

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 покуситься — 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 слепотой, они в ужасе разбежались, оставив обитель невредимой. 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 стене [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 миракле 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 севернорусском 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 комpendиум 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 Андрей 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 послепеше [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: хсв].) 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 местночтимых 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, ниже 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 судальца 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].

завишихся 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 кощунника, 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 Богоматери, 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 Италии. 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 Италии 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 разгневася и церковь соборную пречистыя Богородици пограбиша, иконы чудотворныя Одигитрие взяша в полон, и многи 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 полоненык 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 хрепят 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 святыни, 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. Попав в такое тяжелое положение, наказанные за кощунство 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 Богоупуценный гнев за безчестие пресвятя Богородицы, ея же дерзнувши пречистый образ связати и пленницею назвати и дом ея священный сожещи безумнии. Начаша их на пути коркота корчити, руки и ноги, и хребты их ломота велия, и мало здравых во град впидоша, и паки многи 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, богборца и всему злу предводителя. Образ пречистя Богомате-

ре связавшего в насаде и пленницею нарекишего, Ивашика ляпуна, тем же убрисом 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, проистекавшие 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 согласится с тем, что как в риторике, так и в сюжете 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 Знамени» 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, удолев 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 (рассказчика), 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 пустытника 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 устроить 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 выступят 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: поразит их слепотою. И Он поразил 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: служитель 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 Елесея» [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 осмыляется 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 / правоверия и соответственно тьмы / слепоты / иноверия (отступления от правоверия) 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: «Изумляйтесь 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 (кромешную) — 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 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).
- 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 сюжетобразующих 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, совращенных 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), писатель 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 хотеща 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 маририев 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 неразумением. 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 христианскими 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 посмеет 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 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]. Спикеры мучеников иногда выстраивали целую сюжетную линию, начинающуюся с ослепления мученика и заканчивающуюся «прозрением» мучителей. Так в «Страданиях 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, покаяться 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 соотносительность 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 святую)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 устьцилемов

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 соотношены 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 заблокированной. 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 беззаконные руки?» [Там же III: 596; IV: 331]. Именно тогда формируется представление об иконоборчестве как высшем проявлении нечестия, и покушение на святую икону, 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, соответственное 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 мифов. Образ ослепленных нечестием кощунников 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 миражах 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 абортированных 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 миражах 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, произошедших 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 проистекло 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 старые 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 низложишися 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 [Стафиловский 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 почитют 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 мираблей. 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 колья деревня Трутнево, то и соответственно, наверно, Трутнев...

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

¹ *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 колья деревня Трутнево, то и соответственно, наверно, Трутнев. Вот жил Трутнев, помещик, который хотел на местной речушке построить мельницу. Потому что речушка была бойкая, водичка текла хорошо. Вот. А народ раньше был такой предприимчивый, хозяйственный. И он решил 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 помните, да, долинка такая — идет по камушкам женищина. Идет, идет, идет, в стенку вошла и — исчезла. Там поворот река делает. Вот. Они утром докладывают помещику о том, что так и так, все разрушено. Он говорит: «Да кто рушил-то?». Ему объясняют, что никого не было, только вот видели женищину в белом одеянии с младенцем. В белом одеянии. А при осмотре этого места вдруг был обнаружен камень, на котором остался след взрослой стопы, несколько следов маленьких. 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, говорит: «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 триста 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 отдаёт 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 атрибуции 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 наррации 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 2001а]).

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 мираклей. Так, местные предания могут прямо восходить к труду клирика, энтузиаста культа местнотимого 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 миракль, 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).

местночтимыми 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 «Варламя 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» [Каллиников 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 один 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 Грובה 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; Байбурун 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, да как будто бы пришел». 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 вредоносно, 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, обижается: “Чого ж ви мені не поправили?”» [Голстая 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 расстается. 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 отворилися, 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.: *сбиралась 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, горюшицу...* (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 Богородицей» [Кирпичников 1890: 220], т.е. «Сна Богородицы» и близких ему текстов.

¹ По данным П.В. Шейна, белорусы называют «дзедземами» (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 970806А3 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 традицией 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., Любыгинский р-н, д. Симониha 98082954).