

ВВЕДЕНИЕ

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

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

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

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

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

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

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

⁶ ЕУ-Хвойн-98, № 8 ИАК.

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

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

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

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

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

² ЕУ-Мошен-01, № 36 ТИМ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ориентация на современные полевые материалы имеет несколько оснований.

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

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

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

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

интервью, которые тем или иным образом касаются рассматриваемых проблем.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

² Ср.: [Панченко 1998: 116–117].

*sui generis*¹, дает дополнительные основания для привлечения к анализу легендарной традиции кратких свидетельств, которые составляют большую (если не подавляющую) часть устных этиологических рассказов.

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

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

Книга состоит из четырех глав.

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

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

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

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

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

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

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