

С. А. Штырков

### НАКАЗАНИЕ СВЯТОТАТЦЕВ: ФОЛЬКЛОРНЫЙ МОТИВ И НАРРАТИВНАЯ СХЕМА<sup>1</sup>

Анализу происхождения тех или иных фольклорных сюжетов посвящена огромная исследовательская литература. Достаточно вспомнить классические работы А. Н. Веселовского (1875–1877; 1879–1891), в которых он проследил генезис некоторых народных легенд и духовных стихов и доказал их связь с христианской агиографической традицией. Действительно, существует целый ряд фольклорных повествовательных текстов, вторичность которых по отношению к литературным произведениям очевидна. Между тем некоторые сюжеты фольклорной сказочной прозы, являющиеся результатом адаптации народной повествовательной традицией агиографических сюжетов, достаточно далеки от своих литературных прототипов, и требуется особое исследование для доказательства того, что они не возникли самостоятельно, без какого-либо влияния извне<sup>2</sup>. Они обычно характеризуются краткостью, вариативностью и тесной соотнесенностью с тем, что можно назвать семантическим полем народной культуры, то есть с системой концептов, не требующей поиска источника своей специфичности вне традиционной культуры. В этой статье я хотел бы остановиться на одном из таких сюжетов. Речь пойдет об исторических преданиях, в которых основным сюжетным ходом является чудесное ослепление участников вражеского нашествия, покусившихся на ту или иную святыню. Моя задача заключается в том, чтобы показать несводимость этих рассказов к фольклорной традиции повествований о божественном наказании святотатцев.

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 бóльшая часть рассказов, повеству-

ющих об ослеплении вражеского войска, зафиксирована собирателями на территории, соответствующей Тихвинскому и Боровичскому уездам Новгородской губернии<sup>3</sup>.

Схема подобных рассказов довольно проста и относительно маловариативна<sup>4</sup>: *литва* проходит по какой-то местности — доходит до определенного пункта (рассказчики всегда указывают, до какого именно) — [совершает какие-то кощунственные действия] — слепнет — [гибнет, иногда от своих рук / куда-то уходит] (в квадратных скобках указаны факкультативные элементы повествования).

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.

Вообще говоря, 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, например, для носителей устной традиции (здесь я имею в виду культуру восточных славян) «автоматической» связи между любым кощунством и постигающей святотатцев слепотой не существует. Для того чтобы это показать, обращусь к анализу двух типов текстов: рассказов об ослеплении нарушителей эксплицитного или имплицитного табу, а также меморатов о наказании кощунников, покусившихся на тот или иной священный объект.

Необходимо заметить, что для прозаического фольклора мотив наказания слепотой достаточно характерен. Для нас здесь важно то, что в большинстве историй подобного рода логика сюжетообразования обуславливается соотносительностью самого преступления со зрением, глазами. Вот характерный пример.

[рассказ о местнотчимом 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 заспиртовали, он излечивал всех, кто к нему ходил. А мужики те потом ослепли, они просили у Симона: «Батюшка Симон, открой нам глаза». Так он открыл<sup>5</sup>.*

Особенности этого предания во многом обусловлены влиянием церковной нарративной традиции, о чем свидетельствует мотив дарования утраченного зрения по молитве самого преступника, — в на-

родных рассказах слепота или не устраняется, или ликвидируется через восстановление преступником нарушенного его поступком status quo<sup>6</sup>.

Характерно, что рассказчик говорит 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, молчи, 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 застлал его глаза, и он ослеп. И по сей день ходит слепой (Нижегородские 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: 26–27)<sup>7</sup>. Очевидно, что здесь нужно говорить скорее об образце подвижнической борьбы с искушением, чем о воздаянии за преступление, хотя в тексте поступок Ильи выглядит неким самонаказанием: «Так огорчился Илья этим, что, взяв шило, воткнул его себе в глаза»<sup>8</sup>. 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 надлежащее лицезрению. Внутренняя логичность подобного сюжета заставляет видеть в нем некую универсальную нарративную схему, в которой мотивация способа наказания находится в самом тексте.

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 абеда, вдруг сон на нее нашол — такой магучай сон! Уснула ана, вдруг атварилась дверь и входит, вишь, матушка Пятница в-очью всем, в белом шушуне да сердитая такая! и шмых пряма к бабе, що пряла-та. Набрала в горсть кострики с пола, какая атлятала-та ат мочек, и ну насыпать ей глаза, и ну насыпать! Пасыпала да и была такова: поминай как звали! Ничаго и ня молвила, сярдешная. Та баба как праснулась, так и взывыла благим матом ат глаз, и не ведая, ат чаго ани забалели. Другие сидя в ужасы и учили вапить: «Ух ты акаянная! заслужила казнь лютую ат матушки Пятницы» — и сказали ей всё, ще было. Та баба слушала-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 прихадила ана и выбила из глаз у той бабы кастру-та, и ана опять встала. Грех великай абижать матушку Пятницу — прядиво мыкать да прясать! (Афанасьев 1990: 84–85, № 13).*

Этот рассказ был записан в Тамбовской губернии<sup>9</sup>. В этом тексте 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 объяснению», по пятницам не прядут, чтобы не засорить кострикой матушке Пятнице глаза (Афанасьев 1990: 86). Важно при этом отметить, что в обосновании подобных запретов функциональным аналогом образу Пятницы являются *родители*, «свои» покойники. Например: «Большим грехом почитается мыкать мычки и прясать пряжу в пятницу, чтобы не оскорбить усопших родителей, которым будто бы кострика или шелуха конопляная может засорить глаза» (Мальхин 1853: 215). Здесь мы сталкиваемся с примером типологического схождения между персонажами мира сакрального и мира мертвых. Свидетельств подобной соотносительности довольно много, но здесь 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 представителям другого мира. То есть можно констатировать, что на более высоком уровне — уровне не конкретных текстов, а традиционной семантики — восприятие наказания нарушителей запретов слепотой/повреждением глаз 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 рассказ, зафиксированный в Полесье. Женщина наказана за работу в праздник.

*Перед другой Пречистой ходить Чудо<sup>10</sup>. Адна жэнічына стала хату белить и аслепла. 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 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).

Разумеется, существует ряд свидетельств, в которых святотатство называется 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 6. 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-иноверец 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).*

Как и в рассказе об ослепшей 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; кроме того, 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 весьма многочисленны и, что особенно важно, широко представлены в записях современных собирателей<sup>11</sup>. Последнее 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 подобной тематики, необходимо помнить, что любое несчастье, произошедшее с человеком, который совершил какое-либо преступление, в нарративе, соотносящем это преступление 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 здесь предлагается понимать как конкретные нарративные ходы (например, святотатца разбивает паралич), а нарративные схемы — как принципы смыслопорождения (например, характер преступления обуславливает тип наказания).

Что касается нарративных схем, то здесь я выделил бы две следующие (обе они репрезентируют вышеупомянутый принцип соотношенности греха и кары за него). В первом случае рассказчики вольно или невольно указывают на некую симметричность наказания и преступления. Вот два примера.

*Когда началась Советска власть, от стали ведь детей-то всех... ну принуждать, что пионеры да етого... всех. И вот — один такой нашелся у нас, и он такой... осколбтай (?) ходил в школу и стрелял Исуса 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 вакуировать 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 соотношен с типом его козунственных 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 соотношены: он *разрубил* — его *раздавило*.

*Но однажды один культурник [работник клуба. — Ю. Ш.] разрубил икону по полам. Половинки составили, и трещина пропала, а культурника в тот же день раздавило поездом (Нижегородские 1998: 31, № 98).*

Особенно ярко выражена специфика этой схемы в рассказах о покусении на сельскую святыню, обладающую в сознании носителей культуры антропоморфными характеристиками. В качестве такого сакрального объекта часто выступают почитаемые каменные кресты<sup>12</sup>.

*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 мужжина, 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 святотатца, то есть непосредственно тех членов, которыми было совершено злодеяние<sup>13</sup>.

*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 ешо 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 умёрши, и я вижу ево на... во снах. «Ницушка! Как у меня, говорит, ноги-то болят!» Это мне во снах приснилось (ТФА<sup>14</sup> 1996, кассета № 20)<sup>15</sup>.*

В этом рассказе информант указывает не только на прижизненное воздаяние за святотатство, но и на посмертные муки покусившегося на икону<sup>16</sup>. Вот другой пример, где внутритекстовой связи между преступлением и наказанием нет, но ее 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 вышед, 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<sup>17</sup>; № 20, ЛКГ).*

Здесь 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 мемуаратов): 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 кошуника 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, то есть утраты святотатцем способности передвигаться («скрючило», «лежал, не ворочался», «парализовало») и/или его скорой безвременной кончины<sup>18</sup>. 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).

*Ну, собралиси вот так же [как теперь] сидеть мушины. 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 за-*

говорили. 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 куда! 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 воскресеньё. Проходит другое. На третье этот Ванька приходит-то на этот луг. И ёво парализовало. Сидел он на этом лугу, и ёво парализовало. Парализовало ёво. 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 характеристики инобытийности — постепенно «коченеет», утрачивает признаки живого<sup>19</sup>.

[речь идет о местночтимой иконе]

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

Существуют рассказы, в которых сюжет постепенного приближения к смерти реализуется через иные нарративные элементы<sup>20</sup>. 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 [то есть открыли в церкви клуб] ... 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 уступает по 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, который тайком срубил в этой же роще дерево. «Наутро 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.

Возвращаясь к преданиям об ослеплении *литвы*, нужно отметить, что здесь 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 *глаза́/зрение/видение*, не возникает до момента ослепления. Это заставляет искать источник этого сюжета вне устной народной традиции, а именно в агиографической литературе, посвященной описаниям чудес от той или иной святыни.

### Примечания

<sup>1</sup> Работа подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 00–06–80102.

<sup>2</sup> На необходимость проведения таких исследований при решении вопросов, касающихся заимствования сюжетов, мне любезно указал Г. А. Левинтон.

<sup>3</sup> Правда, большое количество свидетельств объясняется не только распространенностью этого фольклорного сюжета в устной традиции данного региона, но и активностью собирательской деятельности.

<sup>4</sup> На единообразии сюжета подобных преданий применительно к карельской легендарной традиции указывал в конце прошлого века П. Митропольский (Митропольский 1894: 244).

<sup>5</sup> Архив Пропповского кабинета (филологический факультет СПбГУ): Колл. 2, ед. хр. 14, Вологодская обл., Великоустюжский р-н, Опокский с/с, д. Опоки, Брехова Ольга Александровна 1915 г. р. Зап. 15.07. 1983.

<sup>6</sup> См., например, следующее свидетельство: «В народе особенно уважается икона св. Анастасии Римляныки (29 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 лиши-

лась зрения. Когда она на месте посохшей березы посадила другую, ее зрение поправилось, хоть и не совсем» (Историко-статистические 1885: 487).

<sup>7</sup> 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, то есть 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 Еписимы»: «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 3: 70–71).

<sup>8</sup> Очевидно, что этот рассказ можно считать своего рода *exemplum* — примером того, насколько последовательно соблюдается одна из Христовых заповедей (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 3: 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).

<sup>9</sup> Вот другое свидетельство, также записанное в Тамбовской губернии, касающееся запрета пряхать 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 непочётницам-бабам может засорить глаза куделью и намыкою от пряжи» (Бондаренко 1890: 120).

<sup>10</sup> День воспоминания чуда архистратига Михаила, 6/19 ноября.

<sup>11</sup> Из последних работ, посвященных подобным рассказам, отмечу исследование В. Е. Добровольской (1997) и А. Б. Мороза (в печати).

<sup>12</sup> Об антропоморфизации каменных крестов в крестьянской культуре см. подробнее: Панченко 1998: 186–202.

<sup>13</sup> Ср. с юридическим пенитенциарным принципом «талион»: преступнику урезается та часть тела, которой совершено преступление, например язык при богохульстве (Анисимов 1999: 500–501).

<sup>14</sup> Тихвинский фольклорный архив СПбГУКИ.

<sup>15</sup> 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 нарушившему правило придут черти и «плетьми уши оборвут» (Полевой дневник автора. Деревня Михеево, Мошенской р-н 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».

<sup>16</sup> Интересно, что подобный ход достаточно редок: мучения грешников на том свете составляют предмет рассказов другой тематики, а именно так называемых *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 специфике рассказов о снах, в которых сновидцу приходит покойник, см. подробнее: Кормина 1998.

<sup>17</sup> Фонограммы атрибутируются согласно шифрам фольклорно-этнографического архива факультета этнологии ЕУСПб.

<sup>18</sup> 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.

<sup>19</sup> 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). Надо сказать, что в легендарной традиции Северной Карелии распространен мотив окаменения врагов-иноземцев в рассказах о прекращении вражеского нашествия и/или о наказании за святотатство (кощунственную похвальбу). Н. А. Криничная видит в существовании подобных преданий результат взаимодействия северорусской, карельской и саамской нарративных традиций (Криничная 1979).

<sup>20</sup> См., например: «Макаров Саша, который учителем работал, иконы-то жег. Он потом быстро спился, стал нищим, даже вроде помешался. Болел, а потом умер» (Нижегородские 1998: 23, № 61).

## Литература

- Анисимов 1999: *Анисимов Е. В.* Дыба и кнут: Политический сыск и русское общество в XVIII веке. М., 1999.
- Афанасьев 1990: *Афанасьев А. Н.* Народные русские легенды. Новосибирск, 1990.
- Бондаренко 1890: *Бондаренко В.* Поверья крестьян Тамбовской губернии // Этнографическое обозрение. 1890. Вып. 1.
- Бурцев 1905: *Бурцев А. Е.* Легенды русского народа. СПб., 1905. Вып. 3.
- Веселовский 1875–1877: *Веселовский А. Н.* Опыты по истории развития христианской легенды // Журн. М-ва нар. просвещения. 1875. № 4–5; 1876. № 2–4, 5; 1877. № 2, 5.
- Веселовский 1879–1891: *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха // Сб. отд-ния рус. яз. и словесности АН. 1879 (I). Т. 20, № 6; 1880 (II). Т. 21, № 2; 1881 (III–V). Т. 28, № 2; 1883 (VI–X). Т. 32, № 4; 1889 (XI–XVII). Т. 46, № 6; 1891 (XVIII–XXIV). Т. 53, № 6.
- Добровольская 1997: *Добровольская В. Е.* Несказочная проза о разрушении церквей // Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. материалов научно-практической конференции. М., 1997. Вып. 2.
- Жития святых 1998: *Жития святых святителя Дмитрия Ростовского.* М., 1998. Т. 1–8.
- Избранные 1908: *Избранные* из житий святых чудеса и видения как доказательство различных истин христианской православной веры. СПб., 1908.
- Историко-статистические 1885: *Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии.* СПб., 1885. Вып. 10.
- Кормина 1998: *Кормина Ж. В.* Мир живых и мир мертвых: способы контактов // Староладожский сборник / Сост. А. А. Селин. СПб.; Старая Ладога, 1998.
- 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., 1979.
- Луг духовный 1994: *Иоанн Мосх.* Луг духовный // Византийские легенды. М., 1994.
- Малыхин 1853: *Малыхин П.* Быт крестьян Воронежской губернии Нижегородского уезда // Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским географическим обществом. 1853. Вып. 1.
- Митропольский 1894: *Митропольский П.* Смутное время в народных преданиях и памятниках Олонецкой губернии // Олонецкий сборник: Материалы по истории, географии, статистике и этнографии Олонецкого края. Петрозаводск, 1894. Вып. 3.

- Мороз [в печати]: *Мороз А. Б.* Устная история русской церкви в советский период (народные предания о разрушении церквей) // Учен. зап. православного ун-та апостола Иоанна Богослова. Вып. 6. [в печати].
- Нижегородские 1998: *Нижегородские* христианские легенды / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю. А. Шеваренковой. Н. Новгород, 1998.
- 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.
- Панченко 1998: *Панченко А. А.* Исследования в области народного православия: Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.
- Синайский патерик 1967: *Синайский* патерик / Изд. подгот. В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина. М., 1967.
- Толстая 1995: *Толстая С. М.* Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектическому словарю: Р — Я // Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995.
- Толстая 1999: *Толстая С. М.* Мир живых и мир мертвых: формула сосуществования // Доклад на конференции «Представления о смерти в традиционной культуре Северной Европы». Сорбонна, Париж — IV. 1999. Май. [рукопись].
- Толстой 1995: *Толстой Н. И.* Глаза и зрение покойников // Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Черепанова 1996: *Черепанова О. А.* Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996.