

На правах рукописи

ШТЫРКОВ Сергей Анатольевич

**ПРЕДАНИЯ ОБ ИНОЗЕМНОМ НАШЕСТВИИ:
КРЕСТЬЯНСКИЙ НАРРАТИВ И МИФОЛОГИЯ ЛАНДШАФТА
(на материалах северо-восточной Новгородчины)**

24.00.01 – Теория и история культуры

*Автореферат
диссертации на соискание ученой степени
кандидата исторических наук*

Москва 2001

Работа выполнена на факультете этнологии
Европейского Университета в Санкт-Петербурге

Научный руководитель:	доктор исторических наук А.К. Байбурин
Научный консультант:	кандидат филологических наук А.А. Панченко
Официальные оппоненты:	доктор филологических наук С.М. Толстая кандидат исторических наук Е.Б. Смилянская
Ведущее научное учреждение	Санкт-Петербургский государственный университет культуры и искусства

Защита состоится 14 января 2002 г. в 15 час. на заседании Специализированного совета Д 212.198.06 по присуждению ученой степени кандидата исторических наук при Российском государственном гуманитарном университете по адресу: Москва, Миусская пл., д.6. ауд. 228.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке РГГУ

Автореферат разослан «....»

2001 г.

Ученый секретарь
Специализированного совета,
О.Б. Христофорова

Актуальность темы исследования.

Фольклорные тексты, в которых повествуется о древнем иноземном нашествии, не раз становились предметом научного анализа. Однако отдельные аспекты бытования преданий не привлекали внимания исследователей. Так, практически не изученными остаются функции, которые играют исторические предания в народной культуре.

Функциональный анализ призван дать ответ на вопрос: зачем носителям фольклора сохранять предания о том или ином событии, соотносить с фактами локальной истории определенные пространственные объекты и т.д.? Проблема прагматики несказочной фольклорной прозы не затрагивалась в работах специалистов по этому виду устной народной словесности. Для большинства ученых предания остаются, скорее, смутными воспоминаниями о реальных событиях, некоей историей, но историей, искаженной ненадежной крестьянской памятью и мифопоэтическим сознанием. Между тем, в последние десятилетия в фольклористике получил широкое распространение функциональный подход к изучению народной культуры (Путилов 1994). Главной задачей настоящей работы является освещение легендарной традиции в ее соотнесенности с актуальной культурной практикой и современным мировоззрением крестьянства.

Предварительно можно выделить следующие функции исторических преданий в современной крестьянской культуре.

1) Они придают определенный смысл тем или иным объектам сельского ландшафта, тем самым структурируя пространство (предания о происхождении древних кладбищ, переносе деревень, рассказы о местночтимых святынях и святых).

2) Посредством рассказывания преданий крестьяне "очерчивают" границы своей социальной группы (генеалогические предания, предания об основании деревень и первопоселенцах, рассказы о гонениях за веру и мученичестве лидеров социума в фольклоре старообрядцев и религиозных сектантов).

3) В преданиях отражаются представления о чуждом, неправильном поведении (предания о самозахоронении аборигенов

края, легенды о святотатцах и святотатствах и рассказы о геноциде времен *ранних войн*).

В настоящей работе рассматривается первая функция исторической народной прозы, а именно роль устных рассказов в конструировании семантики объектов локального ландшафта. Кроме того, в ней предпринимается попытка выявить истоки одного из распространенных в преданиях мотива ("чудесное ослепление иноземного войска") и проводится анализ повествовательной традиции в ее соотносительности с практикой почитания древних могильников.

Предания об иноземном нашествии широко распространены на севере и северо-западе России. На востоке Новгородской области и в прилегающих районах Ленинградской и Тверской областей по сей день бытуют рассказы о *литве*, о древнем *литовском разорении*.

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 сейчас наблюдать. 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. Так, согласно преданиям, *литва* уничтожает всех людей, живших на этой земле, разрушает церкви и деревни, которые позже отстраиваются уже на новом месте. 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.

Степень изученности темы. Народные рассказы об иноземном нашествии представляют собой органическую часть народной легендарной традиции. Поэтому рассматривать историю их изучения

следует в общем русле развития в науке понимания всей устной фольклорной прозы исторического содержания.

До 30-х гг. XIX в. предания привлекали внимание только историков, активно обсуждавших проблему достоверности легендарной традиции. Главный вопрос, который занимал ученых, заключался в том, насколько предания, содержащиеся в летописях, надежны в качестве исторического источника.

С другой стороны, начиная с XVIII века устные предания фиксировались путешественниками, причем как учеными, выполняющими исследовательские поездки (например, археологические), так и чиновниками. Резкий подъем интереса к преданиям, как и всему "народному", произошел в середине XIX века. В народных 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 века эта концепция оставалась господствующей в отечественной фольклористике.

Во второй половине XIX века появился целый ряд работ, в которых предания наряду с письменными свидетельствами и археологическими находками использовались для воссоздания истории той или иной местности (см., например: Ефименко 1864; Митропольский 1894). Более того, легендарная традиция стала активно привлекаться в качестве исторического источника националистически ориентированной наукой. В преданиях, в том числе и в рассказах об иноземном нашествии, видели выражение исторической зрелости русского народа, его особой духовности (Барсов 1894; Калинин 1913). При этом интересно, что специально фиксацией исторических преданий занимались не фольклористы, которые относили подобные рассказы не к народному

творчеству (как, например легенды), а к народной истории, а 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 местные губернские и епархиальные ведомости. 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 для и специалистов по фольклору. В том, что касается фольклорной исторической прозы, этот период собирательской и исследовательской деятельности характеризуется безразличием ученых к принципиальной вариативности устной традиции, признанием логического примата события по отношению к рассказу, а также отсутствием интереса к проблеме воздействия на практику рассказывания преданий церковной традиции и городской (книжной, школьной) культуры.

Однако с начала XX века в изучении преданий намечаются другие тенденции. В исторической народной прозе, и в преданиях об древнем нашествии в частности, начинают видеть не просто фольклоризированную историю, но особый вид нарратива, имеющий мало касательства к реальным событиям прошлого. Отдельные исследователи начинают обращать внимание на внутреннюю противоречивость преданий, их хронологичность, сосуществование в традиции диаметрально противоположных мнений о случившемся в далекие времена (Едемский 1905). Другие исследователи рассматривали предания в их тесной связи уже не с историей, но с актуальными ритуальными практиками (Зеленин 1911). Особо интересными представляются наблюдения Вас. Смирнова, который указывал на возможное книжное происхождение тех элементов легендарной традиции, которые придают ей в глазах стороннего наблюдателя характер исторического свидетельства (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 ничего подобного не произошло. Националистические основания фольклористики получили новую поддержку со стороны официальной идеологии в сталинские времена. Вплоть до 1980-х гг. ученые, занимавшиеся преданиями, ориентировались прежде всего на извлечение исторической истины из собранных текстов. По-прежнему господствовала концепция народной памяти, в качестве составной части которой признавались предания. Основные усилия фольклористов были направлены на выделение в преданиях мифологической и реалистической составляющих; в качестве же основной тенденции, определяющей развитие легендарной традиции, выдвигалась нарастающая "правдивость" нарративов подобного типа. Именно с этой точки зрения были рассмотрены предания об иноземном нашествии в монографиях В.К. Соколовой (Соколова 1970) и Н.А. Криничной (Криничная 1987), где народным рассказам на эту тему были посвящены отдельные главы.

К началу 1990-х гг. сформировалось иное понимание фольклора в целом и легендарной традиции в частности. В устном народном творчестве стали видеть не только отражение реального мира, но и активный инструмент для его конструирования (см.: Путилов 1994; Теребихин 1993; Панченко 1998). Таким образом в изучении преданий наметилась перспектива функционального анализа исторических преданий, что, в свою очередь, переориентировало исследователей на изучение рассказов данного типа в их живом бытовании. В качестве примера работы, основанной на современном полевом материале, можно назвать статью К.А. Маслинского, которая посвящена народному переосмыслению образа древнего нашествия в терминах стихийного бедствия (Маслинский 2000).

Источники исследования. Основными источниками для нашей работы послужили материалы фольклорно-этнографических экспедиций факультета этнологии ЕУСПб в Хвойнинский и Мошенской районы Новгородской области, а также записи, сделанные фольклорными

экспедициями под руководством В.В. Головина (СПбГУКИ) и М.Л. Лурье (Академическая гимназии) в том же регионе северо-запада России. Таким образом главной источниковой базой исследования являются фрагменты из примерно 200 полевых интервью, в которых упоминается древнее иноземное нашествие. По своему характеру эти свидетельства достаточно разнообразны – от кратких упоминаний о проходившей когда-то по земле рассматриваемого региона литве до хорошо структурированных нарративов. Предания, зафиксированные другими экспедициями, а также известные по ранним публикациям, привлекаются в качестве дополнительных источников. Подобное сужение круга источников 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.

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 сомнительна. Это значительно затрудняет использование таких материалов в данной работе.

3. Большинство из известных нам 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. Кроме того, как показывает опыт полевых исследований, история может рассказываться в процессе достаточно оживленного диалога, когда резко возрастает роль слушателей, которые, прежде всего через задавание вопросов, 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.

Ограничивая базу источников по вышеприведенным причинам, мы в то же время расширяем ее за счет того, что помимо преданий, анализу которых уделяется 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 для нас является его соотнесенность с пространственными объектами, т.е. релевантность основному вопросу, поставленному в этой работе: как нарративные практики формируют значения деталей деревенского ландшафта.

Цели и задачи работы. Основной целью настоящего исследования является рассмотрение прозаических нарративов о древнем иноземном нашествии в их соотнесенности с представлениями о тех или иных пространственных объектах, а также с актуальными ритуальными практиками, так или иначе связанными с теми локусами, о которых говорится в исторических преданиях. Для этого в работе дается синхронное описание устных рассказов, относящихся к древним могильникам, пустошам и сельским святыням (локусам ритуального тяготения), анализируется внутренняя структура подобных нарративов и их внешние контекстуальные связи, исследуется значение различных фольклорных образов, связанных с традиционной мифологией пространства. Одним из главных методологических условий для осуществления этих задач является последовательное наблюдение целостных феноменов крестьянской культуры в их функциональной связанности и обособленности.

Методы исследования. Основным методическим принципом исследования можно считать примат синхронных моделей описания традиции над диахронными и функциональных интерпретационных

моделей над структурными. Функциональный метод синхронного описания и анализа данных позволяет отыскать жесткие критерии адекватности наших наблюдений исследуемой культурной реальности. Цель работы – не изучение русской легендарной традиции вообще, но определение специфических черт этого культурного явления в отдельно взятом регионе (восток Новгородской области). Кроме того, в работе используется метод семантического анализа текстов, призванный выявить соотношенность фольклорных образов и нарративных схем с традиционными представлениями носителей русской крестьянской культуры. Отдельное место в работе занимает историко-генетическое исследование происхождения фольклорного мотива (“чудесное ослепление иноземного войска”).

Научная новизна работы. Как в отечественной, так и в зарубежной науке еще не проводилось систематического исследования, направленных на функциональный анализ локальной практики рассказывания исторических преданий. Представляется, что изучение не только отдельных связанных текстов, но и любых свидетельств, какими бы отрывочными они ни казались, дает наиболее адекватную картину особенностей функционирования народной истории. При этом важно указать на то, что в этой работе предания рассматриваются в их соотношенности с рассказами других типов (быличками, бывальщинами, описаниями ритуалов и т.д.), что рассмотреть несказочную историческую прозу в контексте живой народной традиции.

Апробация работы. Отдельные фрагменты диссертации обсуждались на заседаниях исследовательского семинара факультета этнологии ЕУСПб. Основные положения третьей главы были представлены в виде докладов на конференциях “Мифология и повседневность” (1998, 1999, 2000), семинаре по полевой методологии (факультет этнологии, Европейский университет в Санкт-Петербурге), а также в ряде статей, список которых приведен в конце автореферата.

Структура диссертации. Диссертация состоит из Введения, четырех глав, Заключения, Списка литературы и Приложения.

СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во введении обосновывается актуальность и научная новизна работы, определяются ее цели и задачи, рассматриваются источниковедческие проблемы.

Кроме того, в этой части работы подробно обсуждаются проблемы, связанные с классификацией фольклорной несказочной прозы. Принцип расчленения единого пространства данных и выделения в этом пространстве отдельных типов текстов является одним из наиболее актуальных вопросов, стоящих перед фольклористикой. Каждое вновь предлагаемое 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 материалом.

Фольклорный материал, рассмотренный в антропологической перспективе, т.е. в его соотнесенности с другими сторонами традиции, требует использования дифференциальных шкал, каждая из которых характеризовала бы определенный аспект привлекаемых для разрешения наших задач текстов. Разумеется, при соотнесении с разными классификационными принципами материал будет распадаться на разные группы, но подобный "инструментальный" подход и не предполагает, что нашей целью является построение замкнутой и иерархически организованной жанровой системы.

Прежде всего 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. Примерами несюжетных рассказов являются описания ритуальной практики, а также поверия (например, такое: на старом кладбище по ночам горят огоньки и слышится церковное пение).

Другим принципом разделения текстов является их тематика. Устный сюжетный рассказ представляет собой описание неожиданного

контакта своего с чужим. В зависимости от того, как в тексте будет определено чужое и как оно будет соотнесено со своим, можно определить тему повествования. Например, в рассказах об иноземном нашествии и аборигенах края чужое определяется как “иноэтничное” (“иноконфессиональное”). Поэтому у нас есть основания для объединения этих текстов в одну группу.

Если подходить к несказочной прозе с функционалистской позиции, использование предложенных дифференциальных признаков поможет ответить на вопрос, какую роль разные устные рассказы играют в изучаемой культуре (как традиционной, так и современной), а именно: каким образом они участвуют в конструировании окружающего крестьянина мира.

Первая глава “Исторические предания и конструирование коллективной исторической памяти” посвящена анализу самого феномена исторических преданий, их функции и динамики изменения в исторической перспективе.

С точки зрения функционального анализа 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.

В крестьянской устной традиции предания не являются единственным “историческим” жанром. Многие тексты, начиная от констатации: “раньше было лучше” и до описания особенностей матримониальных отношений в “раннее время”, тоже, в принципе, историчны, т.е. демонстрируют представления информантов о том, каким было прошлое. 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). Это, видимо, говорит

не столько о наличии "общего банка" знаний, сколько о схожих способах концептуализации. С противоположной ситуацией сталкиваешься, когда предметом 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 обычно называют историческими преданиями, обычно является этиологическими рассказами, логика которых предполагает название объекта с последующим описанием его происхождения. Описание 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 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. Следующий тип влияния городской историографии (и, может быть, географии) заключается в переосмыслении носителями культуры традиционных терминов и сюжетов. Так, для многих современных крестьян *литва* стоит в ряду прибалтийских народов (республик, государств), что определяет возможность замены этого имени этнонимами "эстонцы" и "латыши". 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, с тем, что можно назвать "наивной историографией". 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 репрезентовать себя определенным образом. 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.

Одной из основных особенностей функционирования исторических преданий является отчетливая тенденция рассказчиков к точной локализации событий, о которых идет речь. Тексты исторических преданий 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 специфических местных, тоже часто рассматриваются как результат каких-либо событий. Возникновение особых деревенских "заветных" праздников, учреждение культа почитания местных святынь описываются как реакция "ранних" людей на какие-либо экстраординарные события.

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. Отвечая на вопрос "что есть локус X?" информант может уклониться от описания происхождения X, рассказав, например о том, что делают в этом локусе (т.е. ответив на вопрос "зачем существует локус X?"). В этом выражается то разнообразие практики концептуализации, которое часто не соответствует как ожиданиям ученых, так и самих носителей культуры.

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. Традиция предоставляет своим носителям определенный выбор.

Какой бы вариант не был выбран при построении конкретного нарратива, функция этиологического рассказа – отдать определенный локус “миру чужого” – будет выполнена. Отметим также, 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.

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 оказываются во многом близки к рассказам о “деревенских кощунниках”. Тем не менее 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.

Исходным пунктом анализа является следующий факт: в преданиях о чудесном наказании святотатствующей литвы часто возникает мотив ее ослепления, в то время как в рассказах о каре, постигшей деревенских кощунников, слепота появляется довольно редко – в основном в тех случаях, когда само преступление каким-либо образом связано со зрением/глазами и, соответственно, работает принцип сюжетообразования, уподобляющий преступление и воздаяние. В основном же в рассказах о деревенских святотатцах реализуется мотив наказанием через повреждение моторики, паралич, что можно

объяснять прозрачностью семантики образа парализованного как "мертвого при жизни". Таким образом, в подобных историях 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.

Обращаясь 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 глаз/зрения/видения, не возникает до момента ослепления. Если мы попытаемся сравнить исторические предания, 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 к неопределенно удаленному от наших дней прошлому, то в меморатах о деревенских коцунниках 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, словом же *литва* в большинстве случаев рассказчики обозначают все нашествие. Очевидно различие и еще в одном отношении. Местные святотатцы являются односельчанами, часто соседями рассказчиков. Образ *литвы* совершенно другой: чужое войско, часто неизвестно откуда взявшееся, имеет признаки инобытийности. 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 кощунников направлены на регуляцию повседневных практик сообщения с миром сакрального. В преданиях же, 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.

Таким образом, если рассматривать весь имеющийся материал, ориентируясь при этом на современные свидетельства, записанные в 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 святыню, 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, актуализируется этиологизаторская интенция рассказчиков, и подобные тексты оказываются типологически схожими с преданиями о происхождении сельских святынь. Эти наблюдения подводят нас к следующей важной проблеме: каковы причины, обуславливающие возникновение и воспроизводимость мотива ослепления *литвы* в рассказах, относящих эти события к определённому правилу, обладающим высоким сакральным статусом.

Решению этой проблемы посвящена третья глава “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 письменных памятниках, где приводятся предания о наказании кощунников, мотив ослепления занимает заметное место. Более того, в повествованиях о каре, постигшей святотатцев, как само святотатство, так и намерение его совершить устойчиво соотносится с мотивом наказания через лишение зрения. Возможно, самым известным в России церковным преданием, включавшим в себя мотив ослепления вражеского войска, является рассказ о новгородском Знамени Божьей Матери. Оно 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 местночтимых святынях. Чем можно объяснить привлекательность мотива ослепления для книжника, описывающего чудеса, проистекавшие от той или иной иконы, от того или иного святого?

Объяснение причин популярности того или иного сюжета не должно ограничиваться констатацией 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. В нашем случае важно, каково значение концептов слепоты/потери зрения в семантическом поле агиографии и, шире, восточнохристианской культуры, с одной стороны, и народной традиции, с другой. Если первое необходимо выяснить, 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 традицией.

Для ответа на вопрос о месте концепта слепоты в восточнохристианской культуре представляется необходимым проанализировать тексты, которые были доступны потенциальным и реальным русским агиографам, а именно Священное Писание и агиографический компендиум Димитрия Ростовского.

Библия содержит четыре рассказа об ослеплении (Быт. 9: 11; IV Цар. 6: 11-23; Деян. 9; Деян. 13: 10-11). Что касается библейской сюжеттики, 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); наконец, 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/не-видения, то можно с достаточной долей уверенности констатировать то, что эти признаки характеризуют все (и всех), что (кто) имеет отношение к религиозным заблуждениям.

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 о ослеплении волхва Елимы), так и в метафоризации нарратива (рассказ об исцелении слепорожденного).

В христианской агиографической литературе библейские способы осмысления и репрезентации образа ослепления и других, тесно с ним соотносенных, – слепоты, зрения (в т.ч. духовного), тьмы (мрака) и т.д. находят свое дальнейшее развитие. В житиях, мираклях, апокалипсисах мы находим ту же фразеологию, те же повествовательные мотивы, работу 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.

Во-первых, 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. А во-вторых, если в большинстве библейских рассказов о чудесном ослеплении семантика Божьей кары не актуализируется, в агиографической литературе тема наказания и даже возмездия через лишение зрения доминирует. Более того, в общем пространстве агиографии этот мотив преобладает над другими видами наказания. Агиографическая (как и вообще церковная) риторика, формируя семантическое поле концепта слепоты, прочно соотносила его с не-правоверием, с тем царством тьмы, в котором метафорически пребывают и в которое буквально будут ввергнуты язычники, иудеи и еретики.

Именно такую конфигурацию концепта слепоты/зрения мы находим в сказаниях о святых и святынях. И, представляется, 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, но при этом сохраняются условия, определяющие 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 и определяет вектор развития этого творчества

Но каким образом сюжет об ослеплении иноземного войска попал в народную традицию и почему он был ею воспринят? 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. Тот факт, что в большинстве преданий об ослеплении литвы описываемые события локализованы в крупных центрах паломничества (Тихвин, село Большое Никулино), позволяет сделать следующее предположение. Предания рассматриваемого типа возникали вследствие адаптации крестьянской культурой церковного сюжета о наказании кощунников. Повествования о чудесном наказании покусившегося на святыню выполняют иерофатическую функцию и призваны повышать статус того или иного объекта почитания. Они унифицируются теми рассказчиками, кто каким-либо образом контролируют ритуал и заинтересованы в распространении популярности объекта своего контроля. В нашем случае такими пропагандистами могли выступить представители примонастырского и прицерковного круга, а также приходские священники, контролирующие почитание местных святынь. Об этом свидетельствует тот факт, что рассказчики преданий о ослеплении *литвы* знакомы с практикой паломничества в выше указанные центры и почитанием находящихся там святынь. Таким образом, отвечая на вопрос, как сюжеты мираклей, известные нам из памятников церковной словесности, попадают в народную традицию, мы можем предположить, что в распространении подобных рассказов активное участие принимают те, кто знаком с агиографическими сочинениями, и в то же время по

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

Здесь возникает следующая проблема: какие особенности культуры-реципиента (в нашем случае крестьянской нарративной традиции) позволяют ее носителям "понять" (пусть даже по-своему) и затем воспроизводить в достаточной мере самостоятельно мотив, сформировавшийся в другой среде и реализующий семантику концепта, особенности которого определяются риторикой библейского и агиографического текста? По-видимому, почву для рецепции мотива ослепления составляет знакомство с практиками обращения к помощи святынь для лечения слепоты и глазных болезней. Согласно преданиям, враги-иноземцы слепнут там, где "православные" прозревают (в этом отношении характерен вариант предания, связанный с почитаемым "глазным" источником у д. Дерягино Мошенского района Новгородской области, у которого, умывшись, ослепла *литва*). Кроме того, распространение данного мотива стало возможным в силу того, что в народной культуре семантика слепоты (ослепления) прочно ассоциируется с областью значений, связанных со смертью. Характерно, что в преданиях рассматриваемого типа "необязательным" эпизодом оказывается описание судьбы *литвы* после ослепления. По всей видимости, в устной народной традиции ослепление *литвы* эквивалентно ее гибели. Литва теряет зрение, и этого достаточно, чтобы она исчезла со сцены и закончилась эпоха "перетворения" мира, в которую появились пустоши, древние могильники и некоторые сельские святыни. Таким образом, адаптация мотива ослепления вражеского войска, который сформировался в агиографической литературе, привела к тому, что рассказы 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.

В четвертой главе "Средневековые могильники в восприятии крестьян восточной Новгородчины: этиологические рассказы и ритуальные практики" рассматриваются предания о происхождении

жальников¹ в их соотнесенности с практикой почитания древних кладбищ.

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 древней войны, “от литвы”.

Часто в подобных преданиях 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 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.

На древние захоронения распространяются все запреты, связанные с кладбищами. Оттуда нельзя ничего брать (иначе к тебе будут ходить, требуя вернуть взятое), там нельзя рубить деревья, косить траву, собирать грибы и ягоды. 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 погребальном сооружении. Являясь кладбищем старым и в какой-то мере “не своим”, он редко используется “по прямому назначению”. Большинство древних захоронений не адаптируются крестьянской культурой настолько, чтобы полностью потерять свою

¹ *Жальник* является диалектным словом, обозначающим locus, археологически атрибутируемый как позднесредневековый могильник. Кроме того жальником могут называть и отдельно стоящую группу старых деревьев.

специфику (т.е. не становятся "обыкновенными" кладбищами). Устная традиция закрепляет за чужими, старыми могилами ряд значений, которые обеспечивают их выделенность из ландшафта. В этих условиях традиционная культура предлагает 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. И наоборот, когда 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 первоначальников края состоит в совмещении характеристик социально "своего" и социально "иного", в результате чего формируется представление о похороненных на жальниках людях как о *забудущих родителей*.

Следует иметь в виду, 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. 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 урочищем Забудущие родители около деревни Зихново (Боровичский уезд), где в начале XX века возник монастырь. Однако в своей наиболее яркой и устойчивой форме культ древнего населения края проявился в почитании "чуждских родителей" у коми-пермяков и их соседей – русских и коми-зырян.

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 *забудущих*) 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. 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 Заключении резюмируются основные положения диссертации и выделяются функции, которые играют исторические предания в современной сельской культуре.

Приложение состоит из фрагментов 31 интервью, записанных в 1994-2001 гг. в восточных районах Новгородской области и Тихвинском районе Ленинградской области.

Список цитированной литературы

- Барсов 1894. – Барсов Е.В. Об олонецких древностях // Олонецкий сборник: Петрозаводск, 1894. Вып. 3. С. 170–186.
- Едемский 1905. – Едемский М.Б. Из Кокшеньгских преданий. О Чуди // Живая старина. 1905. Вып. I-II. С. 102-106.
- Ефименко 1869. – Заволоцкая чужь / Сост. П.С. Ефименко. Архангельск, 1869.
- Зеленин 1911. – Зеленин Д.К. К вопросу о русалках: (Культ покойников, умерших неестественной смертью, у русских и у финнов) // Живая старина. 1911. Вып. III-IV. С. 354-424.
- Калинин 1913. – Калинин И. Чужь и паны // Живая старина. 1913. Вып. I-II.
- Криничная 1987 – Криничная Н.А. Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л.: Наука, 1987.
- Маслинский 2000 – Маслинский К.А. «Литва – она все зальет» // Живая старина. 2000. № 3. С. 5–9.
- Митропольский 1894. – Митропольский П. Смутное время в народных преданиях и памятниках Олонецкой губернии // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1894. Вып. 3. С. 243-255.
- Панченко 1998. – Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.
- Путилов 1994. – Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994.
- Смирнов 1923. – Смирнов Вас. Потонувшие колокола // Труды Костромского научного общества по изучению родного края. Кострома, 1923. Вып. XXIX. С. 1-4.
- Соколова 1970. – Соколова В.К. Русские исторические предания. М.: Наука, 1970.
- Теребихин 1993. – Теребихин Н.М. Сакральная география Русского Севера. Архангельск, 1993.

- Bennett 1985. – What's "Modern" about the Modern Legend? // *Fabula*. 1985. Bd. 30. P. 219-229.
- Nicolaisen 1984. – Nicolaisen, W.F.H. Legend as Narrative response // *Perspectives on Contemporary Legend*. Ed. P.Smith. Sheffield (CECTAL Conference Paper Series 4). 1984. P. 167-178.

**По теме диссертации автором опубликованы следующие
работы:**

1. К проблеме корректности культурно-исторических исследований // Дивинец Староладожский / Ред. Г.С. Лебедев. СПб., 1997. С. 37-48. *(В соавторстве с А.А. Селиным.)*
2. Фольклорная несказочная проза: проблемы классификации и терминологии // Мифология и повседневность. Материалы научной конференции 18-20 февраля 1998 г. / Сост. К.А. Богданов и А.А. Панченко. СПб., 1998. С. 196-210.
3. Аспекты когнитивной метафоры: наука и религия // Антропология религиозности (Альманах «Канун». Вып. 4). СПб., 1998. С. 289-336.
4. Конструирование коллективной исторической памяти в локальной традиции // Староладожский сборник / Отв. ред. и сост. А.А. Селин. СПб.–Старая Ладога, 1998. С. 126-133.
5. Исторические предания и перспективы изучения традиционных нарративных практик // Мифология и повседневность. Вып. 2. Материалы научной конференции 24-26 февраля 1999 г. / Сост. и ред. К.А. Богданов и А.А. Панченко. СПб., 1999. С. 22-35.
6. Мир живых и мир мертвых: способы контактов (два варианта северорусской традиции) // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001. С. 206–231. *(В соавторстве с Ж.В. Корминой.)*
7. Предания (Составление, подготовка текстов, вступительная статья и комментарий) // Традиционный фольклор Новгородской области / Изд. подг. М.Н. Власова и В.И. Жикулина. СПб., 2001. С. 203–221, 422–435. *(В соавторстве с А.А. Панченко.)*
8. Наказание святотатцев: фольклорный мотив и нарративная схема // Труды факультета этнологии. Вып.1 / Ред. А.К. Байбурин. СПб., 2001. С. 198–210.
9. «Святые без житий» и *забудущие родители*: церковная канонизация и народная традиция // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2001. С. 130–155.