко жальником называют сопку (реже — наоборот)¹, что позволяет нам видеть в двух этих типах могильников единое явление с точки зрения современных этнографических данных.

Крестьянские рассказы и ритуальные практики, так или иначе связанные с древними погребениями, часто привлекали внимание собирателей — в первую очередь археологов и краеведов, но только недавно были предприняты попытки как-то систематизировать имеющуюся на данный момент информацию по этой проблеме и определить основные тенденции, характеризующие крестьянское восприятие древних погребальных сооружений. Здесь я имею в виду исследования А.А. Панченко ([1998: 180–236; 1998а; см. также: [Панченко, Петров 1997]). Одна из основных идей, высказанных в этих работах, заключается в том, что «народное отношение к средневековым погребениям свободно

¹ «Вот у нас сопки жальником называют»; «Жальник — сопка, как бугор, на ней лес» [Строгова 1991: 38].

колеблется в пределах оппозиции *свое/чужое* и *священное/нечистое*, образуя подчас довольно причудливые сочетания различных символических рядов и психологических тенденций» [Панченко 1998а: 136].

К настоящему времени проведен ряд полевых исследований, специально направленных на изучение этиологических рассказов и ритуальных практик, связанных с жальниками, что дает нам возможность оценить выводы А.А. Панченко на более представительном материале и в некоторой степени уточнить их. Для этого я попытаюсь репрезентировать имеющийся в моем распоряжении материал таким образом, чтобы показать единство концептуальных и поведенческих схем, характеризующих крестьянское восприятие древних захоронений. Затем я приведу данные по типологически схожим традициям Уральского региона, где эти схемы реализовались, на мой взгляд, в самом полном виде, и в заключении на основании этих данных сделаю некоторые выводы о специфике народного отношения к «неизвестным» покойникам.

Исторические предания, поверья и поведенческие стереотипы

Рассказы о том, как возник тот или иной жальник, а также жальники в целом, широко распространены среди современных деревенских жителей. Обычно это короткие свидетельства, высказываемые в форме слухов, или даже определения природы данных деталей сельского ландшафта. Наиболее распространено мнение, что жальники (сопки) — это «ранние кладбища», «похоронички», «могилы» и т.п. Очень часто в них видят захоронения, оставшиеся от какой-то древней войны:

Вот сопка одна за Сивцево туда, между Сивцево и между Михеево там. Я туда-то тоже очень редко вот бываю. А мама рассказывала: «Это, доченька, еще мой батюшка рассказывал, что это... говорит, война шла — высокие были люди такие! И война — дак там кромсали всех — которого как! И вот вырывали яму и всех туда ложили, в эту». Это называется сопки.

Около Александрова, туда к Мошенскому, тоже такие вот большие-высокие горы сделаны. Ну они так, наверно, вот с эту... вот с такую... такие выкопаны. Ну они высокие очень. Дак вот, говорят, была война страшная (ААГ 98085346 Боровичский район, д. Удино, зап. август 1998).

Для многих рассказчиков эта война остается безымянной. Это связано прежде всего с тем, что «ранняя война», прошедшая по этим местам, не нуждается в собственном имени. Определение «ранняя» указывает на время, когда образовались старинные погребальные памятники («Кака была война, вот, не знаю. Она ранняя была война, ранняя война, говорят, была») (ЕУ-Хвойн-98, № 37 АЯФ). Впрочем, в большинстве свидетельств эта война соотносится с термином «литва» («литовское разорение», «литовская война», «литовская битва»).

Инф.: Вон в поле сопки. Литовское разоренье! Ворониха была вот там, на той горушке, не здесь. Вон жальник (могилы тоже). Тут шла. Токо уж это давно. <...> Заметно, из камня. Дак это литовцы.

Соб.: Литовцы там...

Инф.: Литовцы хоронены. А может, тут же и русские (ААГ 98082835 Хвойнинский р-н, д. Ворониха АЕП 1911 г.р. зап. август 1998).

Последняя фраза демонстрирует нежелание рассказчика точно указать «национальность» погребенных в жальнике людей (через некоторое время в том же интервью собиратели узнают, что там все-таки лежит *литва*¹). Этот пассаж достаточно ясно характеризует риторическую стратегию тех информантов, для

¹ *Ну вот. А на жальнике рябины много было. Вот где эти литовцы похоронены. Я сошла и нащипала корзиночку. Принесла, свешала — одиннадцать килограмм. Да мне такой сон приснился, что я эту рябину утром ранехонько снесла и высыпала, где щипала. Как набралось народу ко мне в избу! Такие мужики до потолка! Потом иду... а еду на лошадях и плеткам[и]! Все достают хлытать меня. Ох... Я такого народа в век не видала. Это, оказывается, эта литва и есть. Вот я снесла эти ягоды. Ну они были на могилы. Ягоды-то. Я снесла обратно, рассыпала по могилкам (Там же).*

которых в этиологии старинных кладбищ важнее соотнесенность последних со временем иноземного нашествия, чем с «этнической принадлежностью» убитых. Именно поэтому мы часто не можем быть уверены, о ком нам рассказывают — о *литве* или ее жертвах: «Литва была — народа много закопали в этих горах. Они обросли, горы-то высокие. Это якобы с народом — литва проходила» (ААГ 980852 Мошенской р-н, д. Долгое КАЕ 1920 г.р., зап. август 1998).

Замечу, что в подобных случаях сам собиратель пытается добиться определенного ответа и провоцирует своего собеседника на рефлексию («Соб.: А кого там похоронили? Инф.: Литовцев. Ну там, наверно, часть и наших были. Литовское побоище. Это есть по истории. Есть по истории...» (ЕУ-Хвойн-97, № 17 АСП); «Соб.: А на жальниках... там литва лежит или наши? Инф.: Я не знаю. Говорят, что наши лежат... и литва лежит... Ну там много было» (ЕУ-Хвойн-97, № 6 АИБ). Равнодушие некоторых информантов к такому важному, с точки зрения внешнего наблюдателя, вопросу само по себе симптоматично: в этих свидетельствах сообщается о том, что на старых кладбищах лежат погибшие во время войны, но не более того: «Ну, жальник... это называется. Это захороненье... там я не знаю, когда там... в общем, литовская, что ли, или кака тут война была, понимаешь. Захороненья тут были. Там эти... сраженья, наверно, были, битвы. И там вот — разоренья там, убийства, понимаете, и все там это... И вот захороненья. Там на них... там и камни, там, с крестами, понимаете, и эти... сосны, как это... на могилах, на этих, понимаешь, там это самое. Ну вот это. А тут... по-местному жальником называют» (ЕУ-Хвойн-97, № 6 ВМГ).

Тем не менее нельзя говорить, что для любого рассказчика, определяющего посредством предания природу жальников или сопков, не важно, кто там похоронен. Верно скорее обратное: описывая древнее захоронение, информанты часто указывают на то, что это могилы литвы или же ее жертв. При этом атрибутация могильника зачастую связана с общей интенцией повествования. Если рассказчик сообщает о конце литовского разорения, он (она) определит старое кладбище как литовское. Вот характерный пример предания, в котором актуализируется мотив чудесного ослепления литовского войска.

Инф.: Я помню, у тяти была взята я в Тихвин маленькая. Ездили туда за товаром. А ездили, как сейчас вот в это ездешь — в Боксит. Той же дорогой это была, в Тихвину ездили. И все-таки сугробы — могила, могилы. А я тяти спрашиваю, он говорит: «Это здесь литва проходила, и она, они ослепли будто бы. Шла здесь кучка, ослепли и зарубили там шашиками друг друга». И оны вот похоронены к Тихвины... Бор такой. Место боровое. И вот там будто бы литва похоронена.

Соб.: А почему они ослепли?

Инф.: А Бог их знает. Наверное, Бог наказал. Богу так надо. Они ослепли, зарубили. А помню что бугры такие высокие. Я тятю и спрашиваю. А вот он мне и говорил, что здесь литва захоронена. (ТФА Любытинский р-н, д. Проскурка, ММТ 1901 г.р., зап. 1996)¹.

Наоборот, в случае, когда рассказчик повествует о прохождении литвы через определенную местность, для него оказывается важнее при описании зверств иноземцев указать на то, что в жальниках (сопках) похоронены именно «народ», т.е. местные жители.

Шла — у нас вот где я жила — там наделаны сопы. И там народ зарыт. Живой прям народ, и дети. Такая литва — это война такая была, называлась такая литва. Губили все... кого, кто навстречу попадет. Всех губили, уничтожали. Как вот немец уничтожил всех русских, так вот и литва. Сопы у нас вот там. Где вот мы жили, там сопы наделаны — большие, высокие, как горы. Там зарыт народ весь. Живые прям (ААГ Мошенской р-н, д. Дубишки ЕАМ 1929 г.р., зап. август 1998)².

¹ Ср. «Курган местные жители называют “жальником, в который литву загнали”» [Лапшин 1988: 12]; «Происхождение же этого могильника, как и всех остальных местных курганов, крестьяне объясняют так: в эпоху литовского разорения, когда литовцы в убийствах, святотатствах и грабежах достигли своего апогея, Бог в наказание их лишил разума, и они перебили друг друга» [Равдоникас 1913–1915. Л. 2].

² Ср.:

Соб.: А что про этот жальник рассказывают?

Инф.: Только и говорили, что вот во время литвы, когда литва шла, значит. Были... сильно много людей поубивали; она, вроде... они хотели, этого, русского, чтобы и не было б его этого,

На территории современных Тихвинского и Бокситогорского районов Ленинградской области в преданиях о происхождении жальников часто реализуется другой мотив: местные жители хоронят сами себя, чтобы не попасть в руки жестокой литвы.

На берегу, вот здесь вот, тут, говорят, колмешта, видишь, по-вепсски называется колмешта. А я и говорю: «Что это — колмешта-то?». Говорит: «Это могилки, — говорит, — кладбище». А я говорю: «А какие же?» — «Вот, говорит, бугорки-то видишь... Вы сейчас пришли-то, видишь, зимой, дак а вот летом там видно, такие: бугров много... Так вот говорят, что это когда литва шла, они очень издевались над народом. Отберут у матери ребенка и возьмут на кол посадят его. Вот так они издевались, ну, убивали, в общем, людей. Так вот они, люди-то, боялись тогда раньше. Ведь теперь, видишь, всякого оружия, а раньше... раньше, наверно, ничего, наверно, не было. Так они и боялись, так лучше своей смертью умирали. Выкопают яму, — говорит, — там столбы поставят, и туда пойдут всей семьей. Там, чего берут с собой, не берут — я ведь не знаю. А потом возьмут, эти столбы подрубят, эти столбы на них — ух! И там всей семьей они и умрут все. Вот, чтобы токо не издевались над ними». Да, вот свекровка мне рассказывала, я не знала ведь (ААГ 98030315 Тихвинский район, д. Озровичи БАН, 1935 г.р., зап. март 1998)¹.

значит, этого народа, дак. Видимо, наверное, били и не признавали, хто чаво. Уж не пушки же, орудиев в то время не было. Подумаешь, там мечам[и] какими-нибудь там похлещут если солдафоны, понимаешь ты; а это все вот этих, мирных людей, видимо, давили, понимаешь ты, и захоронили (ЕУ-Хвойн-98, № ДВА; ср. ЕУ-Хвойн-98, № 6 СИК; № 18 ИЕИ; ЕУ-Хвойн-99, № 10 КМА).

¹ См. также «Шла литва, пришла в Лиственку. “Сами себе яму выкопали, столбы поставили, на потолок наклали земли, камня. Я вся — семей там пять либо шесть — в деревне немного жителей было. Они все в эту яму как заберутся и именья все укладут туда, подкопают, столбы подпернут, и их прекратит. Вот жальники — горы, вот такие валы”» [Мельникова 1999: 18]. Ср. схожие предания о возникновении древних могильников: [Рассказов 1929: 3; Пименов 1968: 34; Рягоев 1977: 250; Королькова 2000: 124–127; ТФА Тихвинский р-н, д. Горка-Ручей; зап. 08.10.1996; д. Пудроль АЕН 1914 г.р., зап. 03.07.1997; ААГ

Как видим, в предании рассказывается не только о возникновении старых могильников, но и об исчезновении в результате *литовского разорения* древнего населения края. Это позволяет нам прямо сопоставлять рассказы данного типа, с одной стороны, с преданиями об уничтожении *литвой* местного населения, а с другой — с преданиями об «аборигенах края», исчезнувших со сцены в результате какого-либо катаклизма. И здесь речь идет не о фольклорной классификации, а о возможных интерпретационных и поведенческих стратегиях по отношению к старинным кладбищам.

Вообще говоря, велико искушение видеть в жальниках, сопках и т.п. могилы «заложенных покойников». Этому способствуют как выраженные в преданиях представления о характере смерти людей, погребенных на старых могильниках (она почти всегда насильственная), так и наличие многочисленных рассказов о том, как там «пугает» или «чудится». Кроме того, достаточно часто встречаются свидетельства, согласно которым на жальниках хоронили «нечистых» покойников — мертворожденных детей, утопленников и *задавлиющих* (повесившихся). Однако у нашего материала есть несколько аспектов, которые заставляют с осторожностью относиться к перспективе подобного объяснения.

98030223 д. Корбеничи КА, 1939 г.р., зап. март 1998; 98030103, д. Усть-Капша ПМЕ, 1937 г.р., зап. март 1998; 98030621, д. Кончик ПНИ, 1933 г.р., зап. март 1998]. Вообще говоря, предания о самопогребении древнего населения при приближении врага (или просто нового народа, зачастую несущего новую веру — христианство) очень широко представлены в легендарной традиции Русского Севера, Урала и Западной Сибири и соотносятся в первую очередь с образом *чуди* [Криничная 1991, № 108–114; Городцов 1906; Шмидт 1927 и др.]. Мотив самопогребения чуди П.Ф. Лимеров возводит «к обусловленному мифологическим сценарием уходу предков-первонасельников мира под землю в связи изменением самого мира и приходом другого поколения людей» [Лимеров 2009: 88]. Этот вывод дает нам более широкую рамку для интерпретации всей нарративной традиции о «ранних людях», живших на какой-то территории до ее современного населения.

Совершенно очевидно, что, несмотря на сохраняющийся в деревенской культуре страх перед возможностью превращения самоубийцы в демонического персонаж, на «древних» жителей, закопавших себя живьем или убитых *литвой*, он не распространяется. Если беда и приходит с жальника, она всегда спровоцирована живыми. И в этом смысле древние погребения ничем не отличаются от обычных кладбищ. Их специфика состоит только в том, что они старые и потому могут быть забыты. В приводимом ниже рассказе речь идет о привидении, испугавшем того, кто невольно вторгся на территорию мертвых.

Инф.: В этом... в Новом-то Селе. Вот так, этот один у нас с Пудроли. Такой... Николай Иванович Иванов... И вот, он говорит, его поставили там ровнять, вот в Новом Селе, там-то был жальник, жальник был, жальник...

Соб.: В Новом Селе?

Инф.: Да. И вот ровнять его послали туда... вот... А мама моя топила баню, и вот этот Николай Иванович пришел, мамы моей... мамы моей и рассказывает. Говорит: «Тетка Марья, скажи ты мне, пожалуйста, это вот, что к чему это. Я, — говорит, — мол... Направили меня туды жальник этот ровнять в Новом Селе... в Новом Селе. Я, — говорит, — ровняю жальник, а ко мне, — говорит, — вот вышла женищина, женищина вышла и говорит: «Что ты делаешь?! Что ты делаешь?!». Вот. Я вам... а он говорит: «Я не сам, меня послали, там, че-то, жальник ровнять». И вдруг эта женищина... «Я, — говорит, — копаюсь там, а ей уж нет». Это...

Соб.: Как женищина выглядела, не рассказывал?

Инф.: В черном. В черном, вышла и говорит: «Что ты, мол, делаешь, грех на душу берешь?». А он: «А я ведь не сам, а я даже внимания не дал...». И вот мама топила баню дома. В Будроли вот... Ну вот, и он, сосед, и пришел к нам и говорит, что: «Ой, — говорит, — тетка Марья...». Ему привиденье... (ТФА Тихвинский район, д. Горка-Ручей, зап. 08.10.1996).

На древние захоронения распространяются все запреты, связанные с кладбищами. Оттуда нельзя ничего брать (иначе к тебе будут ходить, требуя вернуть взятое), там нельзя рубить дере-

вя, косить траву, собирать грибы и ягоды¹. Что же касается рассказов о видениях (горящие свечи или огоньки, появляющаяся белая фигура), то они не очень отличаются от обычных историй (в том числе скептических) о последствиях ночных посещений обычных кладбищ. Посредством подобных нарративов традиция воспроизводит представление о жальнике как о погребальном сооружении.

Итак, жальник — это в первую очередь кладбище. Являясь кладбищем старым и в какой-то мере «не своим», он редко используется «по прямому назначению»². Однако при определенных условиях это становится возможным. Так тихвинские карелы-старообрядцы, не веря в «святость» прицерковного погоста, предпочитали хоронить умерших *староверов* (людей, соблюдавших все запреты и предписания) именно на жальничных могильниках [Фишман, Цыпкин 1997: 79].

В этом отношении характерен пример жальника у деревни Филиппково (Любытинский район). Он стал использоваться как современное сельское кладбище во время Второй мировой войны, и первым, кто был похоронен на нем, стал разбившийся советский летчик. Одного захоронения было явно недостаточно, чтобы рядом с новой могилой стал функционировать деревен-

¹ В этом отношении характерна следующая ситуация. Древние погребения зачастую становятся предметом интереса археологов. При этом проведение раскопок вызывает живое возмущение среди местного населения: «Дак кто-черт пришел, взял бы их, осматил да отправил — все могилы выкопали, все косье выкопали, вздынули наверх! А зарыть — не зарыли! <...> Да нечего было вырывать! Чего они токо, я не знаю, вырывали?!» (ЕУ-Хвойн-97, № 17 УТВ).

² Ср. следующий фрагмент интервью:

Инф 1: [У одной женщины] сын утонул. В войну. А весть-то не на чем было. Да и взяли зарыли в жальник. Дак от ей тожсо все чудилось, что он кричит. Дак и пришлось... Перевезла туды — все равно на кладбище. Вырыла и перевезла.

Инф. 1 [одновременно]: На кладбище? Ну вот. Вот так. Не на место похоронили. Вот видишь.

Инф .2: А ей все думается, что все ревит да кричит да все (ТФА Любытинский р-н, д. Анисимиха ФЕА 1920 г.р., ГАИ 1909 г.р., зап. 07.07. 1994).

ский некрополь. Как уже говорилось, на жальниках иногда погребали «нечистых» покойников, которых нельзя было класть в «освященную» землю. Этим дело могло и ограничиться. Однако в Филиппкове нашлись энтузиасты, которые не только стали ухаживать за новой могилой¹, но и с одобрением отнеслись к превращению жальника в кладбище. Одной из причин этого было то, что, по местному преданию, на жальнике стояла разоренная литвою церковь и, следовательно, старый могильник располагается на «церковной земле» («У нас тут Церква-Барыня была, церква была, и колокола опущены в ріку у нас. Это раньше говорили, что литва ходила кака-то, литва. Дак вот нашу церковь разорила» (ТФА д. Филиппково ГНН 1908 г.р., зап. 1996²).

Хождение на жальник в поминальные дни теперь осознается как вполне традиционная практика («Печем пироги, в Троицу мы там, в Пасху мы туды. В родительский день несем, в жаль-

¹ *Девятого числа [мая] мы... У нас тут братская могила есь. Ну ни... оны хоть не похоронены, а доска привезена, сделана. Дак мы ходим, празднуем. [На жальнике] летчик захоронен у нас — Константин Кры... Крымский, украинец. Дак мы на того... ходим кажсыный... И цветы носим. <...> Конечно, приезжали оны к нам, хотели его увесь — как года два ены приезжали оттуда, с Любытина. Что? Оны думали, что он где-то на поле кинут, и ни... ни... только что знак. Приехали. Тут трое приехали, да. Вот. А мы... я вышла, бабка эт... тут вышла еще... Я думала, какой врач приехал. Подошла, г[ово]рю: «Здравствуйте. Вы не врач? У меня голова горазно болит, дак она...». А он и говорит: «Не, бабушка, мы — не врач». А я г[ово]рю: «А хто вы?». «А мы, г[ово]рит, приехали: у вас тут летчик похоронен. Дак, говорит, где он? Може, брошен где, что ходит скот?» Я г[ово]рю: «Не-ет. У нас летчик убран, как... своя дитя. Мы на... ево ходим, как мать евона, как мать! Мы ходим и поминаем. Зайдем, пирогов напечем, всего... кутьи и... Ну все кладбище на ево навалит. Цветы. С сельсовета приходят, приносят цветы», — я говорю. «А мы приехали его убирать. Вот надо его вот туды в Любытино увесь». Я говорю: «Вы не дотрогайтесь до тела евоного! Чтоб не было шевельнуто! Его, говорю, надо вам выкопать, [а] топерь уж там, може, его и нету. Да надо потом обратно же его оппеть. Его нельзя тогда, не опевши, — я говорю, — хоронить! Вы что будете делать?». Мы не дали. И вот йон у нас оставиш (ЕУ-Хвойн-97, № 39 ГНН).*

² См. также: (ЕУ-Хвойн-97, № 38 МИН; № 39 ГНН).

ник ходим. Мы Господу Богу, знаешь, верим, мы не нынешние дураки» (Там же), а древнее кладбище воспринимается как «свое».

Однако судьба филиппковского жальника — скорее исключение.¹ Большинство древних захоронений не адаптируются крестьянской культурой настолько, чтобы полностью потерять свою специфику. Устная традиция закрепляет за чужими, старыми могилами ряд значений, которые обеспечивают их выделенность из ландшафта. При этом спектр этих значений простирается от определения старого кладбища как места нечистого до отнесения его к числу сельских святынь.

С этой точки зрения характерен фольклор деревни Заделье (Хвойнинский район). Около Заделья расположено два жальника. Один из них считается местом нечистым, и о его этиологии крестьяне предпочитают не высказывать своего мнения. Единственно, о чем говорят применительно к этому жальнику, — это то, что там кто-то столкнулся с русалкой². Поэтому туда стараются не ходить.

Совершенно иначе обстоит дело с другим задельским жальником. Он функционирует в качестве деревенской святыни: там находятся иконы («боженьки»), убранные занавесками; в дупло одной из сосен приходящие на жальник (или просто проходя-

¹ Нам известен схожий случай из Тихвинского района Ленинградской области: «Кладбище у дер. Белый бор возникло после Второй мировой войны — стали хоронить здесь в поле. Это кладбище и часовня возникли на месте какого-то старого кладбища, где «забудущих хоронили — Литва» (из полевых материалов О.М. Фишман; цитирую по публикации: [Платонов 2011: 248]). О почитании «забудущих родителей» речь пойдет несколько ниже.

² *Вот если вы были у жальника, жальник там, и там по ту сторону жальника вручную был выкопан пруд. Выкопан для чего? Для пойки скота. Вот один дед говорит, понимаешь, идя с охоты, а тогда не с ружьями охотились. Этот дед был Каляка называли. <...> Так он вот так, рано утром бежал с охоты, то есть ставили петли. Охота не с ружья, а с петли. Дичь ловили. Ну и вот, подходя к пруду этому, вот он видел эту русалку, потому что он не перекрестясь вышел из дома, как после старики говорили. Никто не должен ее видеть* (ЕУ-Хвойн-98, № 29 СВН).

щие мимо него) опускают монеты. По словам местных жителей, они ходят туда во все праздники, включая воскресенье.

Один из главных аспектов восприятия жальника заключается в приуроченности к нему обетных практик — *заветов*. Эта тема постоянно всплывает в разговорах о том, что делают на жальнике: «А иконку повесят — дак и завещались все. Ужо повешу я... для здоровья, для чего» (ЕУ-Хвойн-98, № 19 МАН). Интересно, что в этиологических рассказах о происхождении этого жальника, несмотря на то что он многими считается захоронением, оставшимся от литвы («А вот мы самы иногда думаем, что: Господи помилуй, да что это за жальник. <...> А вот, говорят, как-то литва ходила, литва. Ну вот как... да рубили народа да в эту яму валили. Правда али — не знаю» (У-Хвойн-99, № 10, КМА), возникает мотив «оставления участка земли по обету». В следующем фрагменте интервью наш информант объясняет происхождение почитаемого задельского жальника следующим образом (замечу, что несколько раньше он связал возникновение жальника с литвой, которая напоминает о себе в данном пассаже «То есть тут проходила...»):

Вот этот жальник. Он как бы по завету, по... по всей вероятности, оставлен. То есть тут проходила... как бы тут еще вам... Там часть... вот по это... по крепостному праву принадлежала какому-то мужчины бы. Вот в чем дело. И вот и его часть как бы ... его завет, по-видимому. Оставлен этот жальник. Вот это... сосны оставлены, потому что кругом леса больше не было (ЕУ-Хвойн-98, № 27 СВН).

Таким образом, актуальные обетные практики соотносятся рассказчиком с самой природой почитаемого локуса. Надо полагать, что здесь мы имеем дело с индивидуальным творчеством, которое, несмотря на свою индивидуальность, в целом находится в русле местной традиции: согласно нескольким рассказам, около соседней Заделью деревни действительно «жальник» был устроен заново, опять же в качестве *завета*:

Соб.: А за Лезгино что за березы?

Инф.: Там тоже такой же стоит, как этот жальник. Огорожен был; завечаются да ставят. Боженьки поставят.

Соб.: А как он появился, не рассказывали?

Инф.: Кто-нибудь захворал, да столон поставили. Вот. «Сделаю такой жальник да, може, поправлюсь» (ЕУ-Хвойн-98, № 28 ФАЯ)¹.

Впрочем, «новый» жальник большинством рассказчиков определяется как «ненастоящий» («как бы жальник»)². В качестве обетного сооружения он считается местом «божественным», но при этом недостаточно «архаичным»: настоящий жальник стоит с незапамятных времен, что для многих крестьян делает рассуждения о его происхождении бессмысленными («А ничово не знаем, откуда он появился. И как он появился — ничово не знаем») (ЕУ-Хвойн-98, № 19, МАН).

При этом представления о самой природе этого объекта имеются практически у всех, независимо от того, хочет или не хочет человек, говорящий о жальнике, их эксплицировать. Так, одна информантка, поначалу отказавшись говорить о происхождении почитаемого задельского жальника («Этот жальник — йон был и до меня, и после меня етот жальник»), затем назвала его кладбищем и рассказала о свете таинственной свечи, который там видели («Дак сторожиха все говорила, что в жальнике горит свечка. Кажну ночь. А хто эту свечку зажигал, хто гасил — нихто не знает») (ЕУ-Хвойн-98, № 22, ЛЕН).

¹ О соотносительности жальников и практики обетов см. также: [Панченко 2002: 87–88].

² Вот как прокомментировал вопрос о происхождении «нового жальника» один из информантов:

Инф.: Жальник — это называется большой боровой сосняк. А там стоит как часовенка, раньше жил дед, Степан Иванович. Вот ем...<...> Ему было заветивши, что постави вот на этом месте, чтобы посади лес. Вот он посадил этот лес, этот лес рос, народ все ходил мимо, стоял палисадник, все люди интересовались, ходили. Так...

Соб.: Где жил дед Степан Иванович — это жальник ли нет?

Инф.: Нет, то ево у самого посажено. У самого. [Инф. 2.(одновременно): Жальник — это здесь, в Заделье.] А жальник называется вот сосник-то большой (ЕУ-Хвойн-98, № 28 РИД).

Подобные истории широко распространены и недвусмысленно указывают на то, что местные жители видят в своем жальнике именно погребальный памятник (а также место, где зарыт клад¹). Заметим, что именно эти рассказы, наряду с преданиями, формируют представления о характере подобных деталей сельского ландшафта.

Таким образом, сельское население восточной Новгородчины и некоторых соседних регионов видит в жальниках (и сопках) прежде всего старые кладбища. Эти представления наряду с убежденностью в том, что когда-то по этой земле проходило иноземное нашествие, являются достаточным условием для создания и воспроизведения этиологических рассказов о возникновении древних погребальных памятников в результате *литовского разорения*. При этом для многих крестьян вопрос «Кто похоронен на жальниках — литва или ее жертвы?» не требует прояснения. И те, и другие воспринимаются как «ранние» люди (см. распространенный мотив гигантизма людей, погребенных в жальниках и сопках), исчезнувшие в результате военных действий². В тех же случаях, когда «этническая принадлежность» похороненных в рассказе указывается, она обычно строится как оппози́т *литвы*. Но, так или иначе, подобные рассказы конструируют систему смыслов, относимых к определенным про-

¹ *А это жальник — там, говорят, что когда-то были захоронены какие-то богатые люди. И вот я слышала, что здесь одному приснилось, что... Но в жальнике рубить ничего нельзя. Понимаете, даже веточки... А ему приснилось, что вот там найдена така коробка — все золото, все серебро там... Он говорит: «Но я боюсь туда лезть. Почему, потому что нельзя»* (ЕУ-Хвойн-98, № 38 СВФ).

² Интересно, что в крестьянской устной традиции существует тенденция видеть в иноземцах первоначальников данного региона: *Мой дедушка рассказывал... Раньше, го[во]рит, эстонцы, латыши... оны все здесь были — вот в наших краях. А похоронены, говорит — вот одна, г[ово]рит, половина ноги чуть ли не полтора метра. Высокие были похоронены все* (ЕУ-Хвойн-98, № 36 ПВП). О мотиве гигантизма погибшего древнего населения см. [Левинтон 1974; Белова 1995; Толстая 1998: 29–31]. Наиболее близкую типологическую параллель этому явлению нужно видеть в «поминках по латышам» (Волховский уезд) [Историко-статистические 1884: 154] (см. ниже).

странственным объектам, и оказывается, что рядом с современными деревнями существуют «похоронечки заросшие» — чужие кладбища.

Показательно, что нам неизвестны варианты традиции, в которых существование в окрестности «чужих» погребений полностью игнорировалось бы современным сельским населением («Крестьяне имеют обыкновение рассказывать какую-либо сказку о всякой сопке и кургане» [Богословский 1865: 127]). Сам факт их наличия всегда является некоей провокацией для носителей крестьянской культуры, которые в зависимости от конкретных обстоятельств выбирают ту или иную стратегию адаптации «чужого» в повседневную и ритуальную жизнь деревни. Применение наиболее «агрессивных» методов приводит к тому, что «старое» кладбище перестает существовать в качестве такового. Иногда средневековый погребальный памятник превращается в сельский некрополь, «свое» кладбище, как это случилось с жальником около деревни Филиппково. В других (еще более редких, если не исключительных) случаях старинные погребения, расцениваемые как источник постоянной опасности, уничтожаются (см. описание ликвидации «могил панов»: [Панченко 1998: 214–215]), в чем можно видеть реализацию поведенческой схемы, направленной на ликвидацию вредоносных («заложных») покойников (ср. [Зеленин 1994: 259]).

Однако в большинстве случаев отношение к древним могильникам не предусматривает каких-либо действий, направленных на изменение их статуса. В этих условиях традиционная культура предполагает две противоположных стратегии, реализация которых определяет восприятие «чужих» кладбищ. Каждая из них зависит от того, как ныне живущие позиционируют себя по отношению к тем, кто похоронен в жальниках, сопках и т.п.

Если похороненные осознаются в качестве «пришельцев» в данном регионе, т.е. их статус близок к асоциальности, то старые кладбища, как бы близко к современным они ни располагались, становятся объектом суеверного избегания, как это происходит со *шведскими могилами* на западе Псковской и Ленинградской областей [Кормина, Штырков 2001: 208–209]. Когда же легендарная традиция атрибутирует древние кладбища как

могилы исчезнувшего в результате какого-либо катаклизма населения («ранних людей» или аборигенов края, если пользоваться терминологией Н.А. Криничной), у носителей культуры появляется иная перспектива в определении статуса похороненных и, соответственно, построения отношений с ними.

Специфика образа первонасельников края состоит в совмещении характеристик социально «своего» и социально «иного». Они соотносятся с современным населением по признаку проживания на «этой» земле («Да наши, наши — на нашей земле, дак наши конечно») (ААГ 98080750 Мошенской р-н, д. Дубишки ЕАМ 1929 г.р., зап. август 1998). Но при этом сама распространенность мотива полного уничтожения населения *литвой*, представленного в преданиях о древнем разорении («Так идут: попала деревня — там прибывают всех. В одном месте их там бьют, закапывают, дальше вот идут сюды») (ААГ 98084388 Мошенской р-н, д. Ягайлово ХЕ, зап. август 1998), указывает на то, что между «ранними людьми» и живущими ныне лежит граница — *литовское разорение*.

Последнее обстоятельство редко становится предметом рефлексии со стороны рассказчиков. Особенно это касается определения существующей оппозиции в терминах «этнической принадлежности» ее членов. Для «ранних людей» критерий «этничности» остается неактуализованным, как иногда и для самой *литвы*: «Литва шла какие-то все военные, ай хто? Я не знаю, хто литва. Народ какой-то шел, не знаю я этого, это давно было...» (Любытинский район, ст. Теребутенец [Маслинский 2000: 6]). Провокативные «уточняющие» вопросы собирателей заставляют рассказчиков сделать попытку определить статус похороненных на старых кладбищах «ранних людей», что иногда приводит их к парадоксальным заключениям: «Эти люди — русские, но не местные» [Мельникова 1999: 18].

Впрочем, подобное положение дел, а именно отсутствие специального этнического термина для именования актуального для культуры явления (в нашем случае — определенного класса умерших), не столь редкий для этнографии и фольклористики случай. Д.К. Зеленину, выделившему на материале восточнославянских представлений и ритуальных практик особый класс опасных покойников, пришлось воспользоваться для его номи-

нации редким диалектным словом «заложные». У нас тоже есть возможность воспользоваться диалектным выражением для определения специфики, характеризующей отношение современных крестьян к людям, похороненным на древних кладбищах.

Забудущие родители:
почитание древних погребальных памятников
как специфическая ритуальная практика

Термин «забудущие родители» впервые появляется в археологической литературе начала XX в., посвященной описанию древних погребений восточных уездов Новгородской губернии. Так, Н.К. Рерих, описывая современное состояние жальников, писал: «В большинстве случаев при жальнике находится часовня, и если часовни и не имеется, то все-таки по определенным дням совершается панихида по “забудущим родителям”» [Рерих 1903: 16]¹.

Можно предположить, что услышанное один раз выражение, относящееся к какому-либо определенному памятнику (или ритуальной практике), было экстраполировано на другие, тем более что нам известно почитаемое место близ деревни Зихново (Боровичский район), носящее именно такое название [Забудущие родители 1906; Галкин, Бовкало 1997]. Эта святыня была центром многолюдного паломничества: туда приходили крестьяне из деревень, расположенных более чем за 50 км от нее (ЕУ-Хвойн-98, № 4 ДВА; № 22 ЛЕН). Вот как описывает почитание «забудущих» пожилая новгородская крестьянка (характерно, что разговор идет о пустоши, оставшейся, по преданию, от *литовского разорения* и заселенной уже в начале XX в.):

¹ Большой объем сведений о жальничных часовнях Тихвинского уезда Новгородской губернии собран Е.В. Платоновым. В его недавней монографии-каталоге можно найти сведения о десятках подобных сооружений [Платонов 2011: 61; 62; 64; 68; 71; 75; 83; 86; 114; 131; 133; 137; 140; 142; 149; 150; 159; 176; 183; 195; 203; 207; 212; 220; 221; 224; 229; 248; 255; 265; 270; 272].

Инф.: Находили жернова, находили охваты. Ну всего находили. Видно, что здесь люди жили. Видно было. Могилы там, кладбище. И считалось забудущие родители. И вот это называется праздник. У нас тоже заветный праздник — Десята Пятница Головна. Головна Десята пятница. Головна называется. И была часовенка у этого кладбища, и мы ходили в часовенку, ходили поминали забудущих родителей. Многих деревен по завету приходили, многих деревен приходили.

Соб.: Забудущих родителей иль как?

Инф.: Забудущих. Оны давно, никто не ходят; все убиты, забыты у людей. Забудущие.

Соб.: Это в той деревне, где литва прошла, да?

Инф.: Где литва. На нашем хуторе (ТФА Любытинский р-н, пос. Неболичи САА 1914 г.р., зап. 28.07.1994).

Само словосочетание хорошо известно в регионе именно в качестве топонима и часто ассоциируется с «маршрутом» прохождения *литвы* («Вот это литва вот. От Литвы [шла]. А вот ишло вот, у Забудуших-то — там тоже село Любань. И за Боровичи — Десята Пятница называется... Начинались оны от Литвы и шли, вот, на... на Волок, к Десятой Пятницы. От Десятой Пятницы, вот, оны свернули, значит» ЕУ-Хвойн-97, № 8 КАА). Однако семантика фразы, совмещающая в себе характеристики «своего» (родители, непосредственные предки) и «чужого» (*забудущие* — забытые, те умершие, с которыми нет непосредственной связи), определила использование этого словосочетания как термина, обозначающего как сооружения на старых кладбищах, так и определенный класс покойников. В первом случае «забудущими родителями» именуется часовня на жальнике¹. Во втором этим термином прямо определяется характер отношений между живыми и похороненными на жальниках:

¹А потом эту часовенку [на жальнике] у нас там один тоже, когда колхоз-то стал, дак надумал на колхозную яму перевезть. Этот через озеро переправился, дак его Господь наказал. Он яму-то перевез, а потом его скорезило всего. А это часовенка-то была Забудущие родители... Ну давным-давно все похоронено (ТФА, Любытинский р-н, д. Дедлово, зап. 03.07.1997).

Соб.: А что такое жальник?

Инф.: Бог его знает; похоронечка заросшая. Сходим, поклонимся, положим копеечки... Это забудущим, забытым родителям. Положим копеечку и свечку зажжем. Кто похоронит, не знаю. Рубить нельзя, это говорили старушки. Ничего не рвали. <...> Поди где, на войне, дак...

Соб.: То есть все там, кто забылся?

Инф.: Да, да, да, да. Вот пойдете на кладбище, и положьте, скажи: «Забудущие родители, помогите нам». <...>

Соб.: А яичко не крошили?

Инф.: Яичко? Покрошишь; а есть, дак и конфетинку положь.

Соб.: Это в родительскую субботу?

Инф.: В родительскую. Много родительских дней. Когда пойдете [на кладбище], да... Рядом, може, какие [т.е. рядом с могилами родителей] забудущие, к ним не ходят. Положишь конфетинку: «Вот, забудущие родители, царство вам небесное» (ТФА, Любютинский р-н, д. Дворище ИМК 1910 г.р., зап. 30.06.1994).

Данный фрагмент интервью интересен в нескольких отношениях. В сознании рассказчицы жальник как-то связан с войной («поди, где на войне...»), и она помимо *забудущих* поминает там своего погибшего и неизвестно где похороненного брата. Но для нас здесь важно другое: информантка прямо определяет значение термина «забудущие». Это те мертвые, которых некому поминать. Соответственно, любые заброшенные могилы, находятся ли они на старом или на современном кладбище, — это могилы *забудущих*, и на них совершаются обыкновенные поминальные действия: жгутся свечи, крошатся яйца, оставляются конфеты и произносятся необходимые формулы («царствие вам небесное»).

Однако, как ни велико желание рассказчицы подчеркнуть близость статуса «забудущих» к «обыкновенным» предкам, некоторые детали описанных ею ритуальных практик демонстрируют его своеобразие. На жальнике, в отличие от современных могил, оставляют деньги и к покойникам, там похороненным, обращаются с просьбой о помощи, что живо напоминает о кре-

стьянских обетных практиках¹. Обе эти детали говорят о том, что в жальнике видят объект, функционально близкий сельской святыне.

Примечателен следующий факт: по воспоминаниям крестьян, «мужики, когда в армию шли [имеется в виду уход на войну], подходили к жальнику кланяться» (ТФА Любытинский р-н, д. Задушенье, зап. 1994). Мужчина, вернувшийся с войны, *по завету* ставил столбик с иконой на древнем могильнике, на котором, по преданию, были захоронены жертвы *литвы* (ПДА Хвойнинский р-н, д. Шилово).

Таким образом, к «чужим» кладбищам применяются различные когнитивные схемы и акциональные стратегии. Но, так или иначе, в них видят канал, связывающий два мира — свой и иной, через который современные крестьяне получают как вполне «материальные» блага (излечение, спасение от смерти), так и информацию. В последнем случае знаки-видения осмысляются как предвестия каких-либо катастрофических событий².

¹ Ср.:

Жальники... У нас, значит, был... это... здесь один где... ну житель. У его сошел с ума сын. И он решил поставить там часовенку. Там часовенка была. И молились, ходили туда, чтоб ему Господь здоровья дал (ЕУ-Хвойн-97, № 22 МАЕ).

Соб.: А вот что за часовенка там [на жальнике] стояла? — Инф.: Часовенка... вот. Вот за жальником на эти... часовенка стояла. Вот она... У моего дяди, у ронного. Выстроил часовенку и поставил это заве... завеца... ну, завет сделал, что... Здоровья у него... Тожо глаза у его испортились. И он вот заветилси сделать часо... часовню поставить (ЕУ-Хвойн-97, № 17 ЯМЯ).

² *Инф.: У нас жальник. А вот, желанныи, как перед войной парню [почудилось]. Он почту носил из Бабья, и пошел. Желанныи мои, а на жальник-то посмотрел (идет вечером), а там мужики сидят и гряда [костер. — С.Ш.] горит. Все черные. Он grit: «Иттить мне аль не иттить? Не знаю, что и делать». Разговаривают. А на жальнике огонь горит. А когда днем пошел — нету! Никакого там! Вот — трава и есь.*

Соб.: А что там горит — гряда?

АТ: А... а ен видит. Идет. «Я, — говорит, — иду... что гряда горит и там мужики»... Разведено, видишь. И его убили в войну (ЕУ-Хвойн-99, № 31 ТАА).

Замечу, что согласно имеющимся в нашем распоряжении данным говорить о сложившемся культе *забудущих родителей* в восточной Новгородчине не приходится. Мы имеем дело скорее с некоей тенденцией в осмыслении характера древних погребений, которая в некоторых случаях провоцирует какие-то ритуальные действия. Иногда эта тенденция проявляется на индивидуальном уровне:

Соб.: На жальниках... там литва лежит или наши?

Е.М.: Я не знаю. Говорят, что наши лежат... и литва лежит...

Ну много там было. На этом... на Митине жальник... Дак эта тетка-то умерши, ей все снилось, чтобы она туда ходила. Дак она ходила. Вот Куша такая была. Бывало: «Акулина Алексеевна, ну куда-то ты все бегаешь?» — «А на жальник. Мне все снится, чтобы я туда ходила». Дак что? Может, с родственников кто там лежит. Она все бегала туда, на Митино.

Д.Д.: А что она там делала?

Е.М.: А снесетя там, положит, да... на могилку поесь. Оставит и уйдет. Сама помянет и уйдет. Че она там будет делать? (ЕУ-Хвойн-97, № 7 МЕ).

Однако эта тенденция могла привести к образованию более или менее законченного культа почитания старых кладбищ и даже быть поддержана официальной Церковью, как это случилось с уже упоминавшимся урочищем *Забудущие родители* около деревни Зихново [*Забудущие родители* 1906]. В таких случаях в почтении к неизвестным покойникам клирики видели проявление христианского духа («Крепка и сильна еще вера православная в простом, не развращенном ложным просвещением народе» [*Забудущие родители* 1906: 1451]). Но как бы там ни было, в установлении поминания «забудущих» инициатива исходила от крестьян.

Кстати говоря, порой мы можем узнать, как возникали подобные святыни, складывались и изменялись практики их почитания. Я остановлюсь на истории все тех же *Забудущих*.

В середине 1850-х годов в Новгородской епархии, как и в некоторых других, местному духовенству было поручено сделать т.н. «историко-статистическое описание» своих монастырей и церковей (вернее, приходов). Полученные материалы не были

опубликованы и хранятся сейчас в отделе письменных источников Новгородского музея-заповедника. Там я нашел рассказ о возникновении упомянутого почитаемого места. Все это свидетельство я поместил в приложение 2 этой книжки и сейчас ограничусь кратким пересказом.

Итак, в 1790-е годы (датировка здесь весьма условна) крестьянин деревни Зихново Гурий Дорофеев попросил священника храма, располагавшегося в селе Любонь, отслужить панихиду на жальнике в урочище Становое, который местное предание связывало с литовским разорением. Священник, сделавший описание данного почитаемого места, объясняет эту инициативу благочестием Дорофеева, но я предположил бы, что последнее было разбужено каким-то знаком, например, сновидением.

С этого момента началось паломничество. Крестьянин Иван Иванов из деревни Хомли поставил там часовню во имя св. Параскевы, у которой стали проводить богослужения два раза в год — в десятую (по Пасхе) пятницу и 28 ноября (память св. Параскевы-Пятницы). Позднее право на службу в урочище перешло к клиру приходской церкви, расположенной в селе Сопины.

Во второй половине XIX в. на Забудуших поселился старец Григорий, а затем (возможно, после смерти Григория) другой подвижник «дедушка Петруша». Дедушка Петруша стал известен в округе, и к нему приходили за советом. Хотя он умер век назад (1903), до сих пор некоторые местные жители могут рассказать о том, как проявлялся дедушкин дар прозрения¹. В 1906 г. здесь был основан скит новгородского Антоньева мона-

¹ Например:

[На Забудуших] этот старец жил. У него как бы... сначала-то земляночка была. Он еще до церкви якобы жил, вот. Как бы еще до церкви. Вот когда тут стали строить, он и сказал, что «скоро, скоро все ветром сдует». И разнесли. Все тут в самом деле и разнесли. Разнесли» (ММ, уроч. Калининской обл., 1927 г.р. Зап. на урочище Забудушие, праздник «Девятая пятница» 05.06.02.).

стыря, который в начале 1917 г. был преобразован в самостоятельный монастырь — Пятницкую общежительную пустынь¹.

Примерно так же возникла святыня, практика почитания которого предполагает поминовение жертв литвы, в одном из приходов Валдайского уезда. Там на древних могилах стали служить ежегодную панихиду («Близ деревни Кострубля есть большая старинная роща с древней деревянною часовней, в роще заметно много могил. Есть предание, что до нашествия литвы была в этой роще церковь во имя Успения Божьей матери, что колокола и утварь церковная погружены в колодезь, который указывают на болоте близ рощи, и что будто бы в старину слыхали подземный колокольный звон в этом месте. По просьбе жителей деревни Кострубля, с 1861 г. ежегодно в день Успения после литургии делается крестный ход в эту рощу, в которой

¹ На Забудущих были построены две церкви: деревянная — св. Параскевы, и каменная — св. Антония Римлянина. Видимо тогда (но возможно и позже, когда на рубеже 1920–1930-х годов последние незакрытые монастырские храмы получили статус приходских) здесь, рядом с могилами старцев Григория и Петра на освященной земле возник сельский некрополь. Пустынь просуществовала до трагического 1937 г., когда ее последние насельники были арестованы и расстреляны [Галкин, Бовкало 1997]. Однако, если верить местной устной традиции, еще некоторое время на погосте жил вернувшийся сюда монах (возможно, первый игумен пустыни) Серафим, который крестил детей, отпевал умерших, и, вероятно, каким-то образом контролировал почитание святыни, которое не прекратилось с ликвидацией обители. На местном кладбище есть его могила. В годы проведения хрущевской антирелигиозной кампании, направленной в т.ч. и на ликвидацию популярных сельских святынь, источник и расположенные рядом с ним купальни были засыпаны, но это, как и в большинстве подобных случаев, не остановило народное почитание Забудущих: через некоторое время энтузиасты культа расчистили источник и восстановили купальню. Паломничество к святыне продолжается по сей день. Правда, для многих местных жителей это уже не просто паломничество к святыне, а поминальное посещение кладбища. Так древнее кладбище снова стало функционировать. О современном почитании забудущих см.: [Штырков 2003].

<...> служится общая панихида по всем почившим» [Богословский 1865: 53)]¹.

Во многих случаях поминовение древнего населения не было освящено авторитетом Церкви и носило чисто народный характер. В Волховском уезде (Санкт-Петербургская губ.) крестьяне поминали аборигенов края латышей², а в Лодейнопольском уезде (Олонецкая губ.) — панов³. На западе же Ленинградской области до недавнего времени поминали *шведов* [Львова 2000: 57]⁴, которые в устной традиции выступают то как первоначаль-

¹ Подобные практики были достаточно широко распространены и в рассматриваемом регионе. Вот как коротко характеризуется состояние жальника у д. Мглицы в реестре археологических памятников начала XX века: «На жальнике служат панихиды: раскопки невозможны» [Романцев 1911: 8].

² «В приходе есть старое кладбище, находящееся близ села и называемое Латышским. Идя, в поминальные дни, на это кладбище, прихожане говорят: “Пойдемте, православные, поминать латышей”. Кладбище это ныне уже занято усадьбами причта, и здесь иногда находят остатки человеческих костей. Кроме того, у старожилов есть предание, что здесь, когда-то, была война с латышами, и побежденные латыши ушли в другое место, а здесь поселились пришельцы, предки нынешнего поколения. Об этих латышах сохранилась в народе память как о людях добрых» [Историко-статистические IX: 154].

³ «В четверг на Троицкой неделе ежегодно у часовни, стоящей в роще на возвышенном месте среди деревень, собираются крестьяне; все домохозяйки приносят из дому по кринке молока и чашке киселя, ставят их на несколько минут под образа; затем садятся на лавочки вокруг часовни и едят все это сообщая, поминая “панов”, о происхождении которых рассказывают так: “Соберется было шайка, вот и скажет кто-либо: “Я буду над вами паном”, и станет *паном*; да и у нас все зовутся паны, *вся деревня пановы, паны*”. День этого празднования зовется “Киселев день”. <...> Как-то раз решили даже не праздновать, но после этого случился неурожай овса; неурожай объяснили мщением за игнорирование празднества, и с тех пор празднуют его ежегодно» [Куликовский 1897: 100].

⁴ Ср.:

А про шведов говорили, что шведы в Черной похоронены. И там ведь как получилось: там сосны такие растут, ну и хотели что-то строить, наверное, ну и сами черновские им не дали,

ники здешних мест («Шведы были здесь, жили. Кладбище, где мы теперь хороним, было шведское», Волосовский р-н, д. Селища. Зап. А.А. Селин, 01.10.1993), то как враги-иноземцы, лишённые, правда, в отличие от *литвы* восточной Новгородчины, атрибутов чудовищной жестокости и склонности к святотатствам («Про шведов говорили, что они воевали тут. В Кингисепе, говорили, были шведы. Ямбург все это называли... Церковь и есть Грызovo, говорили, война была, грызли друг друга» (Волосовский р-н, д. Озертицы. Зап. А.А. Селин, 28.09.1993).

Очень интересное описание обряда поминовения, связанного с историческим преданием о литве, мы находим среди материалов по этнографии вепсов, проживающих в Тихвинском районе Ленинградской области: «У капшинских вепсов в с. Нюрговичи Петров день... начинался с праздничного выгона скота к пастуху: каждая семья, неся по большой чашке творога, гнала своих коров на пригорок, где происходило всеобщее угощение друг друга творогом. После этого все шли к священному месту *kounist* — высокому холму, на котором росло несколько деревьев. В *kounist* были похоронены родители, т.е. предки жителей данного села, которые, по преданию, спасаясь от жестокой литвы, заживо погребли себя в землю. На этой коллективной могиле предков жители поминали родителей: трапезничали и оставляли на ней творог, пироги, яйца» [Винокурова 1994: 91; ср. Муллонен 1994: 123].

Распространено почитание древних чудских кладбищ (кустов) и на Вологодчине [Никитинский 1989]. Но, пожалуй, в своей наиболее яркой и устойчивой форме культ древнего населения края проявился в почитании «чудских родителей» у коми-пермяков и их соседей — русских и коми-зырян [Сорокин 1895: 34].

По представлениям уральских крестьян, на территории края в древности проживал другой народ: «“Старыми” (неточный народный перевод слова “важ”, означающего не только “старый”, но и “древний”, “прежний”) коми-пермяки называют какое-то древнее население Верхнего Прикамья, которое якобы исчезло с

сказали: «у нас тут шведы похоронены» (Волосовский р-н, д. Лиможа. Зап. А.А. Селин, 28.09.1993).

приходом “нового” (виль), “нашего” (миян) народа. Его называют также “иным”, “прежним” народом, “неверующими”, “антихристианами”, “жидовлянами” и чаще всего “чудью»» [Грибова 1964: 1] (см. также [Окурокова 1998: 51]).

Вообще говоря, легендарная традиция, касающаяся аборигенов края, характеризуется известной «размытостью» и разнообразием. Согласно преданиям, записанным П. Сорокиным в конце XIX в., чудь «при перемене века, когда Русь осилила <...> ее, ушла в землю и заживо погребла себя, избавляясь от “крещеной” веры, однако некоторые крестьяне приписывают истребление чуди “жидам»» [Сорокин 1894: 39–40].

При этом современное население четко различает «новых» родителей и «древних»: последние лежат на «древних могильниках» («Здесь лежат “не наши”, чужой, прежде живший народ, чудь, которая сама себя захоронила, и что не почитать их — большой грех» [Грибова 1964: 6]). В погребенных на чудских кладбищах видят основателей деревень (например «Изосима и Саватя», что, вероятно, надо объяснять соотносительностью образа первоначальников со святыми, память которым приходилась на местный деревенский праздник) и даже Адама и Еву («Самые первые люди, Адам и Ева, сами себя захоронили» [Там же: 6–7]).

Во многих деревнях *чудских родителей* поминают ежегодно. Для этого в Троицкую родительскую субботу (или семик) ходят на старые кладбища, носят туда поминальную еду (например, блины), чтобы угостить «старый» народ [Там же: 1]. При этом произносятся особые формулы: «Помяни, Господи, чудского дедушку, чудскую бабушку» [Смирнов 1891: 125]] «Помяни, Господи, дедушку чучка, бабушку чучиху! Помяни, Господи, чучких родителей, чучкого дедушку и бабушку!» [Сорокин 1895: 39]. Интересно, что эти поминки зачастую понимаются в терминах обетных практик: «Помянем затем, чтобы скот не терялся, чтобы скоту легче было, — чтобы скотинка стояла (водилась)»; «Обещаемся, и идет в действо, помогает» [Там же: 40]. При этом, согласно местным рассказам, любая попытка «оскорбить» похороненных на чудском кладбище (или хотя бы не помянуть их в положенный срок) имеет печальные последствия и

понимается как своего рода святотатство [Сорокин 1895: 40–41; Грибова 1964: 1–2].

Как видим, в представлениях и ритуальных практиках уральских крестьян реализуются все тенденции, которые намечены в восприятии сельского населения Северо-Запада древних погребений и народа, там похороненного. Образ *забудущих родителей* характеризуется следующими чертами:

- они жили в древние времена на той земле, на которой живут современные люди, и затем исчезли, часто в результате каких-то катаклизмов (например, иноземного нашествия, прихода нового населения и т.п.); древние кладбища (захоронения будущих) часто являются сельскими святынями;
- *забудущие* требуют себе поминовения и в случае отсутствия такового наказывают ныне живущих людей; попытка же потревожить их прах всегда приводит к печальным последствиям;
- зачастую *забудущие родители* — это представители другого народа (чудь, паны, латыши и т.п.).

Это позволяет нам выделить «забудущих (чудских) родителей» в особый класс мертвых, отличающийся от «своих» родителей и при этом имеющий мало общего с идеальными заложными покойниками Д.К. Зеленина, т.е. с теми нечистыми мертвецами, которые, согласно поверьям, в силу своей нечистоты, становятся причиной несчастий для живых. *Забудущие* близки скорее к святым: они наказывают тех, кто относится к ним без должного уважения, но часто помогают людям, почитающим их, в разных ситуациях.

То, что старые могильники становятся объектом почитания и функционируют в качестве сельских святынь, указывает на типологическую близость этого явления с народным культом «неизвестных» святых, когда случайно обнаруженное тело становится объектом народного пиетета. И в этом случае мы сталкиваемся со следующим явлением: практика почитания местного святого, про жизнь которого мало что известно, становится настолько интенсивной, что заставляет церковные и светские власти на него как-то реагировать, в том числе и решать проблему

канонизации «святых без житий». В отечественной истории есть несколько примеров подобной канонизации.

В конце XVI в. Русской церковью к лику святых был причислен праведный Иаков Боровицкий. Своеобразие истории его канонизации заключается в том, что в распоряжении комиссии, занимавшейся освидетельствованием чудотворных мощей, не было практически никакой информации о самой личности святого. Было известно только, что в 1440 г. неизвестное тело приплыло на льдине к боровицкому порогу, затем местным жителям во сне было открыто имя покойного, и от его мощей стали происходить многочисленные чудеса [Жития святых II: 405–406].

Вообще говоря, в истории церкви было много святых, о которых мало что известно, но в тех случаях все же существовало предание, сохранившее имя и кое-какие подробности о специфике святости святого (мученичество за веру и т.п.). Здесь же не было даже минимальных известий о личности святого, и, что особенно любопытно, они оказались не нужны, т.е. и позже не выявились какие-либо подробности его жизни. Единственной биографической деталью, без которой не удалось обойтись и которая определила титулатуру нового святого, было то, что он был мирянином. Почти полное отсутствие сведений о человеке, чьи мощи стали предметом почитания, не могло не вызвать скепсиса со стороны церковных властей [Голубинский 1998: 87–89]. Однако культ Иакова Праведного был весьма популярен, и канонизация все же состоялась [Там же: 113–114].

В последующие столетия не раз на Русском Севере возникали местные культы «святых без житий» (т.е. почитались случайно обнаруженные безымянные мощи). Так, найденный «случайным образом при копании ямы» в Архангельске в 1647 г. гроб «неизвестного человека, при котором начали твориться знамения и чудеса», тут же стал объектом почитания [Там же: 354]. Несмотря на чудесные исцеления и то, что вскоре во сне по-

слушнику одного из монастырей было открыто имя святого¹, холмогорский архиерей с настороженностью отнесся к новому культу и потребовал в 1683 г., чтобы ему прислали необходимые сведения. Вероятно, эти сведения не были собраны или же не убедили владыку. Так или иначе, хотя культ святого продолжал существовать, канонизация не состоялась, и Е.Е. Голубинский в начале XX в. отнес преподобного Евфимия Архангелогородского к числу «лиц, на самом деле не почитаемых» [Там же: 354–355, 581–582]².

Во многом схожая история произошла с установлением культа неизвестных мощей в 1610 г. в Пиренемском приходе Пинежского уезда, где было найдено тело, как потом выяснилось (опять же через сон), праведной отроковицы Параскевы [Краткое описание 1895: 243–244]. О жизни Параскевы ничего не было известно, но это не помешало появлению новой сельской святыни [Евфимия 1998b] (о почитание этой святыни в XVIII в. см.: [Лавров 1999]).

Конечно, не все вновь обретенные мощи будущих святых оставались без предания: если за его создание брался опытный агиограф, то он находил (хотя и не без труда) свидетелей подвигов нового святого, и какое-то житие составлялось, как это произошло в конце XVII столетия с житием святого Семеона Верхотурского [Журавель 2000]. Однако некоторые местночтимые подвижники так и остались без житий.

Как известно, первая половина XVIII в. ознаменовалась попытками государства и синодальной церкви пресечь почитание

¹ «Вниде старец ко мне — брада седа вполонину. И рече ми: “тяжко болиши, молися Богу и призови на помощь лежащего во гробе у Происхождения Честнаго Креста Господня”, И аз рех: “Господи, не ведаю имени его”, Он же рече: “имя мне Евфимие, а родом из Вознесения”. И невидим бысть» [Евфимия 1998a].

² Надо учитывать, что в основание своего исследования Е.Е. Голубинский положил довольно спорный принцип: если какой-то святой упомянут в синодике, значит он канонизирован. Данными Голубинского нужно пользоваться с оглядкой на этот факт. Критику этого подхода см. [Bushkovitch 1992: 75–76].

«неизвестных мощей». В этих условиях любая попытка установить культ вновь обретенных тел неизменно вызывала жесткую реакцию со стороны властей [Лавров 2000: 203–207]. Видимо, именно в это время закончился период прославления «святых без житий», как, впрочем, процесс новых канонизаций в целом (возврат к нему начался только в XX в.¹).

Если попытаться установить причины возникновения подобных культов, мы можем осторожно предположить, что даже в тех случаях, когда низшее духовенство и принимало активное участие в подобном творчестве, оно ориентировалось на народную традицию, которая или достаточно индифферентно относилась к житиям местных святых или предлагала свои, далекие от канонических, варианты «святости» (см. об установлении культа святых младенцев Иоанна и Иакова Менюшских [Levin 1993: 41–42]).

В рассматриваемом явлении обнаруживается своеобразное проявление народной религиозности, по-своему трактовавшей концепт святости. Особенности культа этих святых заключаются в том, что неизвестные, «чужие» покойники в определенных условиях вызывают народный пиетет и становятся адресатом поклонения, приобретая ореол святости. На мой взгляд, культурная специфика описанного явления во многом объясняется существованием в народных ритуальных практиках особых обрядов поминания «чужих» (*забудущих, чудских*) родителей, особого уважения к восставшим из небытия «незнакомцам».

Последнее наблюдение заставляет по-новому взглянуть на классификацию умерших, предложенную Д.К. Зелениным [Зеленин 1994]. По-видимому, крестьянская культура знает не только «заложных» покойников и «родителей», она стремится определить и третью группу — ныне не существующих насель-

¹ За весь синодальный период (1721–1917 гг.) в Русской православной церкви произошло не больше десяти канонизаций. Так, к лику святых были причислены Тихон Задонский, Дмитрий Ростовский, Иннокентий Иркутский, Серафим Саровский и некоторые другие подвижники. Однако эти случаи следует рассматривать как исключения из общего правила.

ников края. Именно с этой группой мертвых крестьяне посредством поминовения на старых «чужих» кладбищах, а также через обеты («заветы»), связанные с этими погребениями, строят отношения своеобразного «партнерства».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мое исследование посвящено анализу исторических преданий об иноземном нашествии, распространенных на востоке Новгородской области, с точки зрения их функциональной природы, происхождения мотивов и соотнесенности рассказов рассматриваемого типа с практикой почитания местных святынь.

В течение долгого времени в фольклористике преобладала точка зрения, согласно которой исторические предания как своего рода память народа являются отражением (пусть и искаженным) реально произошедших событий. В качестве причины существования в культуре тех или иных текстов допускался некий исторический факт, но не потребность коллективного сознания в том, чтобы определенная информация циркулировала в данной традиции. Между тем смена точки зрения на природу «коллективной памяти» — попытка ответить на вопрос «зачем?» (а не «откуда?») — дает иную, функционалистскую перспективу для рассмотрения устных рассказов исторического содержания, широко бытующих в крестьянской среде и не теряющих своей «фольклорности», несмотря на распространение городской традиции через школьное образование, средства массовой информации и т.п.

Одной из основных особенностей функционирования исторических преданий является отчетливая тенденция рассказчиков к точной локализации событий, о которых идет речь. Тексты подобного типа не просто отражают представления о системе пространственных объектов, особенно отмеченных как локусы ритуального тяготения и / или суеверного избегания. Такими рассказами эта система формируется. Современное состояние ландшафта и особенности расселения в регионе зачастую осмысляются в терминах событий, произошедших в «ранние» времена. Помимо этого многие современные ритуальные практики, особенно те, которые осознаются носителями традиции в качестве специфически местных, тоже часто рассматриваются как результат каких-либо событий локальной истории. Эти наблюдения позволяют нам говорить о том, что именно потребности современной культуры в структурировании пространства,

осмыслении и легитимизации особенностей тех или иных практик определяют специфику восприятия прошлого.

Предания не только придают значения каким-либо объектам окружающего мира. В силу того, что эти значения интернализируются, нарративы определенным образом обуславливают выбор когнитивных, повествовательных и акциональных стратегий. Носителю традиции необязательно помнить точное содержание услышанного им когда-либо рассказа. Он способен сконструировать свой «нарративный ответ» на основании той системы значений, которая ему знакома.

Таким образом, коллективная память в локальной традиции не выражается в циркулировании ряда одинаковых текстов, отражающих сходные представления о прошлом. Скорее можно говорить о наборе схем концептуализации и некоторой системе элементов, которые могут попадать в конкретные построения, производимые посредством таких схем.

Если говорить о системе элементов, образующих традицию, то она представляет собой некий набор повествовательных мотивов и имен. И те и другие имеют не только «фольклорное» происхождение. На традицию оказали (и оказывают) активное воздействие школьное образование, средства массовой информации, популярная церковная литература и т.д. Например, крестьянские рассказы об ослеплении участников иноземного нашествия, по-видимому, появились вследствие адаптации (и переосмысления) фольклорной традицией агиографического сюжета, представленного в новгородском предании о чуде Знамения Божьей Матери и ряде ему подобных. Это стало возможным в силу того, что в народной культуре семантика слепоты (ослепления) прочно ассоциируется с областью значений, связанных со смертью. Адаптация этого сюжета привела к тому, что предания о наказании святотатцев-чужеземцев в народной нарративной практике были соотнесены с более общим мотивом окончания вражеского нашествия в определенном месте и стали одним из его вариантов.

Вообще говоря, мы не всегда можем не только определить происхождение того или иного представленного в преданиях мотива или имени, но и установить причины их популярности. И если мы отказываемся рассматривать предания как прямое

отражение реальных исторических фактов или как «автоматически» сохраняющийся культурой пережиток древнего мифа, то каждый из элементов легендарной традиции, будь то имя похороненного в древнем кургане царя или мотив «враги-иноземцы давят детей лавками», заслуживает отдельного этносемиотического и, возможно, историко-географического исследования.

Если попытаться кратко охарактеризовать весь круг преданий о древнем нашествии, которое в рассматриваемом варианте традиции называется *литвой*, то можно констатировать, что они являются важной составной частью устной традиции восточной Новгородчины. *Литовское разорение* предстает в них как некая катастрофа («светопереставление»), в результате которой было уничтожено древнее население края и сформировался тот мир, в котором живут современные крестьяне.

Неудивительно при этом, что образ врагов-иноземцев приобретает в народных рассказах характеристики «культурных героев», правда, с апокалиптическими коннотациями. Разрушительная деятельность *литвы* приводит к образованию древних могильников, возникновению пустошей (и переносу деревень), возникновению местных святынь (как это было в случае с почитаемыми ризами убитого священника в селе Большое Никулино) и т.п. Иногда участникам нашествия приписывается и создание топонимов¹.

Если попытаться резюмировать все рассказы о древнем нашествии, собранные в данном регионе, то получится картина, близкая к той, о которой писал один из корреспондентов Тенишевского бюро, компилируя, по-видимому, разные свидетельства: «У крестьян в ходу такое историческое предание. В старину на месте Владимирской губ. был только лес, в котором жили

¹ Я еще у него [местного дьяка] спрашивал: «А почему Миголоци называется вот эта деревня?» Он мне тоже расшифровал, что, говорит, когда литовский генерал приехал в эту деревню и попросил пообедать, ему налили вот этих... без мяса постных щей. Вот. Он попробовал, бросил чашку (невкусные были щи) и сказал, что: «Эту деревню назовите Миголоци». То есть: «Мне дали голы щи». «Ми» — это по-славянски. Вот такое дело (ААГ 98085302 Мошенской р-н, хутор Яковищенские Ключи АНА 1919 г.р.).

люди с большими головами. Потом пришли татары, людей перебили и леса порубили на города и села, а народу привели другого, который и живет с тех пор, а татары убежали дальше» [Фирсов, Киселева 1993: 175].

Существенным отличием восточно-новгородской устной традиции от только что приведенного «исторического предания» является то, что в нашем регионе бытуют нарративы об окончании *ранней войны: литва*, дойдя до какого-либо пункта, обычно имеющего высокий сакральный статус, слепнет и исчезает с исторической сцены. Однако последствия ее деяний остаются в виде деталей деревенского ландшафта, провоцируя работу традиционных когнитивных и ритуальных механизмов, направленных на их семантизацию и адаптацию в современную жизнь.

Таким образом, мы можем говорить о том, что цикл преданий о литовском разорении является своего рода этиологическим мифом. Посредством этого мифа структурируется пространство и время, в котором определяется период «перетворения» мира, получившего в результате нашествия древнего врага некоторые свои современные характеристики.

Библиография

Аверинцев 1972 — Аверинцев С.С. К истолкованию символики мифа о Эдипе // Античность и современность: К 80-летию Ф.А. Петровского. М.: Наука, 1972. С. 90–102.

Азбелев 1978 — Азбелев С.Н. О подразделениях сказочной прозы // Фольклор народов РСФСР: Межвуз. науч. сб. Уфа, 1978. Вып. 5. С. 28–37.

Акафист Матроне 1999 — Акафист блаженной старице Матроне. Житие. М.: Паломник, 1999.

Александров 1991 — Александров А.А. Культовые камни псковской земли: язычество и христианство // Земля псковская, древняя и современная. Псков, 1991. С. 62–67.

Анисимов 1999 — Анисимов Е.В. Дыба и кнут: Политический сыск и русское общество в XVIII веке. М.: Новое лит. обозрение, 1999.

Апокрифические апокалипсисы 2000 — Апокрифические апокалипсисы / Пер., сост., вступ. ст.: М.Г. Витковская, В.Е. Витковский. СПб.: Алетейя, 2000.

Артынов 1882 — Воспоминания крестьянина села Угодич Ярославской губернии Ростовского уезда Александра Артынова. М., 1882.

Афанасьев 1990 — Афанасьев А.Н. Народные русские легенды / Сост., предисл. и коммент. В.С. Кузнецовой. Новосибирск, 1990.

Афиногенов 2001 — Житие преподобного отца нашего Константина, что из иудеев. Житие св. исповедника Никиты, игумена Мидийского / Перевод, составление, статья Д.Е. Афиногенова. М.: Индрик, 2001.

Афиногенов 2003 — Афиногенов Д.Е. «Повесть о прощении императора Фиофила» и Торжество Православия. М.: Индрик, 2003.

Бабарыкин 1853 — Бабарыкин В. Сельцо Васильевское Нижегородской губернии Нижегородского уезда // Этнографический сборник, издаваемый ИРГО. 1853. Вып. 1. С. 1–24.

Байбурин 1993 — Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семант. анализ славянских обрядов. СПб.: Наука, 1993.

Байбурин, Левинтон 1984 — Байбурин А.К., Левинтон Г.А. К проблеме «у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л.: Наука, 1984. С. 229–245.

Балов 1890 — Балов А. Следы древних верований в народном иконопочитании // Этнографическое обозрение. 1890. Вып. 2. С. 218–222.

Баранова 2000 — Баранова В.В. Рассказы современных крестьян о прошлом и настоящем // Традиция в фольклоре и литературе / Ред.-сост. М.Л. Лурье. СПб., 2000. С. 66–76.

Барсов 1894 — Барсов Е.В. Об олонекских древностях // Олонецкий сборник: Материалы для истории, статистики и этнографии Олонецкого края. Петрозаводск: Изд. Олонец. губ. стат. ком., 1894. Вып. 3. С. 170–186.

Барсов 1997 — Причитанья Северного края, собранные Е.В. Барсовым. Т. 1: Похоронные причитания / Изд. подг. Б.Е. Чистова, К.В. Чистов. СПб.: Наука, 1997.

Белова 1995 — Белова О.В. Великаны // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 301–302.

Берман 1982 — Берман Б.И. Читатель жития // Художественный язык средневековья. М.: Наука, 1982. С. 159–183.

Бобров, Финченко 1986 — Бобров А.Г., Финченко А.Е. Рукописный «отпуск» в пастушеской обрядности Русского Севера (конец XVIII — начало XX в.) // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л.: Наука, 1986. С. 135–164.

Богданов 1999 — Богданов К.А. Каннибализм: история одного табу // Пограничное сознание. Альманах «Канун». Вып. 5. СПб., 1999. С. 198–223.

Богданов 1999а — Богданов К.А. Игра в жмурки: Контексты традиции // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб., 1999. Т. 30. С. 54–81.

Богословский 1865 — Богословский Н. Материалы для истории, статистики и этнографии Новгородской губернии, собранные из описаний приходов и волостей. Валдайский уезд // Новгородский сборник. 1865. № 2. С. 9–153.

Бокадоров 1904 — Бокадоров Н. Хождение Богородицы по мукам. Опыт истории христианской легенды. Киев, 1904.

Бондаренко 1890 — Бондаренко В. Поверья крестьян Тамбовской губернии // Этнографическое обозрение. 1890. Вып. 1. С. 113–121.

Браун 1890 — Браун Ф. Мариупольские греки // Этнографическое обозрение. 1890. Вып. 1. С. 78–92.

Булгаковский 1893 — Булгаковский Д., свящ. Знамение Божией Матери. Изд. 2-е. СПб.: изд-во И.Л. Тузова, 1893.

Бурцев 1905 — Бурцев А.Е. Легенды русского народа. СПб., 1905. Вып. 3–4.

Буслаев 1862 — Буслаев Ф.И. Местные сказания владимирские, московские и новгородские // Летописи русской литературы и древности. 1862. Т. 4. С. 3–24.

Быстров 1879 — Быстров М. Остатки старины близ Передольского погоста, Лужского уезда, С.-Петербургской губернии // Известия Русского археологического общества. 1879. Т. 9, Вып. 4. Стлб. 381–410.

Валенцова 2000 — Валенцова М.М. Святые-демоны Люция и Барбара в западнославянской календарной мифологии // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 361–374.

Васильева 1996 — Сказания о чудотворных иконах в «Послании восточных патриархов императору Феофилу» / Пер., предисл. и коммент. Т.М. Васильевой // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 421–435.

Вейнберг 1993 — Вейнберг И.П. Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н.э. М.: Наука, 1993.

Великие Минеи Четьи — Великие Минеи Четьи, собранные все-российским митр. Макарием, изданные Археографической Комиссией: Октябрь, дни 19–31. СПб., 1880. Вып. 6. 4–6 с., 1533–2116 стлб.; Декабрь, дни 18–23. М., 1907. Вып. 12. 8 с., 1189–1860 стлб.

Верюжский 1880 — Верюжский И. Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии. Вологда, 1880.

Веселовский 1875 — Веселовский А.Н. Опыты по истории развития христианской легенды // Журн. М-ва нар. просвещения. Т. CLXXIX. 1875, Май. С. 48–130.

Веселовский 1886 — Веселовский А.Н. Из истории романа и повести: эпизод о Тавре и Мении в апокрифическом житии Св. Панкратия // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. 1886. Т. 40. С. 65–128.

Веселовский 1913 — Веселовский А.Н. Собрание сочинений. Т. 2: Поэтика. Вып. 1. СПб.: Отд-ние русск. яз. и словесности Имп. Ак. наук, 1913.

Вжозек 1991 — Вжозек В. Историография как игра метафор: судьбы «новой исторической науки» // Одиссей. Человек в Истории. 1991. М.: Наука, 1991. С. 60–74.

Взайду ли я 2001 — «Взойду ли я на гору высокую, увижу ли я бездну глубокую...»: Старообрядческий фольклор Нижегородской области / Сост. и коммент.: О.А. Савельева, Л.Н. Новикова. Новосибирск: Изд-во СОРАН, филиал «Гео», 2001.

Видение Григория 2000 — Видение Страшного суда Христова, бывшее Григорию, ученику преподобного Василия // Посмертные мытарства души и Страшный Суд Божий. М.: Даниловский Благовестник, 2000. С. 41–95.

Видение Павла 1997 — Видение апостола Павла // Апокрифы Древней Руси: тексты и исследования. М.: Наука, 1997. С. 59–70.

Винокурова 1994 — Винокурова И.Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX — начало XX в.). СПб.: Наука, 1994.

Вихров 1902 — Вихров А., прот. Из поездки в погост Рагушино на освящение придельного храма // Новгородские епархиальные ведомости. 1902. № 16. С. 936–938.

Власина 2000 — Власина Т.Ю. Смерть в верованиях и обрядах казаков Среднего Дона // Живая старина. 2000. № 1. С. 14–15.

Власова 2002 — Власова В.В. Группы коми (зырян) староверов: конфессиональные особенности социально-обрядовой жизни (XIX–XX вв.). Дисс. ... канд. ист. наук. СПб., 2002.

Власова 2001 — Власова М.Н. Представления о «посмертном бытии» в быличках Новгородской области (по записям 1985–1996 гг.) // Русский фольклор. Материалы и исследования. Т. XXXI. СПб.: Наука, 2001. С. 123–139.

Вознесенский, Гусев 1899 — Вознесенский А., Гусев Ф. Житие и чудеса св. Николая Чудотворца и слава его в России. СПб.: Издание книгопродавца И.Л. Тузова, 1899.

Галкин, Бовкало 1997 — Галкин А.К., Бовкало А.А. Очаг веры у «Забудущих родителей» // София. 1997. № 2. С. 23–25.

Говорова 2000 — Говорова А.Н. «Симонова память» // Живая старина. 2000. № 3. С. 39–41.

Голубинский 1998 (1903) — Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской церкви. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1998.

Голубков 1883 — Голубков П. Богоявленский собор в г. Тотьма // Вологодские епархиальные ведомости. 1883. № 15. Часть неоф. С. 261–265.

Городцов 1906 — Городцов П.А. Чудь: (западносибирская легенда) // Этнографическое обозрение. 1906. Вып. 1–2. С. 112–114.

Гранат 1914 — Энциклопедический словарь «Гранат». 7-е изд. СПб., 1914. Т. 33.

Грибова 1964 — Грибова Л.С. Культ «древних» у коми-пермяков // VII международный конгресс антропологических и этнографических наук. М., 1964.

Даль 1994 — Даль В.И. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб.: Литера, 1994.

Демидов 1988 — Демидов С.М. Легенды и правда о «святых» местах. Ашхабад: Ылым, 1988.

Деяния соборов 1891 — Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской Духовной академии. 2-е изд. Казань, 1891. Т. 7.

ДКСБ 1997 — Морозов И.А., Слепцова И.С., Островский Е.Б., Смольников С.Н., Минюхина Е.А. Духовная культура северного Белозерья: этнодиалектный словарь. М.: б.и., 1997.

Дмитриев 1973 — Дмитриев Л.А. Житийные повести русского Севера как памятник литературы XIII–XVII вв. Л.: Наука, 1973.

Добровольская 1997 — Добровольская В.Е. Несказочная проза о разрушении церквей // Славянская традиционная культура и современный мир. М., 1997. Вып. 2. С. 76–88.

Добровольская 1999 — Добровольская В.Е. Несказочная проза о разрушении святынь // Русский Фольклор. Т. XXX. СПб. 1999. С. 500–512.

Докучаев-Басков 1886 — Докучаев Басков К. Подвижники и монастыри крайнего Севера. Муромский монастырь // Христианское чтение, 1886, сентябрь-октябрь. С. 496–505.

Древнерусские патерики 1999 — Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик. М.: Наука, 1999.

Древние жития 1892 — Древние жития преподобного Сергия Радонежского / Изд. Н.С. Тихонравова. Ч. 1–2. М., 1892.

Дронова 2000 — Дронова Т.И. Религиозная традиция нижнепечорских староверов: таинство крещения // Христианский мир: религия, культура, этнос. СПб., 2000. С. 274–280.

Евсевий Панфил — Евсевий Панфил. Церковная история. М., 1993.

Евфимия 1998а — Евфимия, монахиня. Евфимий из града Архангельского // Вера-Эском. Христианская газета Севера России. 1998. Вып. 3, № 303. С. 14–15.

Евфимия 1998б — Евфимия, монахиня. Отроковица Парасковия // Вера-Эском. Христианская газета Севера России. 1998. Вып. 15, № 317. С. 8–9.

Едемский 1905 — Едемский М.Б. Из Кокшеньгских преданий. О Чуди // Живая старина. 1905. Вып. 1–2. С. 102–106.

Едемский 1908 — Едемский М.Б. Из Кокшеньгских преданий // Живая старина. 1908. Вып. 1. С. 75–83.

Ефименко 1869 — Заволоцкая чудь / Сост. П.С. Ефименко. Архангельск, 1869.

Железнов 1910 — Железнов И.И. Уральцы: Очерки быта уральских казаков // Железнов И.И. Полное собрание сочинений. СПб., 1910. Т. 3.

Жизнь аввы Семиона 1994 — Жизнь и деяния аввы Семиона, Юродивого Христа ради, записанные Леонтием, епископом Неаполя Крит-

ского // Византийские легенды / Изд. подгот. С.В. Полякова. М.: Ладомир, 1994. С. 53–83.

Житие Кирилла 1998 — Житие преподобного Кирилла, игумена челмогорского, каргопольского чудотворца / Публ. А. Мороза // Альфа и омега: Учен. зап. Об-ва для распространения Священного писания в России. М., 1998. № 3. С. 200–236.

Жития святых — Жития святых святителя Дмитрия Ростовского. Т. 1–8. М.: ТЕРРА — книжный клуб, 1998. (1-е изд. на рус. яз. — 1900–1913).

Журавель 2000 — Журавель О.Д. Житие Симеона Верхотурского: (к изучению литературного творчества Игнатия Римского-Корсакова) // Источники по русской истории и литературе: Средневековые и Новое время. Новосибирск: Издательство СО РАН, 2000. С. 73–93.

Забудущие родители 1906 — И[еромонах] В[арсофоний]. Забудущие родители // Новгородские епархиальные ведомости. 1906. № 47, С. 1415–1419; № 48, С. 1445–1451.

Заговоры Карелии 2000 — Русские заговоры Карелии. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводск. гос. ун-та, 2000.

Зеленин 1916 — Зеленин Д.К. Описание рукописей архива ИРГО. Пг., 1916. Т. 3.

Зеленин 1994 (1911) — Зеленин Д.К. К вопросу о русалках: (Куль покойников, умерших неестественной смертью, у русских и у финнов) // Зеленин Д.К. Избранные труды: Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994. С. 230–298.

Иванов 1994 — Иванов С.А. Византийское юродство. М.: Международ. отношения, 1994.

Избранные 1908 — Избранные из житий святых чудеса и видения как доказательство различных истин христианской православной веры. СПб.: Изд-во Тузова, 1908.

Иларион [б.г.] — Преподобне отче Иларионе, моли Бога о нас. Б.м., б.и., б.г.

ИСОСЕ 1864 — Историко-статистическое описание Смоленской епархии. СПб., 1864.

Исполатов 1904 — Исполатов Е. В Новгородской глуши: (Из летних наблюдений) // Естествознание и география. 1904. № 3. С. 26–33.

Историко-статистические 1884–1885 — Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1884. Вып. 9.; 1885. Вып. 10.

Калинин 1913 — Калинин И. Чудь и паны // Живая старина. 1913. Вып. 1–2. С. 137–146.

Каллиников 1916 — Каллиников И. Народные приметы (записанные в Мценском уезде в 1915 г.) // Живая старина. 1916. Вып. 2–3. С. 47–49.

Калуцков и др. 1998 — Калуцков В.Н., Иванова А.А., Давыдова Ю.А., Фадеева Л.В., Родионов Е.А. Культурный ландшафт Русского Севера: Пинежье, Поморье. М.: Издательство ФМБК, 1998.

Карнаухова 1928 — Карнаухова И.В. Суеверия и бывальщина // Крестьянское искусство СССР: Искусство Севера. Л., 1928. Т. 2. С. 77–97.

Каспина 1996 — Каспина М.М. Похоронный обряд Каргополя // Живая старина. 1996. № 1. С. 47–49.

Кирпичников 1890 — Кирпичников А.И. Взаимодействие иконописи и словесности народной и книжной // Тр. VIII Археологического съезда. М., 1890. Т. II. С. 212–229.

Кичин 1847 — Кичин Е. Соборная гора в городе Тотмье // Вологодские губернские ведомости. 1847. № 52. Часть неоф. С. 532.

Кормина 1998 — Кормина Ж.В. Мир живых и мир мертвых: способы контактов // Староладожский сборник / Сост. А.А. Селин. СПб.; Старая Ладога, 1998. С. 145–155.

Кормина 1999 — Кормина Ж.В. Институт крестных родителей в традиционной культуре // Проблемы социального и гуманитарного знания. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. Вып. 1. С. 221–239.

Кормина 2000 — Кормина Ж.В. Рекрутский обряд: структура и семантика (на материалах севера и северо-запада России XIX–XX вв.): Дис. ... канд. культурологии. СПб., 2000.

Кормина, Штырков 2001 — Кормина Ж.В., Штырков С.А. Мир живых и мир мертвых: способы контактов (два варианта северно-русской традиции) // Восточно-славянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М.: Индрик, 2001. С. 206–231.

Кормина 2006 — Кормина Ж.В. Религиозность русской провинции: к вопросу о функции сельских святынь // Сны Богородицы. Исследования по народной религиозности / Под ред. Ж.В. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. СПб.: ЕУСПб., 2006. С. 130–150.

Королькова 2000 — Королькова Л.В. Священные места на территории Велсовской возвышенности, связанные с преданиями «о литве» // Святилища: археология ритуала и вопросы семантики. СПб., 2000. С. 123–128.

Краткое описание 1895 — Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии. Архангельск: Изд. Архангельского епархиального церковно-археологического комитета, 1895. Вып. 2.

Криничная 1978 — Северные предания (Беломорско-Обонежский регион) / Изд. подг. Н.А. Криничная. Л.: Наука, 1978.

Криничная 1979 — Криничная Н.А. О взаимодействии русской и карельской традиции в преданиях о борьбе с внешними врагами: Из опыта структурно-типологического изучения фольклорных связей // Отражение межэтнических процессов в устной прозе. М.: Наука, 1979. С. 80–100.

Криничная 1987 — Криничная Н.А. Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л.: Наука, 1987.

Криничная 1991 — Криничная Н.А. Предания Русского Севера. СПб.: Наука, 1991.

Крыкин 1988 — Крыкин С.М. Легенда о битве на Святом озере // Археология и история Пскова и Псковской земли. Псков, 1988. С. 138–141.

Кузнецов 1910 — Кузнецов И.И. Святые блаженные Василий и Иоанн, Христа ради московские чудотворцы. М., 1910.

Кузнецова 1997 — Памятники русского фольклора Водлозерья: Предания и былички / Изд. подгот. В.П. Кузнецова. Петрозаводск: изд-во Петрозаводского ун-та, 1997.

Кулешов 1998 — Кулешов Е.М. Народные рассказы о христианских чудесах в устном и письменном бытовании: опыт типологизации // Славянские литературы. Культура и фольклор славянских народов. М.: Наследие, 1998. С. 493–500.

Куликовский 1897 — Куликовский Г.И. Из общинно-артельной жизни Олонецкого края. Петрозаводск, 1897.

Курбатов 1995 — Курбатов А.В. Культовые камни и почитаемые источники на территории Ленинградской области // Лапшин В.А. Археологическая карта Ленинградской области. Ч. 2. Восточные и северные районы. СПб., 1995. С. 179–193.

Лавсаик 2001 — Палладия епископа Еленопольского, Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов / Пер. с греч. [Евсевия Орлинского]. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001.

Лавров 1999 — Лавров А.С. Параскева Пятница и крестьянин Архип Поморцев // Мифология и повседневность 2 / Ред. К.А. Богданов и А.А. Панченко. СПб., 1999. С. 235–243.

Лавров 2000 — Лавров А.С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М.: Древлехранилище, 2000.

Лапшин 1988 — Лапшин В.А. Разведка в Бокситогорском и Тихвинском районах Ленинградской области // Архив ИИМК РАН. Ф. 35. Д. 47 [разведка состоялась в 1988 г.].

Ле Гофф 2000 — Ле Гофф Ж. Клерикальная культура и народные традиции // Ле Гофф Ж. Другое средневековье: Время, труд и культура Запада. Екатеринбург: изд-во Урал. ун-та, 2000. С. 135–141.

Левинтон 1974 — Левинтон Г.А. К мотиву гибели великанов // Материалы всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1974. Вып. 1 (5). С. 64–65.

Левинтон 1982 — Левинтон Г.А. Предания и мифы // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1982. Т. II. С. 332–333.

Легенды 1994 — Легенды о чудотворных иконах // Византийские легенды. М., 1994. С. 162–169.

Лимеров 2009 — Лимеров П.Ф. Образ чуди в коми фольклоре // Известия Уральского государственного университета. Сер. 2. Гуманитарные науки. 2009, №1/2(63). С. 81–90.

Луг духовный 1994 — Иоанн Мосх. Луг духовный // Византийские легенды. М., 1994. С. 46–52.

Лутвинова 1998 — Народный календарь Кемеровской области / Сост., автор вступ. ст. и прим. Е.И. Литвинова. Кемерово: Кузбассвузиздат, 1998.

Лучицкая 2000 — Лучицкая С.И. Мусульманские идолы // Другие средние века: К 75-летию А.Я. Гуревича. М.; СПб., 1999. С. 219–236.

Львова 2000 — Львова Е.С. Почитаемые места у ижорского и русского населения Сойнинского полуострова // Этнографическое изучение Северо-Запада России. СПб.: СПбГУ, 2000. С. 57–58.

Майков 1996 — Великорусские заклинания. Сборник Л.Н. Майкова. СПб.: Европейский дом, 1996.

Максимов 1872 — Максимов С.В. Бродячая Русь Христа ради. СПб., 1872.

Максимов 1995 — Максимов С.В. Куль хлеба. Нечистая, неведомая и крестная сила. Смоленск: Русич, 1995.

Малыхин 1853 — Малыхин П. Быт крестьян Воронежской губернии Нижнедевицкого уезда // Этнографический сборник, издаваемый ИРГО. 1853. Вып. 1. С. 203–234.

Маслинский 2000 — Маслинский К.А. «Литва — она все зальет» // Живая старина. 2000. № 3. С. 5–9.

Матрона Анемнясенская 1999 — Житие Святой Блаженной Матроны Анемнясевской / Сост. свящ. Николай Правдолюбов, Владимир Правдолюбов; изд. прот. Сергия Правдолюбова. М.: Святитель Киприан, 1999.

Матрона Московская 1999 — Житие и чудеса святой праведной блаженной Матроны Московской. М.: Свято-Покров. ставропиг. монастырь, 1999.

Мельников 2000 — Мельников И.В. О культовых камнях на территории Карелии // Святые места: археология ритуала и вопросы семантики. СПб., 2000. С. 136–139.

Мельникова 1999 — Мельникова Е.А. Отчет о полевых исследованиях в Бокситогорском и Тихвинском районах Ленинградской области. [1999, рукопись.]

Митропольский 1894 — Митропольский П. Смутное время в народных преданиях и памятниках Олонецкой губернии // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1894. Вып. 3. С. 243–255.

Модестов 1860 — Модестов И., священник. Пустынник Марк // Странник. 1860. Т. 4, ноябрь. С. 229–332.

Мордвинов 1917 — Мордвинов И.П. Тихвин и Столбово в 1609–1617 годах. Тихвин: изд-во Тихвинского уезд. земства, 1917.

Мороз 1999 — Мороз А.Б. Житие Кирилла Челмогорского и устная традиция Лекшмозерья // Исторический город и сохранение традиционной культуры: опыт, проблемы, перспективы. М.; Каргополь, 1999. С. 97–107.

Мороз 2000 — Мороз А.Б. Устная история русской церкви в советский период (народные предания о разрушении церквей) // Учен. зап. православного университета ап. Иоанна Богослова. М.: 2000. Вып. 6. С. 177–185.

Мороз 2001 — Мороз А.Б. Северорусские пастушеские отпуска и магия первого выгона у славян // Восточно-славянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М.: Индрик, 2001. С. 232–258.

Муллонен 1994 — Муллонен И. И. Очерки вепсской топонимии. СПб.: Наука, 1994.

Назаренко 1998 — Назаренко Ю.А. Трансформации зрения человека на жизненном пути // Кунсткамера: Этнографич. тетради. 1998. Вып. 12. С. 163–174.

На путях 1989 — На путях из Земли Пермской в Сибирь: очерки этнографии североуральского крестьянства XVII–XX вв. М.: Наука, 1989.

Невская 1999 — Невская Л.Г. Балто-славянское причитание: семантика и структура: Доклад, прочитанный на конф. «Представления о смерти в традиционной культуре Северной Европы» (Отд-ние славистики, Сорбонна, Париж-IV. Май 1999). [рукопись].

Никитинский 1989 — Никитинский И.Ф. Грунтовые могильники в священных рощах — «Кустах» на Кокшенге и Сухоне // КСИА. 195. М., 1989. С. 74–80.

Нижегородские 1998 — Нижегородские христианские легенды / Сост., вступ. статья и комм. Ю.А. Шеваренковой. Нижний Новгород: КиТиздат, 1998.

Носова 1972 — Носова Г.А. Пережитки обрядов и верований в традиционном фольклоре // Традиционный фольклор Владимирской деревни. М.: Наука, 1972. С. 69–88.

Окорокова 1998 — Окорокова Н.Г. «Помяни чудского дедушку, чудскую бабушку...» // Духовная культура Урала. Екатеринбург, 1998. С. 46–53.

Ончуков 1998 — Ончуков Н.Е. Северные сказки. СПб.: Тропа Троянова, 1998. Т. 1.

Определение о канонизации 1999 — Определение о канонизации в лике местночтимых святых блаженной Матроны Московской // Журн. Московской патриархии. 1999. № 6. С. 25–26.

Павлова 1985 — Павлова М.Р. Среда и пятница в связи с прядением // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян. М.: Наука, 1985. С. 66–69.

Панченко 1997 — Панченко А.А. Схи-игуменья Евпраксия и почитаемое место в урочище Абрамовщина: материалы к изучению деревенских святынь // Ладога и религиозное сознание: Третьи чтения памяти Анны Мачинской: Материалы к чтениям. СПб., 1997. С. 78–83.

Панченко 1998 — Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998.

Панченко 1998 — Панченко А.А. Народное восприятие средневековых погребальных памятников и проблема семиотики надгробия // Староладожский сборник. СПб.; Старая Ладога, 1998. С. 133–145.

Панченко 1999 — Панченко А.А. [Рец. на кн.]: Богданов К.А. Деньги в фольклоре. СПб., 1995 // Русский фольклор. Т. XXX. СПб.: Наука, 1999. С. 525–527.

Панченко 2002 — Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2002.

Панченко 2008 — Панченко А.А. «Заложные родители»: смерть, коллективная память и сакральное пространство // Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции. М.: Центр «Сэфер», 2008. С. 232–259.

Панченко, Петров 1997 — Панченко А.А., Петров Н.И. «Жальники» востока Новгородской области в современной сельской культуре // Дивинец Староладожский; Междисциплинар. исслед. СПб., 1997. С. 95–107.

Панченко, Штырков 2001 — Панченко А.А., Штырков С.А. Предания // Традиционный фольклор Новгородской области. Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры. СПб.: Алетей, 2001. С. 203–221.

Панченко, Штырков 2001а — Панченко А.А., Штырков С.А. «Чужой голос»: из материалов о русском кликушестве // Чужое имя в культуре. Альманах «Канун». Вып. 6. СПб., 2001. С. 316–336.

Пахомий Серб 1908 — Пахомий Серб. Похвальное слово Знамению Божьей Матери в Новгороде // Яблонский В., свящ. Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908. С. xcii–ci.

ПВЛ — Повесть временных лет / Подгот. текста, пер., ст. и комм. Д.С. Лихачева. СПб.: Наука, 1996.

Пименов 1968 — Пименов В.В. Чудские предания как источник по этнокультурной истории Европейского Севера СССР // Советская этнография. 1968. № 4. С. 30–41.

Платонов 2011 — Платонов Е.В. Часовни Тихвинского уезда (рубеж XIX–XX веков). СПб.: Гуманитарная академия, 2011.

Порфирьев 1890 — Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890.

Потебня 1883 — Потебня А. Объяснение малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883.

Предания о панах 1857 — А. П. Б. Предания о панах в Олонецкой губернии // Олонецкие губ. ведомости. Ч. неоф. 1857. № 20. С. 110–112; № 22. С. 122–124; № 23. С. 126–127.

Приклонский 1885 — Приклонский С. Крестьянский мир и приходской причт // Северный вестник. 1885. № 1. С. 42–64.

Пропп 1996 — Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. СПб.: СПбГУ, 1996.

Путилов 1994 — Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб.: Наука, 1994.

Равдоникас 1913–1915 — Равдоникас В.И. Отчет о предварительных раскопках могильника близ Дрегольского погоста. 1913–1915 гг. // Архив РАН. Ф. 1049. Оп. 1. Д. 84.

Равдоникас 1934 — Равдоникас В.И. Памятники эпохи возникновения феодализма в Карелии и юго-восточном Приладожье // Изв. гос. академии истории материальной культуры. М.; Л., 1934. № 94.

Рассказов 1929 — Рассказов В.И. Отчет о работах по обследованию и учету археологических памятников по р. Сяси // Архив ИИМК. Ф. 2. Оп. 1. Д. 123 (1929).

Рассказы о чудотворных иконах 1996 — Рассказы о чудотворных иконах монастыря Хиландр в русской записи XVI века / Вступ. ст. и

публ. А.А. Турилова // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 510–529.

Рейтблат 1991 — Рейтблат А.И. От Бовы к Бальмонту: Очерки по истории чтения в России во второй половине XIX века. М.: МПИ, 1991.

Рерих 1903 — Рерих Н.К. Некоторые древности пятин Деревской и Бежецкой // Зап. отд-ния рус. и славян. археологии Рус. археол. об-ва. 1903. Т. 5, Вып. 1. С. 14–43.

Романцев 1911 — Романцев И.С. О курганах, городищах и жальниках Новгородской губернии. Новгород, 1911.

Русские сказки в Сибири 2000 — Русские сказки и песни в Сибири: (Зап. Красноярского подотд. Вост.-Сиб. отд. ИРГО по этнографии 1902 и 1906 гг.). СПб.: Тропа Троянова, 2000.

Рыко 2001. — Рыко А.И. Русские «иностранцы» (народные микро-этнонимы и изоглоссы) // Образы России в научном, художественном и политическом дискурсах: (история, теория, педагогическая практика. Петрозаводск: изд-во Петрозаводского ун-та, 2001. С. 17–23.

Рягоев 1977 — Рягоев В.Д. Тихвинский говор карельского языка. Л.: Наука, 1977.

Садовников 1884 — Сказки и предания Самарского края (Зап. Импер. рус. географ. о-ва по отд-нию этнографии). СПб., 1884. Т. 12.

Сахаров 1888 — Сахаров В. Апокрифические и легендарные сказания о Пресвятой Деве Марии, особенно распространенные в древней Руси // Христианское чтение. 1888, март-апрель. С. 281–331.

Севастьянова 1999 — Севастьянова Л.И. Рождественские обряды как часть традиционной культуры // Исторический город и сохранение традиционной культуры: опыт, проблемы, перспективы. М.; Каргополь, 1999. С. 77–82.

Северные предания 1978 — Северные предания (Беломорско-Обонежский регион) / Изд. подгот. Н.А. Криничная. Л.: Наука, 1978.

Семион Метафраст 1969 — Семион Метафраст. Житие, обращение в христианство Галактиона и Эпистимии и мученичество их // Памятники византийской литературы IX–XIV веков. М.: Наука, 1969. С. 83–89.

Симонсуури 1991 — Симонсуури Л. Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск.: Карелия, 1991.

Синайский патерик 1967 — Синайский патерик / Изд. подгот. В.С. Голышенко, В.Ф. Дубровина. М.: Наука, 1967.

Сказание 1892 — Сказание о Тихвинской иконе Богородицы: Воспроизведение частей рукописи. СПб., 1892.

Сказания 1993 — Сказания о чудотворных иконах Богородицы и Ее милостях роду человеческому. М., 1993.

Скогорев 2000 — Скогорев А.П. Апокрифические деяния апостолов. Арабское Евангелие детства спасителя: Исследования. Переводы. Комментарии. СПб.: Алетейя, 2000.

Смилянская 2000 — Смилянская Е.Б. К изучению «народного христианства»: (беседы о вере со старообрядцем-книжником) // Вести РГНФ. 2000. № 3. С. 105–114.

Смирнов 1873 — Смирнов И.А., свящ. Апокрифические сказания о Божьей Матери и деяниях апостолов // Православное обозрение. 1873, апрель. С. 596–614.

Смирнов 1879 — Песни и предания, записанные в селе Иудине Александровского уезда Владимирской губернии А.И. Смирновым // Рус. филологический вестник. 1879. № 2. С. 181–190.

Смирнов 1891 — Смирнов И.Н. Пермь: Историко-этнографический очерк // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии при Имп. Казан. ун-те. 1891. Т. 9. Вып. 2.

Смирнов 1921 — Смирнов Вас. Клады, паны и разбойники. Этнографические очерки Костромского края // Тр. Костром. науч. об-ва по изучению местного края. 1921. Вып. 26.

Смирнов 1923 — Смирнов Вас. Потонувшие колокола // Тр. Костром. науч. об-ва по изучению родного края. 1923. Вып. 29. С. 1–4.

Смирнов 2002 — Смиронов Ю.И. Самопогребение чуди // Народные культуры Русского Севера: фольклорный этнитет этноса: Материалы российско-финского симпозиума (3–4 июня 2001 года) / Отв. ред. Н.В. Дранникова. Архангельск: Поморский государственный университет, 2002. С. 58–63.

Снеессорева 1999 (1897) — Земная жизнь Пресвятой Богородицы / Сост. С. Снеессорева. Ярославль: Верхняя Волга, 1999.

Соколов 1861 — Сказание о явлении чудотворной иконы святителя и чудотворца Николая во граде Мценске, собранное из достоверных источников и составленное мценским соборным протоиереем Илиею Соколовым. СПб.: б.и., 1861.

Соколова 1970 — Соколова В.К. Русские исторические предания. М.: Наука, 1970.

Сорокин 1895 — Сорокин П. Чудь Кайского края. Вятка: губернская типография, 1895.

Стафиловский 1999 (1897) — Стафиловский И. Краткое сказание о чудотворно-явленной Тихвинской иконе Богородицы, в пояснение акафистного пения в честь сей иконы // Григорьев Л.И. Тихвин и его свя-

тины: Описание города, тихвинского большого монастыря и пребывающей в нем святыни. Тихвин; СПб., 1999. С. 40–49.

Строгова 1991 — Строгова В.П. Как говорят в Новгородском крае. Новгород: Упркометграфиздат, 1991.

Сурхаско 1985 — Сурхаско Ю.Ю. Семейные обряды и верования карел (конец XIX — начало XX в.). Л.: Наука, 1985.

Теребихин 1993 — Теребихин Н.М. Сакральная география Русского Севера: (Религиозно-мифологическое пространство севернорусской культуры). Архангельск: изд-во Поморского междунар. пед. ун-та им. М.В. Ломоносова, 1993.

Тертуллиан 1994 — Тертуллиан. Избранные сочинения / Пер. с лат.; общ. ред. и сост. А.А. Столярова. М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994.

Толстая 1995 — Толстая С.М. Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалект. словарю: Р–Я // Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. С. 251–317.

Толстая 1998 — Толстая С.М. О нескольких ветхозаветных мотивах в славянской народной традиции // От Бытия к Исходу: Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. М., 1998. С. 21–37.

Толстая 1999 — Толстая С.М. Мир живых и мир мертвых: формула сосуществования: Доклад на конф. «Представления о смерти в традиционной культуре Северной Европы». Сорбонна, Париж-IV. Май, 1999. [Рукопись].

Толстая 2001 — Толстая С.М. Полесские поверья о ходячих покойниках // Восточно-славянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М.: Индрик, 2001. С. 151–205.

Толстой 1995 — Толстой Н.И. Глаза и зрение покойников // Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 185–205.

Толстой 1995а — Толстой Н.И. Глаза // Славянские древности: Этнолингвистический словарь М., 1995. Т. 1. С. 500–502.

Топоров 1977 — Топоров В.Н. Μουσῆς «музы»: соображения об имени и предыстории образа (к оценке фракийского вклада) // Славянское и балканское языкознание: Античная балканистика и сравнительная грамматика. М., 1977. С. 28–86.

Топоров 1977а — Топоров В.Н. О структуре «Царя Эдипа» Софокла // Славянское и балканское языкознание: Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М.: Наука, 1977. С. 214–258.

Успенский 1982 — Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей: (Реликты язычества в восточно-славянском культе Николая Мирликийского). М.: МГУ, 1982.

Успенский 1995 — Успенский Б.А. Семиотика иконы // Успенский Б.А. Семиотика искусства. М., 1995. С. 221–294.

Устюжский свод 1950 — Устюжский летописный свод. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950.

Феодорит 1993 — Феодорит, епископ Кирский. Церковная история. М., 1993.

Филимонов 2000 — Филимонов В.П. Преподобный Серафим Вырицкий // Церковный вестник. 2000. № 8–9. С. 18–25.

Фирсов, Киселева 1993 — Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В.Н. Тенишева: (На примере Владимирской губ.) / Авт.-сост. Б.М. Фирсов, И.Г. Киселева. СПб.: Европейский дом, 1993.

Фишман 2003 — Фишман О.М. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М.: Индрик, 2003.

Фишман, Цыпкин 1997 — Фишман О.М., Цыпкин Д.О. Тихвинские карелы: Опыт изучения самосознания локальной этноконфессиональной группы // Историческая этнография: Русский Север и Ингерманландия. СПб., 1997. С. 73–84.

Фюре 1998 — Фюре Ф. Постигение Французской революции. СПб.: ИНАПРЕСС, 1998.

Чебан 1911 — Чебан С.Н. Румынские легенды о Богородице // Этнографическое обозрение. 1911. Вып. 3–4. С. 1–57.

Чеснокова 1994 — Чеснокова Н.Н. Жизнь на Погосте: Предки зырян ужговских в их современном восприятии и в археологических источниках // Смерть как феномен культуры. Сыктывкар, 1994. С. 166–186.

Черепанова 1996 — Черепанова О.А. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб: СПбГУ, 1996.

Чистов 1964 — Чистов К.В. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы. М.: Наука, 1964.

Чистов 1967 — Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М.: Наука, 1967.

Чистов 1974 — Чистов К.В. Прозаические жанры в системе фольклора // Прозаические жанры фольклора народов СССР. Минск, 1974. С. 6–31.

Чистов 1986 — Чистов К.В. Традиционные и вторичные формы и проблемы современной культуры // Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. Л., 1986. С. 43–56.

Чичеров 1959 — Чичеров В.И. К проблеме исторической и жанровой специфики русских былин и исторических песен // Вопросы теории и истории народного творчества. М., 1959. С. 257–310.

Чудотворный образ 1860 — Чудотворный образ св. Николая Зарайского. М., 1860.

Шейн 1893 — Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб. 1893. Т. 2.

Шестаков 1910 — Шестаков Д. Исследования в области греческих народных сказаний о святых. Варшава, 1910.

Шмидт 1927 — Шмидт А.В. О чуди и ее гибели // Зап. Урал. общ-ва любителей естествознания. 1927. Т. 40, Вып. 2. С. 49–53.

Шорин 1998 — Шорин М.В. Культовые камни Приильменя (по материалам Новгородской области) // Археологические вести: 1996–1997. № 5. СПб., 1998. С. 216–227.

Штырков 2003 — Штырков С.А. Забудущие родители // Живая старина. 2003. № 3. С. 21–25.

Щепанская 1995 — Щепанская Т.Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 110–176.

Эклога 1965 — Эклога. Византийский законодательный свод VIII века / Вступ. ст., пер., комм. Е.Э. Липшиц. М.: Наука, 1965.

Якушкин 1884 — Якушкин П.И. Путевые письма // Сочинения П.И. Якушкина. СПб., 1884.

Alver 1967 — Alver B. Category and Function // *Fabula*. 1967. Bd. 9. H. 1. P. 63–69.

Anderson 1983 — Anderson B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. L.: Athlone, 1983.

Basso 1979 — Basso K.H. *Portraits of “the Whiteman”: Linguistic Play and Cultural Symbols among the Western Apache*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1979.

Basso 1984 — Basso K.H. “Stalking with Stories”: Names, Places, and Moral Narratives among the Western Apache // *Text, Play, and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society* / Ed. by E. Bruner. Washington, D.C., 1983. *Proceedings of the American Ethnological Society*. 1984. P. 19–55.

Ben-Amos 1969 — Ben-Amos D. *Analytical Categories and Ethnic Genres* // *Genres* 2. 1969. P. 275–301.

Ben-Amos 1976 — Ben-Amos D. *The Concepts of Genre in Folklore* // *Folk Narrative Research* / Ed. by J. Pentikäinen, T. Yuurikka (*Studia Fennica*. Vol. 20). Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1976. P. 30–43.

Bennett 1985 — Bennett G. What's "Modern" about the Modern Legend? // *Fabula*. 1988. Bd. 26, H. 3–4. P. 219–229.

Buckser 1995 — Buckser A. Tradition, Power and Allegory: Construction of the Past in Two Danish Religious Movements // *Ethnology*. 1995. Vol. 34, № 4. P. 257–72.

Bushkovitch 1992 — Bushkovitch P. Saints and Miracles in Church Policy // Bushkovitch P. Religion and Society in Russia. The Sixteenth and Seventeenth Centuries. New York; Oxford: Oxford Univ. Press, 1992. P. 74–127.

Christiansen 1958 — Christiansen R.Th. The Migratory Legends. Helsinki, 1958. (FFC № 175).

Dégh, Vázsonyi 1976 — Dégh, L., Vázsonyi A. Legend and belief // *Folklore Genres* / Ed. by D. Ben-Amos. Austin; London: Univ. of Texas Press, 1976. P. 93–123.

Fishman 1999 — Fishman O.M. Historical Memory as a Category of Culture of the Tikhvin Karelians // *Ingrians and Neighbours. Focus on the Baltic Sea Region* / Ed. By M. Teinonen, T.J. Virtanen. *Studia Fennica Ethnologia*. Helsinki, 1999. P. 213–226.

Friedman 1992 — Friedman J. The Past in the Future: History and the Politics of Identity // *American Anthropologist*. 1992. Vol. 97 № 3. P. 837–59.

Frolov 1949 — Frolov A. Le Znamenie de Novgorod: les origines de la legende // *Revue des Etudes slaves*. 1949. Vol. 25. P. 45–78.

Honko 1964 — Honko L. Memorates and the Study of Folk Belief // *Journal of the Folklore Institute*. 1964. № 1. P. 5–19.

Honko 1968 — Honko L. Genre Analysis in Folkloristics and Comparative Religion // *Temenos*. 1968. Vol. 3. P. 48–66.

Honko 1989 — Honko L. Folkloristic Theories of Genre // *Studies in Oral Narrative* / Ed. by A.-L. Siikala (*Studia Fennica*. Vol. 33). Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1989. P. 13–28.

Jolles 1956 — Jolles A. Einfache Formen: Legenda, Sage, Mythe, Ratse, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz. Halle: Niemeyer, 1956.

Krzyzanowsky 1967 — Krzyzanowsky J. Legend in Literature and Folklore // *Fabula*. 1967. Bd. 9, H. 1. P. 111–117.

Levin 1993 — Levin E. *Dvoeverie* and Popular Religion // *Seeking God. The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia* / Ed. by S.K. Batalden. DeKalb: Northern Illinois Univ. Press, 1993. P. 31–52.

Lüthi 1966 — Lüthi M. *Volksmärchen und Volkssage: Zwei Grundformen erzählender Dichtung*. Bern; München: Francke, 1966.

Lüthi 1976 — Lüthi M. Aspects of the *Märchen* and the Legend // Folklore Genres / Ed. by D. Ben-Amos. Austin; London: Univ. of Texas Press, 1976. P. 17–33.

McDonald 1989 — McDonald M. “We Are Not French”. Language, Culture and Identity in Brittany. L.; N.Y.: Routledge, 1989.

Nicolaisen 1984 — Nicolaisen W.F.H. Legend as Narrative Response // Perspectives on Contemporary Legend: Proceedings of the Conference on Contemporary Legend, Sheffield, July 1982 / Ed. by P. Smith. Sheffield: CECTAL, 1984. P. 167–178.

Nicolaisen 1988 — Nicolaisen W.F.R. German Sage and English Legend: Terminology and Conceptual Problems // Monsters with Iron Teeth. Perspectives on Contemporary Legend. Vol. 3. / Ed. by G. Bennett and P. Smith. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1988. P. 79–87.

Tangherlini 1990 — Tangherlini T.R. “It Happened Not Too Far from Here...”: A Survey of Legend Theory and Characterization // Western Folklore. 1990. Vol. 49, Iss. 4. P. 371–390.

Västriik 1999 — Västriik E.-H. The legends of the Ilyosha Village Chapel in Votian Folk Tradition // Studies in Folklore and Popular Religion. Vol. 2. / Ed. by Uvo Valk. Tartu, 1999. P. 173–207.

Von Sydov 1948 — Sydov C.W. von. Kategorien der Prosa-Volksdichtung // Sydov C.W. von. Selected Papers on Folklore. Copenhagen: Rosencilde & Bagger, 1948. P. 60–88.

Weber 1976 — Weber E. Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France 1870–1914. Stanford: Stanford Univ. Press, 1976.

Wirtschafter 1990 — Wirtschafter E.K. From Serf to Russian Soldier. Princeton, N.Y.: Princeton Univ. Press, 1990.

Список сокращений

ААГ	—	Фольклорный архив Академической гимназии при СПбГУ
АКЭ РГГУ	—	Архив Каргопольской экспедиции РГГУ
АПК СПбГУ	—	Архив Пропповского кабинета (филологический факультет СПбГУ)
ПДА	—	Полевой дневник автора
ТФА	—	Тихвинский фольклорный архив СПбГУКИ

ПРИЛОЖЕНИЕ I

Рассказы об ослеплении участников вражеского нашествия, записанные в 1994–2001 гг. на территории Хвойнинского, Любытинского, Мошенского районов Новгородской области и Тихвинского района Ленинградской области.

Тихвинская легенда

1. ЕУ-Хвойн-97 № 8

Кузнецова (Ершова) Александра Алексеевна 1913 г.р. ур. С. Миголощи Хвойнинского р-на
Беседовали: Селин А.А. [Соб.1], Штырков С.А. [Соб.2], Юшкова М.Б.

пос. Анциферово (Дом престарелых) Хвойнинского р-на
24.06.1997¹

Соб. 1: А вот не слышали, про литву рассказывали что-нибудь?

Инф.: Вот... литва. Вот, сынушко, это тоже... было такое село там, Чеканово, усадьба. Туда бор такой... Это деревня Опарино... (Вы можете даже записывать, а я буду говорить). Вот там... там вот шла литва эта. И была церков, было кладбище, могилы были — камни мраморные давнешние, знаете... и озеро Беленькое, Каменник, Маленько Оклетно [Клетно], Большое Оклетно — это вот тоже к ним туда... Вот... Ну и вот. Это литва вот разорила эту церков и все это кладбище. А направленья были... город Тихвин! Вот оны дошли... йета литва дошла до города Тихвина. И (я это слышала от бабушки) <...>. Ну и вот дошли оны вот до Тихвинской Божьей Матери... Вот... А там вот всех их ослепило. Оны сделались слепыми.

Соб. 2: За что их ослепило-то?

Инф.: А... а вот пало на глаза, видно. Господь так сделал, дети. Это мне рассказывала бабушка. Вот... Она у меня похоронена в Хвойной. Вот...

¹ Я постарался дать максимально полную информацию о записи приводимых здесь нарративов, но не всегда это удалось в равной степени.

1а. ЕУ-Хвойн-97 № 12

Кузнецова (Ершова) Александра Алексеевна 1913 г.р., ур.
С. Миголощи Хвойнинского р-на

Беседовали: Селин А.А. [Соб. 1], Штырков С.А. [Соб. 2], Юшкова
М.Б.

пос. Анциферово (Дом престарелых) Хвойнинского р-на
25.06.1997

Соб. 1: А вот Вы вчера рассказывали там, как литва шла, вот это... говорили, что старинная дорога какая-то была, вот такая вот древняя, большая... не слышали такого?

Инф.: Нет... Может, была дорога эта. Вот. Говорила мне, вот тетя-то, которая была вышла [замуж]... в Питере-то жила; вот она неграмотная, но она была такая любопытная, она вот... Но не помню я. Не помню. Не помню.

Соб. 1: Что старинной дороги, такого вот ничего...

Инф.: Вот она [тетя] рассказывала, что вот до... дошли, вот, до Тихвина-то... Ну, они Симевински [Синявинские] болота, да вот это... оны тут миновали немножко, сократили путь и взяли, вот, на Тихвин... А у Тихвина-то вот их... все они погибли. Ничего не могли сделать больше. Это... этот... эта литва на этом и закончилась. Больше — все.

Соб. 2: Они как погибли?

Инф.: Дак... Бог их не знает. Вот я говорю, что вот бабушка-то моя говорила, что их Господь ослепил и сделал слепыми всем, вот. Закрыв глаза. И оны не знали, куда идти. И все, все оны там погибли. Похоронили их, да и все. Монастырь... Монастырь там же большой... и старинный же. Тихвин — город старинный же. И монастырь старинный.

2. ЕУ-Хвойн-98 № 31

Егорова (Алексеева) Татьяна Гавриловна 1921 г.р., ур. д. Молодильно Хвойнинского р-на

Беседовали: Кормина Ж.В. [Соб.], Свирновская А.В.

д. Молодильно Хвойнинского р-на
12.07.1998

Соб.: А вот что, не говорят, что вот здесь такая в старину литва проходила?

Инф.: Как?

Соб.: Литва проходила.

Инф.: А вот, она и была, вот там деревню-то, Молодильно, она вот это... Ну, все разрушило.<...> Но это, литва, потом, по преданию, как пишут, она оста... остановилась в этой... в Тихвине. Город Тихвин. Ну, конечно, здесь вот были такие, набегі небольшие. А в Тихвине... остановилась. Как и эта, Отечественная война: немец пришел к Тихвинны и кончая Будогощ. Будогощ — станция. Мы уже были для ва... вакуировать предназначены. Но не... немец-то остановился. Тот раз в Тихвине оста... Есть такая икона — Тихвинская Божья Матерь. Божья Матерь — одна. Только в какой... в какие местах она... это, является. Вот в Казани — Казанская есть, Тихвинская, Владимирская.

Соб.: Бабушка, так а почему дальше Тихвина они не пошли: не смогли потому что?

Инф.: А их так — по преданию сказано, что оне дошли до Тихвина, вот тут вот такие небольшие были эти... партии. И оне там как будто бы — как будто бы их... ослепило. Не то что оне ослепли, а им тускло показалось, и показалась им Пресвятая Богородица, мать Иисуса Христа. И оне со страхом, это вот и в календаре пишут, и книжки... бывали такие, читала и я, и мама рассказывала, и оне со страхом с Тихвина ушли. Это литва. А в эту войну — тоже. Дошли они до Тихвина, немец, Тихвин не так далеко. <...> Так мама и все говорила, что в Тихвине опять остановились немцы, как тогда и литва.

3. ТФА

д. Горка-Ручей Тихвинского р-на Ленинградской обл.
08.10.1996

Инф.: И вот, например, вот так я слышала от мамы да от папы своего. И вот, у нас там, в Костровку идти, вот таки жальники были у нас. Вот там; и вот там сопка, называли сопкой. И вот та сопка, она была, и сказали, что люди, литва раньше как прошла вот, а Царица небесная ослепила в Тихвине...

Соб.: Так.

Инф.: И вот эта Царица небесная не допустила дальше-то; а вот здесь-то, вот там, говорят, — не мама, не маминны, а бабушкины еще разговоры были, что вот такая была сопка, и вот в этой сопке люди были, они туда спрятались. Ну что там их было! Что было там. Ну вот, оны там это вот спрятались туда и были столбы поставлены, так это же

землянка. И вот в этой землянке люди само себе, знаешь что, подкапывали. Пихнули столбы, они там все со своим золотом, а там со всем... Вот называлось сопка, это вот сопка. А сопка у нас была, вот там, в Костровку идти от Пудолья, я с Пудолья, вот там была сопка такая. Сопка была.

4. ТФА

д. Горка-Ручей Тихвинского р-на Ленинградской обл.
09.10.96.

Инф.: Говорю, то что вот... дедко мой, дедушка был старый, помню он рассказывал, что литва шла. Литва шла, до Тихвина уж дошедши была. А потом Царица небесная ослепила их там всех, вот что были, ослепила. Ослепила...

Соб.: Дальше не могла идти литва?

Инф.: Да. И дедко, может, мать рассказывала.

Соб.: А потом Царицу небесную выставили...

Инф.: Выставили... И литва ослепла.

Соб.: Литва ослепла...

Инф.: Это войска; войска-то пошли и ослепли. Это все разговоры моего дедушки.

5. ТФА

Воробьева Евдокия Алексеевна, 1911 г.р. [Инф. 1]
Смирнова Анна Алексеевна, 1914 г.р. [Инф. 2] ур. д. В. Станино
пос. Неболчи Любытинского р-на Новгородской обл.
28.07.1996

Соб.: А что, раньше литва ходила?

Инф. 1: Давно, нас не...

Инф. 2: Это, старики говорили, при цари-косари когда-то. Это мы выехали в хутор, там назывался хутор Жилая Мдица. Находили жернова, находили там охваты. Находили там в земли старики. Не мыто, — старики. Ну вот. Они говорили, старики, что здесь была тоже деревня, когда шла литва, и всех тут убили. Всех убили. Ну а потом со

Станина переехали на хутор, называется уже «хутор». Уж много годов прошло, верно. Называется хутор Мдица. Жилая Мдица.

Соб.: А про литву больше ничего не рассказывали?

Инф.2: А рассказывали чего. Дошли лишь до Тихвина. (Это старые разговоры, я ведь их не знаю). Дошли лишь до Тихвина, и там, что ли, напала мошка. Там стали Богу молиться, просить Бога, напала мошка и ослепила эту литву. И тут, вишь, она и кончилась. Вот правда аль не — не знаю.

Соб: То есть литва дошла до Тихвина...

Инф. 2: До Тихвина. В Тихвине нарушилась, в Тихвине закончили.

Соб.: В Тихвине начали Богу молиться, на них мошка напали, и литва ослепилась.

Инф.2: Ослепилась. Вот как оно. Это стары разговоры, стариков. Соберутся было. Говорят — у малых нас рот открыт.

Соб.: А чего они еще говорили?

Инф.2: Да ведь соберутся посидеть, в праздник-то. Не работали по выходным-то. Так вот мало ли посидеть-то соберутся. Мужчины-то пожилые и говорят, а мы слушаем: рот открыт, боимся.

6. ТФА

Тимофеева Матрена Матвеевна 1901 г. р., ур. д. Камень
Беседовали: Пушницкий С.А. [Соб. 1], Семенова Е.А. [Соб. 2]
д. Проскурка Любытинского р-на Новгородской обл.
1996 г.

Инф.: Слыхала тожѐ. Это детство ещё моѐ было, ведь это давно. Слыхала, что будто бы в церкви, може и сейчас еще это, где церква их може сохраняицы. Долго ризы священника сохранялись. Литва проходила. Народ-то услышал, что литва ходит — вот така кучка — людей бьют. Выбежали, а священнику-то нельзя было. И вот литва зарезали священника. А ризы все долго сохранялись, може и сейчас еще сохраняюцы. Таки люди тоже есть. Вот не знаю, родненька... Бог их знае. Она ходила и дальше. Я помню, у тяти была взята я в Тихвин маленькая. Ездили туда за товаром. А ездили, как сейчас вот в это ездить — в Боксит. Той же дорогой это была в Тихвину ездили. И все таки сугробы — могила, могилы. А я тяти спрашиваю, он говорит: «Это здесь

литва проходила, и она, они ослепли будто бы. Шла здесь кучка, ослепли и зарубили там шашками друг друга». И оны вот похоронены к Тихвины... Бор такой. Место боровое. И вот там будто бы литва похоронена.

Соб. 1: А как они ослепли?

Соб. 2: А почему они ослепли?

Соб.: А Бог их знает. Наверное, Бог наказал. Богу так надо. Они ослепли, зарубили. А помню, что бугры такие высокие. Я тятю и спрашиваю. А вот он мне и говорил, что здесь литва захоронена... говорили.

7. ТФА

Вишнякова (Васильева) Анна Федоровна 1928 г.р., ур. д. Островка д. Горка Тихвинского р-на Ленинградской обл.
04.07.97.

Соб.: Баб Ньюш, не слышали от стариков, литва не ходила?

Инф.: Да... я слышала, что он был... литва когда-то ходила, дак она у нас вот не... тут не искала, вот Дуброво говорили, что в Дуброво.

Соб.: Литва ходила в Дуброво?

Инф.: Да. А тут я не слыхала.

Соб.: А как литва в Дуброво ходила? Че рассказывали?

Инф.: Но мы-то еще не были, но та до Тихвина, говорят, дошла-то; а может, и не шла.

Соб.: А что потом с ней случилось-то?

Инф.: А не знаю. Царица Небесная воротила и что-то так она...

Соб.: А куда воротила Царица Небесная?

Инф.: Не знаю, куда. Обратно. Наверно. Не знаю... И потом, знаешь, в землянку люди собрались и [набивали] эти столбы. И там... а потом, говоря... Нет, Царица небесная не отказала, она ослепила. Не воротила, а ослепила.

Соб.: Ослепила. А как ослепила?

Инф.: Не знаю. Ослепила она.

Соб.: А чем ослепила?

Инф.: Не знаю я. Не знаю. Этого не... не знаю, дак не знаю. Я вот помню, вот и забыла, что воротила — не воротила, а ослепила.

8. ТФА

Карцева (Архипова) Надежда Александровна 1917 г.р.
д. Горка Тихвинского р-на Ленинградской обл.
07.07.97.

Инф.: И вот, и литва... Ослепила их всех, эту всю бревягу.

Соб.: Да. Так... так.

Инф.: Вот это говорили у нас.

Соб.: А кто ослепил-то?

Инф.: Господь.

Соб.: Господь литву ослепил?

Инф.: Да. Говорили, что вот в Тихвине... в Тихвине на берегу.

Никулинская легенда

9. ЕУ-Хвойн-97 № 33

Николаев Александр Николаевич 1939 г.р., ур. д. Рокочинó Любытского р-на

Беседовали: Селин А.А., Штырков С.А.

Беседовали в машине по дороге из пос. Песь в пос. Анциферово (Хвойнинский р-н)

01.07.98.

Инф.: Ну дело-то в том, что... я нич... Это моева деда деда, моева деда деда! И отец деда моего! Ну, мне рассказывал мой дед. Значит, вот. Во время когда... Я дажы вот... Ну вот говорят: «Литва, литва, нашествие литов...» Вот ливонски рыца... Рыцарство-то ливонское вот это было — литовское! Ну Ливония-то — Литва и есть! Значит, вот у них было на... Почему-то они гнались за Русью, я этого... это тоже непонятно. <...> Ну вот смотрите, когда они пришли, в церкви было вот служение. Значит, да, кстати, а эта церковь стояла на Никулинском озере. А это озеро считалось святое. Значит, там Успенье вот — в сен-

тябре месяце есть праздник Успенья — и вот как раз, значит, в сентябре месяце, вот, на Успенье шло богослуженье. В этом озере купались всегда там. Вот и сейчас, в наши времена, значит, кто верующий, так в Успенье ходят — есть церковь, нет... ну, там, старушки поддерживают обряды свои. Значит, вот в это богослуженье; во время богослуженья они и врываются в церковь. И начали вырезать весь приход. Вырезали. И они не считались там — младенцы, или дети, или взрослые, старики — там кто? — молодежь. Резали всех поголовно и дошли до бабюшки. Когда вот святого отца зарезали, и, значит, они ослепли. <...> Ослепли — им нечего было делать — от лишились всего сразу. Значит, отца похоронили на алтаре под столом. На алтаре.

10. ЕУ-Хвойн-97 № 39

Градова Надежда Николаевна 1907 г.р.

Беседовали: Мельникова Е.А., Панченко А.А. [Соб.], Яшкина В.Б. [В.Я.]

д. Филиппково Любытинского р-на Новгородской обл.

04.07.97.

Инф.: Церква была разорена у... литвы... литвы. Така литва, вишь, ходила тут. Дошла вот туда до Микулино [Никулино], и ослепили их. Это церква — она тут. У нас кладбище, хоронят. Как упал летчик у нас тут в войну, и разрешили тут [хоронить]. А так мы туда возили, вот, в Неболчи. Мы в Неболчи туда возили. Тут не возили. Не... не разрешали хоронить. А мы туда возили это все... Вот туда.

Соб.: А теперь уже вот тут хороните...

Инф.: Хороним тута. Топерь здесь хороним. Разрешили — дак...

Соб.: А вот литва-то, вы говорите, до Никулина дошла, а там ослеплена была?

Инф.: И ослепили их. Там озеро. Там туды-ка заветались. Ездили, вот, кто болел, дак купаться в озере. Купались и лошадок купали. Детей возили, подарки туды вешали... на боженок. Это полотенца, да кто что повесит было. Кто что повесит, того и радует.

Соб.: А как ослепла-то литва? От чего она ослепла?

Инф.: Не знаю уж этого, миленький. Вот не могу-то... Говорят, что как вошли в церкву, хотели боженок-то... ну разорять все опять. А их ослепило там. Оны и упали там, остались там. На[ве]рно, должны быть на... на этом... на иконы, на которой-нибудь.

10а. ТФА

Градова Надежда Николаевна 1907 г.р.

Зап. Головин В.В., Некрылова А.Ф. (Соб.)

дер. Филиппково Любытинского р-на Новгородской обл.

1996 г.

Инф.: У нас тут Церква-Барыня была, церква была, и колокола опущены в рикú у нас. Это раньше говорили, что Литва ходила кака-то, литва. Дак вот нашу церкву разорила, а до Микулина дошла, вошла в церкву, ию и ослепили. Вот Микулино, озеро, там купатца, кто болел, дак заветный праздник Илья этот и там купались.

Соб.: Какой заветный?

Инф.: В Илью ту... Это нет! Илья... Еще-то как? Успенья. В Успенью мы ездили на Микулино, это заветной праздник был. Вот ежели у меня ребенок болел, неси туды как подарок — либо полотенцо... Там выкупашь его, ездили туды к обедни. Вот эта литва дошла, вишь, до тых церков, и ослепило ию.

Соб.: А что ее ослепило?

Инф.: От глаза ослепило, [потому] что она бы вси церкви разорила! Это таки бандиты раньше, это при барском времени. Вот это вот. Это при этом было. Две, два Микулино. Большое Микулино и Маленькое Микулино. Вот туды ездили. Кто плохо у... скот водиццы, колют скотину и везут голову, кто ноги заветно, то полотенцо, то какой-нибудь подарок везут, чтоб дал Господь тому хозяину как жить.

11. ААГ 980103А2

Николай Тимофеевич Николаев 1926 г.р., местный

Беседовали: Маслинский К., Леонтьева С.

д. Звонец Любытинского р-на Новгородской обл.

1998 г.

Литва шла, до Никулино дошла, и ослепли там они, у часовенки. <...> Да, дошли, дальше они никуда не пошли. Тут их и разгромили, тут их и перебили. Они, одним словом, ослепли.

12. ТФА

Соколова З.А.

д. Прощиха Любытинского р-на Новгородской обл.

1994 г.

Говорят, литовское разорение. Литва-то ходила, вот на Никулине, вот отсюда восемь километров... Литва-то пришла, и был священник зарезан. Все время была, риза его хранилась в церкви в Никулине. А церковь увезли в Новгород, а куда эту ризу дели, я не знаю. Эту ризу я сама в руках не раз держала. Как кровь-то резана, так на ней кровь и есть. Литва-то ходила. Ризы там были. Священника убили и ослепли.

13. ТФА

д. Большое Никулино Любытинского р-на
1994 г.

Красные полотенца... Ризы были, так увезли. Литва ходила, попа резала. Литовцы вырезали все. Литва вся погибла: ослепла, да друг друга порезали [ослепли, как попа порезали].

14. ТФА

Буева Ф.А., 1914 г.р.
д. Порог Любытинского р-на
08.07.94.

Инф.: И вот там пониже там могила, и раньше мы, маленькие, интересовались, у родителей спрашивали: «Правда или нет, что здесь что похоронено?». А ведь они сами тоже не знают, ведь они что нам говорили, что ведь говорят, что похоронено, ведь правда как было — крест туда, ямочка. Так вот говорили, что литовское разорение было, так тут были как-то барин с бариной были похоронены.

Соб.: А сюда литовцы не доходили?

Инф.: Так вот были в Никулины-то, были.

Соб.: А здесь, у нас?

Инф.: Так я-то здесь не жила раньше. В Никулине-то они были. Они в Никулине и потерялись все, тут они друг друга и перерезали.

Соб.: Литовцы? Сами?

Инф.: Да.

Соб.: А чего они перерезали друг друга?

Инф.: Так они ослепли сразу же. Они как священника зарезали, они ослепли. И они не видят, и друг друга перерезали.

15. ТФА

Петрова Анастасия Сергеевна 1920 г.р. ур. д. Львово

Беседовала Некрылова А.Ф.

д. Верхняя Лука Любытинского р-на

04.07.1996

[Разговор идет о дне Спаса Макавея]

Соб.: А почему Маковея?

Инф.: Не знаю. Ну третим называют... Знаете что, мы его «Успенье» называем, а называют Успенье еще Яблочным Спасом. На Успенье мы ходили на Никулино, на озеро. Озеро это заветали. Там такая вода, что она какая-то лечебная, эта вода. Вот у меня сестра, она здесь живет. У ей мальчик, его заветали... в часовенке... Вот кончилась в Никулине литовская битва... резня. И вот эта часовенка (не знаю, восстановили ли ее), и там поповские ризы. Я ходила в Никулино. В этой часовенке Богу молились. Ризы сохранились и сейчас. Они ворвались в церковь и во время службы попа зарезали. И они все ослепли и друг друга перерезали. И вот эти ризы сейчас в Витославицах. Народ сохранил эти ризы.

Соб.: Это сняли со священника которые?

Инф.: Ну да. Кровь осталась на ризах и сохранилась.

16. ТФА. Материалы к фильму, снятому А. Марковым

Две женщины примерно 1920-х годов рождения, местные

д. Звонец Любытинского р-на Новгородской обл.

Август 1998

[Разговор идет о праздновании Успения в соседней деревне Большое Никулино]

Соб.: Говорят, что литва ходила там...

Инф. 1: Это литва... Говорили! Это... до нас было. А вот я не знаю, что такое за литва. Вот Иисус Христос, говоря... Ну вот эта литва как-то шла... вот эта... как война. И Иисус Христос, вот, дошел до этого... Это литва [дошла]! И он ослепил их. И оны все пошли в озеро. Вот говорили так. Вот.

Соб.: В Никулинское?

Инф. 1: Да, в Никулинское. И, наверное, везде [так было].

Инф. 2: Не допустил.

Инф. 1: Не допустил Бог их вот сюда.

Инф. 2: Чтобы разоряли.

Инф.1: Да.

Соб.: Ослепил, и все они — в озеро?

Инф. 2: Конечно.

Инф. 1: Так ведь их не так уж много! Ну шли — и в озеро... все утонули. Ослепил, верно иль как он их [уничтожил]?!

Инф. 2: Так говорят, что ослепил. Не допустил.

Инф. 1: Это давно было, до нас еще. Дак вот говоря[т]. Так и мы говорим.

17. Девяткина Александра Николаевна 1906 г.р., ур. д. Малое Никулино

Беседовал: В.В. Головин

д. Малое Никулино Любытинского р-на

06.07.1994

Инф.: Там гóра была, там была деревня, Прíсницей называли. И там всех убили народа... и этого... и разорили. Вот и в деревню-то и переехали. А в цёрквы-то батюшка убили, Литва-та. И оны вышли и оны все ослепли.

Соб.: Литовцы?

Литовцы. Это точно правда. И батюшко там захоронен. Тут и... там алтарь... этот такая ямка, там и захоронен. Вот. Служба была. Народ-то был тожé в церкви, дак народ-то убежали, а его-то убили, батюшка. Батюшка хороший был, батюшка хороший был.

18. Удальцова Анна Фёдоровна 1915 г.р., ур. д. Большое Никулино

Беседовал: В.В. Виноградов

д. Большое Никулино Любытинского р-на

28.08.1999

Соб.: Говорят, раньше, когда церковь ещё стояла, здесь ризы были какие-то?

Инф.: Вот! Вот на... вот в Успенью-ту на водóкшу-ту эти ризы поп и надевал. Оны резанные: все-все-все в крови и вот все ножиком сторканы.

Соб.: Ножиком?

Инф.: Да!

Соб.: А откуда они появились?

Инф.: Дак ведь тут в Успенюшку-то была Литва. Дак зарезали по-па-то. Народ-то убежал, поп-то не убежал. Это покоинка моя мать рассказывала. Этого... поп-то... этого... ему... Попа-то зарезали, а потом оны самы ослепли и зарезали друг дружку.

Соб.: Так это и вышло?

Инф.: Так вот, вот тут... вот так вот и получивши было.

19. Щеглов Виктор Григорьевич 1926 г.р., ур. д. Большое Никулино
Беседовал: В.В. Виноградов
д. Большое Никулино Любытинского р-на
28.08.1999

Инф.: Ну, вот мать рассказывала так. Вот это нашествие когда литовское было, шла ведь служба. Ведь раньше была как это... какое, вот непорядки какие, сразу к Богу обращались, служба шла. Служба, и просили Бога, чтоб миновал или защитил... защиту каку-то просили. Вход в церков был... Ну, такие церкви, не сейчас как с крылечками, а можно была там... небольшие крылечки такие, высоты-то небольшой, незначительной. Во время службы вот этой, когда вот чувствовали, что уже вот нападение-то шло, священник поставил на колени всех. Ну, молились... там, чтоб миновала вся эта... И вдруг, значит, всадники на лошадях врываются в этот церков... Вот. Священника убили, зарезали, по-моему. Так говорят, что зарезали священника. Вот. И разграбили здесь многое кой-чего. Детей, говорит, даже дак вот... эти вот такие вот лавки называица. Вот раньше ни тубареток, ничего не было... Да. Детей вот заваживали, головки туда и шеи... и давили там. Такой мол... зверство такое. Ну, вот эт всё, наверно, разграбили. Это награбленное всё. Церков, конечно, сожгли или что такое здесь получилось. Вот. А сами потом не поладили. Между собой не разделили добычу и перерубили друг друга. Здесь, на этом... на этом и кончилось вся...

Соб.: Здесь все и остались?

Инф.: Да-да. На этом кончилась здесь. Ну, это, по-видимому, и есть осада вот ещё... осада есть и Тихвинского монастыря. Здесь тоже говорица, но там... Тоже про осаду говорили. Один тоже писал здесь, тоже краевед. Что здесь кончилась тоже всё вот эта. Где-то есь, говорят. Може, у вас в архивах есь что-то.

Соб.: Вот эта война литовская кончилась?

Инф.: Да, литовская, да. Где-то есть что-то, по-моему есь. Да, вот ещё была, говорят, такое... что... Было даже указание царя московского, что вот на месте, где вот сожжена эта церков, где эта кончилось всё... в связи с тем... в связи с тем, что вот кончилось это литовское разорение здесь... Как будто сверхъестественную силу такую... Да, ещё притом и говорили, что они ослепли и друг друга перерубили. Вот дак. Место вот этой деревянной церкви создать белокаменную. Будто бы есь в архивах, что есь указание царя этого. Но белокаменной церкви не создали вот, а создали вот своими руками рубленную, вот которая щас в Новгород [увезена]. <...> [Всё это] определили по чаши и по... над алтарём крест деревянный был. Но где вот все эти данные, что это увезённый вы вот щас... Исторических этих данных, очень ценных, таких, имеющих значение большое для культуры... Где-то храняца они вот. А увезёна-то... увезёна, тогда ж Ленинградская область была. Это до войны. Вот. Где-то храняца, а где они храняца, где-то в описях, а... Есть, может быть... в архивах есть где-то... А где ты вот найдёшь их, когда уж наткнуца, может быть.

20. Петрова Анастасия Сергеевна 1920 г.р., ур. д. Львово

Беседовал: С.А. Пушницкий

д. Верхняя Лука Любытинского р-на

23.05.1996

Инф.: Щас я вам скажу. Вот эта Литва-то дошла до Никулино. Вот эта маленькё церков, она сичас где-то вот там этот... как его... да вот сичас там этот деревянный зодчий-то этот... где он? Где-то в Новгороде... Она перевезёна. Там маленья церков. Это мой отец рассказывал. В Никулино очень хорошее озеро. Это мы ходили туда. Я ещё... ну мне лет так... двенадцать-четыренадцать, может быть, и побольше было. Ходили в эту церкву. Это было заветный... это «Успенья» назывался. Праздник Успенья.

Соб.: На Успенье туда ходили?

Инф.: Да. И вот в это Успенью, тут всё было... всё это было сотворёно у литовцев. Вот когда они зарезали попа... Сохранёны были... Наверно, вам рассказывала Ольга Павловна?

Соб.: Что-то так примерно... Может, быть, она что-то позабыла.

Инф.: Там всё сохранилось. И сичас оно в музеи в этом... этот... Потом эту церквушку... она так и была... Она така небольшая... вот как к окну [*показывает примерные размеры*]. Как вам сказать, небольшая была. Там одно тако окошечко маленькоё, вот... значит... Ну, вот такоё оно... и вот так четыре [*листки*] эти, были маленьки. Да

там маленьки [нрзб.]. Там ризы эти сохранились поповские, котóры в крови. Всё-всё сохранили. Там колхоз кладовую устроил, когда это всё стали эти кресты снимать и всё тожé. Ну, её не разломали, её не разломали... она ведь... Её не разломали, а вот это, знаете что, кладовую устроили — ну зерно там хранили. Она так и даже на церквушку не похожа была. И вот когда литовцы туда это ворвались, там... вот в эту Успенью, там шла, значит, эта молéбна. Там озеро очень чистое. Оно, наверно, какó-нибудь там вода какá-то, знаете, наверно, какá-нибудь лечебная вода. Большое озеро. Я там... когда уже и в войну работала, в командировку ездила... И вот эта церковь, она так сохранилась и сохраниласи. И вот этот сундук, где ризы были — это всё сохранили. Народ весь всё сохранил, не ликвидировали ни куда. И вот после войны я уже в газетах... Получала районную газету, и в газету увидела. Увидела эту вот... там этот... Я не знаю, забыла, как называица, где эти вси церкви, там, дома всяки деревянные. <...> Они все ослепли.

Соб.: Литовцы, да?

Инф.: Литовцы ослепнули, и они все друг друга перебили, перерезали. И вот отец говорил, что на этом кончилась ихна вся резня. Вот, а где у нас эти жальники [*в д. Львово*], там тоже литовцы... Там вот после... и сейчас, вот когда [ямы] делают, много костей находят. Вот так. Ну, больше я вам врать не буду. Я не вру, я что слышала, я вам говорю. Вот.

Дерягинская легенда

21. АГГ 98085319

Галина, геолог, средних лет

Хутор Яковищенские ключи Мошенского р-на Новгородской обл.
1998 г.

Рядом с выходом подземной реки, слева, если вот вы подойдете к ней, то за ними, за этим выходом, стоит могильничек седьмого-восьмого века. То ли литва, то ли шведы. Ну, в краеведческом музее в Боровичах вам скажут. Но раскопок здесь не проводили. А слышала, что шведы, не литва, а шведы приходили. И предводитель шведов, который умылся этой водой, ослеп. Дело в том, что вода здесь мертвая.

22. АГГ 98085332

Воробьев Николай Ефимович 1921 г.р.
д. Дерягино Мошеского р-на
1998 г.

Инф.: [Легенда] есть такая, что здесь... здесь по Дерягину литва шла. Это на самом деле литва шла. Вот часовня... часовня. К этой часовне зашли и ослепли. Это вот.

Соб.: Все ослепли?

Инф.: Все, все. Войско, там какое там. Ну так там, конечно, войско. Там какая-то группа, может быть. С Дерягино шла <...>. В эту часовню зашли и ослепли. Вот такая легенда была.

23. ЕУ-Мошен-01 № 36

Максимова (Ершова) Таисия Ивановна 1923 г.р. ур. д. Матвеево

Беседовали: Вайшла В.Ю., Штырков С.А.

д. Устрек Мошенского р-на

30.07.2001

[Сообщает, что в Аграфену-купальницу ходили на колодец в Дерягино]

Соб.: А Вы не слышали, что вот литва шла здесь?

Инф.: А литва шла — вот она дошла до этого колодца в Дерягине, ну, людей, мол, сажали, вот ребятишек, за лавки, давили, все, и она ослепла у этого колодца.

Соб.: А литва — это что такое?

Инф.: Ну — литва; литва — это люди шли, нарушали других людей. Какие люди шли — я этого не могу вам сказать. Нарушали людей вот, а уж потом новое поколение шло или как там. Не знаю я такого хорошего больше сказать вам [описание часовни, которая была у Дерягино].

Соб.: А кто нарушал эту часовню?

Инф.: Кто нарушал — не знаю. Как я... нарушал — люди нарушали все. Это было все давно. Очень давно.

Соб.: А не говорили, никак Бог не наказал?

Инф.: Вот про эту часовенку — один дедка там жил, и он эту часовенку, вроде, распилил на дрова. И он или ослеп — что-то с ним случилось.

24. ЕУ-Мошен-01 № 29

Никанорова (Кузьмина) Зоя Ивановна 1931 г.р., местная

Никаноров Николай Иванович 1936 г.р., местный

Беседовали: Кормина Ж.В. [Соб.], Подрезова С.В.

д. Дерягино Мошенского р-на

25.07.2001

[Речь идет о гуляньях у часовни за Дерягино]

Инф. 1: Это... часовня была. И там раньше... ой. Это... шла эта... как это — война-то кака-то... литва шла. И вот до часовни дошла, и она... ослепило их всех. Кто шли. Вот их ослепило. Вот это я хорошо. А вот шас сопки-то — в Устреке там вот такие сопки-то. Это ведь начнут раскапывать — там косье оттуда выкатеваецца. В Тумашеве есть такая небольшая, теперь поосевши. Там и разрывают, ищут что там это. А кости попадают.

ЖК: А что это за литва такая?

Инф. 1: Литва... ну... Война — литва, что это... гибли. Шли и гибли вот это. Народ.

Инф. 2: С Литвой... ну, литовское...

Инф. 1: Война — литва, да и все. Вот.

Соб.: Именно вот до вашей часовни дошла?

Инф. 1: Дошла и ослепли все.

Инф. 2: Ну, мол, ослепли, это...

Инф. 1: Это так говорят. А— Бог его знает.

Соб.: А не говорили, что вот здесь такие жальники где-то?

Инф. 1: Да в вот жальник — в Слизенихе жальник у нас...

Инф. 2: Сопка вот в Тумашеве. Потом две или три в Устреке.

Соб.: А что это такое?

Инф. 2: Да в вот говорят, что это похоронены.

Инф. 1: Там... там косья зарыто... людей зарыто.

Инф. 2: Каки косье! Да люди!

Инф. 1: Ну люди, а теперь-то косье!

Инф. 2: Сражение, наверно, было когда-то...

Инф. 1: Ну а литва-то шла на нас. И мимо вот тут, за озером. На Устреку. И там сопок-то тоже сколько этих желанных! А которые шли тут, до часовни дошли — это легенда такая — и ослепли все. Вот часовня тут построена и на гора так это... сейчас-то заросла уж она со-сняком.

25. ЕУ-Мошен-01 № 31

Кочергина (Дмитриева) Мария Дмитриевна 1924 г.р. ур.

д. Дерягино

Беседовали: Кормина Ж.В. [Соб. 1], Подрезова С.В. [Соб. 2]

д. Устрека Мошенского р-на

26.07.2001

Соб. 1: А вам не рассказывали, что вот там какая-то литва прошла?

Инф.: Да вот у нас дедушко рассказывал. Он рассказывал у нас так. Подходила литва к нашей деревни. И они попили и умылись в ключёк. И они все ослепли. Вот дедушко это у нас рассказывал.

Соб. 1: А вот почему они ослепли-то?

Инф.: А вот почему ослепли? Они шли войной на деревню! И подошли к ключку.

Соб. 2: А что это такое — литва?

Инф.: Дак хоть во, люди такое — литовцы.

Соб. 2: Литовцы?

Инф.: Да. Вот шли войной.

Соб. 1: А куда они все делись-то потом?

Инф.: Не знаю, не знаю куда они делись?

Соб. 2: И не похоронили их, нет?

Инф.: Не-а. Дак а вот здесь у нас сопки-то, тоже говорят, што война была, дак, мол, сюда все зарывали. Да Бог ево знает, правда — напавда?! А говорили так.

Другие варианты преданий, построенных на данном мотиве

26. ЕУ-Хвойн-99 № 17

Иванов Василий Егорович 1930 г.р., ур. д. Заделье

Беседовали: Кушкова А.Н. [Соб. 1], Львов А.Л. [Соб. 2]

д. Заделье

08.07.99.

[Разговор идет о литовском разорении]

Соб. 1: То есть это когда приблизительно, сколько лет назад?

Инф.: Не... не... не могу сказать. Не могу сказать, сколько... лет тому назад.

Соб. 1: Но это вот при ваших родителях или ваших дедушках, бабушках или еще раньше?

Инф.: Раньше.

Соб. 1: Раньше, да?

Инф.: Да. Вон они потом... о-го-го еще... докуда дошли-то они. И потом ослепли все. До церкви дошли и все ослепли.

Соб. 1: Ослепли?

Соб. 2: Ослепли? А почему?

Инф.: По-видимому, так у Бога сказано. Вот в Ерусалиме или где там вот... С ним случилось и все на этом...

Соб. 1: То есть это не в России они ослепли?

Инф.: Нет.

27. ЕУ-Хвойн-99 № 31

Тимофеева (Ефимова) Анна Андреевна 1926 г.р., ур. д. Слатино

Беседовали: Панченко А.А. [Соб. 1], Панченко В.Б., Штырков С.А. [Соб. 2]

С. Устрека Мошенского р-на

14.07.99.

Соб. 2: А скажите, вот жальник, что это такое?

Инф.: Жальники? А там, говорят, литва шла. У нас литва шла тоже в Слизе́нихе. Вы не бывали там?

Соб. 1: Нет.

Инф.: Там жальник. И ето, там кривая сосна. Вот у этой сосны похоронен царь... как-то... царь Игорь аль что... в золотой гр... гробнице. Ну и стал Мишка, говорит, (мой мужик): «А я пойду, — грит, — раскопаю, дак золото хоть [достану]». Пошел, [а] ему не разрешили: «Не тронь. Нельзя разрывать». Вот. Там тоже это литва — все люди. Вот когда пахали люди-то... вот у нас жальники-то пашут, дак много кося человека! Мужики-то ранние, знаешь! Теперь таких нет! Косье-то вот тако! [показывает руками величину костей]. Человечье! Крупное все! Потому что народ был крупный раньше! А ить литва, може быть... какие и там-то... шла. Оны все ослепли. Что сделалось. Вот зато таких и много. Много в деревнях. И вот здесь, видишь, тоже нахоронено. И там, у нас. И у нас в Слати[но]... это вот... идешь в Бабье — тоже жальник — нахоронено. Вот.

Соб. 2: А где литва ослепла?

Инф.: Кто?

Соб. 2: Литва ослепла где?

Инф.: А вот где оно началось? Началась откуда война-то, я ить не знаю, родимой. А потом оны и стали слепнуть, слепнуть, и от война-то и кончилась. Это от бы мама моя да мамына матка — от бы оны расска... У меня мама с девятьсотого года! Вот тогда... а бабушка еще... так какой [год ее рождения], не знаю. Вот.

27а. ЕУ-Хвойн-99 № 32

Тимофеева (Ефимова) Анна Андреевна 1916 г.р. ур. д. Слатино

Беседовали: Кормина Ж.В. [Соб. 1], Панченко А.А. [Соб. 2], Штырков С.А. [Соб. 3]

С. Устрека

15.07.99.

Соб. 3: Анна Андреевна, а, значит, литва, она... слепнуть стали и их стали прятать...

Инф.: Да. Мама го[во]рит, такая шла литва... Это мамына матка... И стали как-то Богу молиться, а то бы и все погу... погублено. Вот все-то не разрешают там трогать. Нельзя. Вот там, говорят, Юра-то этот, царь-то, его тоже убили и схоронен в золотой гробнице. А вот не раз-

решают копать. Мишка мой стал, да ему говорят: могут тебя оштрафовать. Не тронь.

Соб. 3: А разве можно чужие-то могилы раскапывать?

Инф.: Может быть, ен и не в золотом; это так говорят; а может быть, ен так похоронен.

Соб. 2: А не говорили вот еще в старину, что вот еще кто-нибудь тут клады ходил искать? Не слышали вы такого?

Инф.: Дак вот я токо это вот от мамы слыхала, что вот... шла что. «Мама, чего ето все такие... жальники-то наделано?». Вот она мне и сказала, что: «Такая шла литва, что убивали оны сразу. А потом стали молиться, оны слепнут, их и били». И — хоронили. Рыли их да зарывали вот так да и... все. Потому что у нас пахали, а косье — вот тако... большое, что народ, верно... Мишка говорит: наш народ, наверно, крупной был.

Соб. 1: Так там наши похоронены, в могилах, в сопках-то этих?

[АТ не расслышала или не поняла]

Соб. 1: Так там похоронены кто: литва или наши? В сопках-то в этих?

Инф.: Нет, это не наши. Это лит... литовцы похоронены. Оны похоронили их. И зарывали. Зато и... такие и сопки везде. У нас скоко... сопок много. В Бабье идешь — сопка, потом и... этого... у нас там сопка... все сопки. Это все народ тамошной, крупной похоронен.

28. ЕУ-Хвойн-97 № 26

Иванова Мария Егоровна 1914 г.р. ур. д. Филиппково
Беседовали: Дубровский Д.В. [Соб. 1], Яшкина В.Б. [Соб. 2].
пос. Киприя
01.07.97

Соб. 2.: А вот что за жальник, что это такое?

Инф.: Ну дак... просто такое... горобок [бугорок], и по нему это... часовенки. Было поле, сеяли в этом поле рожь, пшаницу, что попало сеяли. <...>

Соб. 1.: Кладов не находили?

Инф.: Нет, ничего. Нет... Вот наши старики рассказывали, что литва шла. Вот... с Павлова шли... эта литва. И вот до нас, до Веснина дошли, и колокол сняли вот с часовенки-то, и бросили в реку. И их ослепило. И так, мама говорит, не знаем, как они развели, куда пошли... эта литва.

Соб. 1: И куда девалась, неизвестно, да?

Инф.: Не знаю.

28а. АГГ 980865

Иванова Мария Егоровна 1914 г.р., ур. д. Филиппково
Хвойнинский район, пос. Киприя
1998 г.

Инф.: Ходили тожо. В церквах-то колокола снимали да рыли в реку... в реки. Дак вот у нас... к нам пришли в деревню на Филиппково с этого... с Павлова. А там мимо Павлова сюда-то идти, дак была часовенка. И там служба была, и все. А потом-то уж разорили. Ну вот. А потом дошли до нашей-то деревни, а у нас-то уже часовенка была в поле-то. Оны коло... колокол-то сняли, да в реку и бросили. Их ослепило, и не могли дальше иттить. Дак пока суседи не провели их до церкви, дак и не знали куда итить. Ослепило. <...>

Соб.: Это литва, да?

Инф.: Эту литву-то. А потом в церкви оны побыли, дак отошло или не отошло, не знаю.

29. АГГ 98082976

Васильева Людмила Сергеевна 1934 г.р. [Инф. 1]
Васильев Федор Иванович 1929 г.р. [Инф. 2]
Григорьева Валентина Степановна 1918 г.р. [Инф. 3]
д. Симониха Любытинского р-на
1998 г.

Инф. 3: Там на моей родины были. Это уж и я не помню. Мама говорила, что шли какие-то полицей иль чего-то... Ослепало! Что много ослепло. Такая... такое вот явление, что ослепило людей.

Соб.: А кого ослепило?

Инф. 3: Людей.

Соб.: А почему?

Инф. 3: А черт-те знает. И с тех пор в Ножкине была часовня... или что было. Дак колокола три года звонили, в озеро опускали. Ой, как их звали-то? Лите... Не. Как-то...

Инф. 1: Литва.

Инф. 3: Литва, литва. Вот! Литва, литва. Дак три года колокола звенели. Там вот Немушка-то где, мыс-то такой тянется, и вот туды, в озеро. Очень глыбоко место. Колокола спускали, и оны звенели.

30. АГГ 980867

Тимофеева Антонина Васильевна 1921 г.р.
д. Иванова горка Мошенского р-на
1998 г.

Соб.: А что про эту литву говорили?

Инф.: Дак вот дошли они... Что, никак до Устреки дошли-то? В церкву лошадей поставили, и лошади все ослепли и дальше не пошли.

Соб.: Лошади ослепли в этой церкви в Устреке?

Инф.: Да. В церкву поставили лошадей. Это легенда или что. Это дедка мой говорил, а дедка... дедка помер, ему было девяносто годов. Дак это когда.

31. ТФА

Шалов Валентин Дмитриевич, 1948 г., ур д. Светлое Тихвинского р-на
1996 г.

Рассказываю со слов своей бабушки. Деревня Светлое стоит, в общем, на берегу реки и огибает ее порог, Светлой порог название, в народе назывался. Вот она рассказывала, что когда шли какие-то завоеватели по реке, назвала «литва». Дошли до этого порога, в пороге загорелась свеча, и ослепли. В общем, выше порога они не прошли. В пороге был камень, там, с высеченным крестом. Около, на берегу, около этого камня была срублена часовня, которую я еще, в принципе, помню. Ну, здание, маленькое строение. Ну вот, и там в Крещение у камня рубили прорубь и купались зимой. Типа освящения, ну, какой-то этот. Как это называется... ну Крещение, так и называется, Крещение.

ПРИЛОЖЕНИЕ II

Новгородский государственный музей-заповедник. Отдел письменных источников. № 25986 / 10481. Свящ. Григорий Фортунатов. Богородицерождественская церковь в Сопинском погосте. Л. 6–6 об. (курсивом указаны вычеркнутые редактором рукописи места).

Другая часовня в пустоши Становое; от погоста Сопинского на восток; разстоянием около 8 верст, на рубеже между двумя болотами; с восточной стороны примыкает к ней небольшая сосновая роща; *громкость и древность растущего тут леса доказывают, что рощи этой, в течение многих столетий не касалась рука дровосека*; под дремучими соснами находятся несколько могил, выкладенных из булыжника, между коими водружен деревянный Крест, свидетельствующий, что под наметом дикого камня покоятся христиане. *Людское предание говорит, что на этом месте была, в древнее время, Церковь и при ней погребались тела, но в нашествие на Россию Литвы разорена.* Под горою на северной стороне имеется живой источник, при коем с древнего времени поставлен деревянный столп, а в оный вделан небольшой Образ Тихвинския Пресвятыя Богородицы. Лет около 65¹ назад крестьянин Деревни Зехново Гурий Дарофеев, человек благочестивый и богобоязненный, движимый чувством христианской любви к участи усопших, одиноко почивающих в дикой пустыне, однажды попросил Священника Села Любонь отслужить на могиле в пустыни Становое панихиду; случай этот был поводом к тому, что в пустошь Становое начал стекаться народ из разных мест, сперва близких, а потом и отдаленных для поминовения почивающих тут покойников. *Вместе с этим Крестьянин Его Светлости Князя Суворова деревни Хомли Иван Иванов построил часовню во имя Св. Мученицы Параскевы. С этого времени установлено совершать Богослужение в честь Св. Мученицы и творить поминовение усопшим, тут почивающим. Дважды в год — в пятницу на первой неделе Петрова поста и 28 октября. Место это достойно замечания по следующему обстоятельству: в 1833 году Крестьянин деревни Горлова, Г. Львова, а ныне Помещика Ефремова Сопинского прихода, Василий Степанов внезапно оглох и ослеп, и в таком болезненном положении пробыл около 16 недель. Сперва Степанов прибегал к обыкновенным символическим средствам, но не получив от них никакого облегчения, обратился слезною*

¹ Исправлено: 70.

молитвою к Спасителю и Его Пречистой Матери. Милосердный Господь не замедлили явить над страдальцем свою Чудодейственную силу. Был Великий пост, и наступала седмица Страстей Христовых. Степанов после усердной молитвы пред Иконами Спасителя и Божией Матери о даровании ему исцеления заснул. Во время сна является ему почтенного вида старец и велит Ему идти в Становое, отслужить на источнике молебен Божией и умыться, и сверх того написать образ Тихфинския Божией Матери и Св. Николая Чудотворца и поставить на том источнике Часовню. Проснувшись, Степанов попросил священника по наставлению Старца отслужить молебен. После сего Степанов в скором времени совершенно выздоровел; написал Икону Тихфинския Божией матери и Св.Св. Николаем; но в постройке часовни Преосвященный Тимофей Епископ Старорусский ему отказал. Службу в ней совершает Сопинской Церкви Священник с причтом.

ПРИЛОЖЕНИЕ III

Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 160. Д. 1796. По представлению преосв. Новгородского о слухах относительно явления иконы на роднике близ мызы Трутнево Гдовского у. 28.12.1879–16.04.1880. л. 1–10.

1. В Синод рапорт Исидора, митр. Новг. и Спб. 21.12.1879

В минувшем 1878 г. Гдовский уездный исправник и благочинный Гдовского у. довели до Спб епарх. начальства, что в р-не прихода С. Кунестьевской Петрапаловской церкви близ мызы Трутнево, принадлежащей купцам Пахомову и Свечникову, в 18 верстах от Гдова, есть небольшая, образовавшаяся от природы пещера, в которой с давнего времени находится образ Пресвятой Богородицы, признаваемый народом явленным, вследствие чего в пещеру стекается со всех окрестностей уезда довольно значительное число богомольцев, и что многие из них приносят в пещеру икону, свечи, куски (л. 1) холста, лампы и деньги. Из собранных вследствие сего об означенной пещере и иконе в ней сведений от местного притча обнаружилось, что о появлении в пещере сделалось известным лет 6 назад. Но тогда большого стечения богомольцев не было, потому что бывший владелец мызы Г. Полтинин доступ в пещеру возбранял, наследники его с 1877 г. сделали доступ в нее свободным, и притечение народа усилилось, иб. (?) что для прекращения молвы о явлении иконы в пещере приходской священник перенес оную в церковь, где она и хранится доселе. Но спустя некоторое время на месте прежней иконы в той же пещере оказалась поставленная божница с множеством икон, огарками свечей и ситцевым кошельком для сбора денег. В то же время землевладельцы Гдовские 2-й гильдии купцы Пахомов, Свечников и Трофимов вошли к епарх. начальству прошением о разрешении им на собственный счет построить близ Трутневской пещеры в честь Владимирской Б.М., с припискою оной к Кунестьевской ц.. объа- (л. 1. об) сняя, что в пещере этой есть источник воды, от которой недужные нередко получают, при помощи Божией, исцеление.

Сообразив прошение Пахомова, Свешникова и Трофимова с полученными о Трутневской пещере сведениями, епарх. нач-во в силу закона (XIV т. св. зак. ст. 41 и II т. св. зак. ст. 2660) и в виду голословности заявителей ... о чудесных исцелениях притекающих к источнику в пещере в разрешении устройства часовни отказано, а для прекращения сборищ народа в пещеру просило начальника губернии принять зависящие меры.

В текущем 1879 г. притч Кунестьевской ц. донес епарх. начальству, что Трутневская пещера получила еще большую известность: число богомольцев, против прежнего, увеличилось, стали приходить и из отдаленных местностей и что для сбора денег, обыкновенно клавшихся на землю, гдовским исправником поставлена (л. 2) кружка с надписью «на крейсера». Кроме денег и других мелочных пожертвований богомольцы нанесли в пещеру до 50 икон.

Сообщив вновь г. начальнику губернии о непрекращающемся движении народа к Трутневской пещере, я получил от него отзыв, что вследствие укоренившегося в народе убеждения о чудотворности явившейся в пещере иконы, меры полиции к прекращению народу доступа в пещеру оказываются бессильными и что со своей стороны он, губернатор, признавал бы наилучшим устроить при пещере часовню на предлагаемые местными землевладельцами Пахомовым, Свечниковым и Трофимовым средства.

В виду отзыва г. губернатора о невозможности прекратить притечение народа в пещеру, Консистория в утешение верующих и в отвращение злоупотреблений приношениями, делаемыми народом, во имя Божие полагала построить часовню близ трутневской пещеры, признать необхо- (л. 2 об.) димым с припискою оной к местной приходской церкви (л. 3). Исидор согласен

2. Постановление синода 27.03.1880. ссылка на Синод. Указ 21.02.1722 (где явятся иконы — забирать в церковь) поскольку об этом явлении стало известно не более 6 лет назад. Док-ва не представлены. «Синод не находит основания к устройству близ означенной пещеры часовни» (л. 8 об -9).

Икону перенести в церковь в Кунестье (л. 10)

Исидору принять меры к прекращению слухов о явленной иконе (л. 10.—10 об.).

Научное издание

Сергей Анатольевич Штырков

Предания об иноземном нашествии: крестьянский
нарратив и мифология ландшафта
(на материалах Северо-Восточной Новгородчины)

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

Редактор М. А. Ильина
Корректор Л. Г. Амбросенко
Компьютерный макет А. А. Банковича

Подписано в печать 18.09.2012 г.
Формат 60×84 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 13. Уч.-изд. л. 13.
Тираж 200 экз. Заказ №.

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г.
Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука»
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1
main@nauka.nw.ru
www.naukaspb.com

Отпечатано в ООО «Издательство “ЛЕМА”»
199004, Россия, Санкт-Петербург,
В.О., Средний пр., д. 24, тел./факс: 323-67-74
e-mail: izd_lemma@mail.ru
<http://www.lemaprint.ru>