

НАРОДНАЯ АГИОГРАФИЯ: К ПОСТАНОВКЕ ВОПРОСА

© 2009 г. А. Б. Мороз

Статья посвящена фольклорным нарративам о святых. В работе исследуются механизмы формирования народных агиографических текстов, рассматривается взаимная зависимость устных легенд и книжных житий, способы и причины проникновения житийных эпизодов в фольклор и принципы их адаптации к фольклорной среде. Делается вывод, что при переходе из книжного в устное бытование житийный текст по ряду параметров “фольклоризуется”.

The article deals with folk narratives of saints' lives. The paper analyses mechanisms of originating of folk hagiographical texts, taking into account actual interdependence of oral legends and published lives, the ways and reasons by which episodes of saints' lives are introduced into folklore as well as principles of their adaptation to new forms of existence. A conclusion is drawn that changing their mode from the book form to the oral one hagiographical texts are – to a certain extent – “folklorised”.

Термины *народная агиография* и *народное житие* вошли в научный оборот в начале 2000-х гг. [1; 2], а с середины 2000-х гг. стали использоваться достаточно широко [3; 4; 5]. Но по сей день они нередко употребляются в кавычках и специально оговариваются. В одной из последних публикаций на эту тему термин *народное житие* объясняется так: «Для обозначения совокупности текстов, посвященных биографии подвижника, используются термины “устное житие”, “народное житие”» [5, с. 170]. Позволим себе уточнить эту характеристику: народные агиографические тексты, как и книжные жития, посвящены отнюдь не только биографии христианского подвижника, а иногда и вовсе не ей. В центре внимания в неменьшей мере, чем праведная жизнь святого, оказываются и сотворенные им уже после смерти чудеса, и события, связанные с открытием, обретением или перенесением мощей, и история и формы почитания сакральных объектов, связанных со святым. Народные жития отражают все эти аспекты. Кроме того следует отметить, что совокупность посвященных святому текстов, образующая народное житие, не есть объективная данность, поскольку в сознании конкретного носителя традиции или даже группы носителей (локальной традиции села, группы деревень) нет никакого единства таких текстов: они существуют как разрозненные повествования, причем в репертуар одного информанта как правило входит 1–2 подобных нарратива. Таким образом, термин *народное житие* обозначает конструкт, используемый исследователями для удобства обозначения разнородного материала, связанного одной тематикой и общей сферой употребления. “Записанные от разных людей житийные легенды представляют фрагменты знания о личности

святого в народной среде, которые складываются в некую последовательную картину только в сознании исследователя” [3, с. 74].

Обычно эпитет *народный*, употребленный с каким-нибудь термином, указывает на “альтернативный” по отношению к научному, книжно-литературному, официальному, общепринятому характер рассматриваемого явления (ср. *народная этимология, народная литература, народная медицина*). Мы бы хотели с самого начала оговорить, что мы употребляем этот атрибут исключительно в значении ‘фольклорный’, притом в традиционном значении этого слова, то есть относящийся к крестьянской среде. Соответственно, этим термином мы определяем исключительно среду возникновения и сферу бытования фольклорных текстов агиографического характера. К области народной агиографии мы не относим те устно бытующие агиографические нарративы, которые распространены в среде “церковных людей”, то есть, по определению А.В. Тарабукиной, людей, большую часть времени проводящих в церкви и молитве [6, с. 186]. Эта среда, сформированная преимущественно городским населением, хотя в нее вполне могут входить и жители деревень, представляет собой замкнутое сообщество, со своей собственной культурой, опирающейся преимущественно на письменные источники, однако не закрытой и для фольклорных заимствований, когда они содержат дополнительную информацию на интересующие темы. В отношении агиографических нарративов, бытующих в этой среде, можно сказать, что они базируются главным образом на житиях святых, но фольклорные легенды, связанные с конкретными святыми и бытующие в местах их почитания, также занимают важное

место в корпусе пересказываемых текстов. Законы существования, характер и сюжетный состав агиографических нарративов в среде “церковных людей” тем не менее заметно отличаются от текстов фольклорных в узком смысле этого слова и составляют предмет особого исследования.

Собственно, под народноагиографическими текстами мы понимаем весь корпус фольклорных текстов, содержащих сведения о святых, их жизни, чудесах, а также об обрядах, которые отражают почитание святых и мотивируют это почитание через апелляцию к образу самого святого. Специфика фольклорного восприятия святых выражается в том, что они появляются как персонажи практически во всех фольклорных жанрах и никак не привязаны к одному или нескольким специальным, как, например, легенда [7, с. 123]. Дистанция, отделяющая этот образ от того, который создается книжным житием (то есть собственно житием), может быть ничтожна, а может быть и огромна настолько, что “народный” святой окажется совершенно иным, ничего общего не имеющим со своим книжным прототипом. Так, в восточнославянской традиции появляется злой и мстительный святой Касьян (Кассиан Римский), похожий на чёрта [8], а в западнославянских легендах св. Петр ленив, лукав и мелочен [9, с. 324–333; 10]. Характеристики святых в различных фольклорных жанрах также могут различаться, однако, скорее, можно утверждать, что различные жанры создают образ одного и того же персонажа, а не несколько независимых, объединенных лишь именем. Так, например, злость Касьяна интерпретируется в календарных паремийных текстах и мотивирующих их легендах в связи с високосным годом (память св. Кассиана совершается 29-го февраля): *На что Касьян взглянет – все вянет*.

Фольклорные тексты, содержащие сведения о святых и отражающие их культ, принадлежат к разным жанровым группам и обычно изучаются порознь, в составе других текстов того или иного жанра [11]. Действительно, что, казалось бы, общего между христианскими легендами¹, рассказом

¹ Легенда – термин неоднозначный в русской фольклористике. Подробный обзор работ, в которых обсуждается этот терминологический вопрос, сделан Ю.М. Шеваренковой [11, с. 13–20]. Сама же она придерживается понимания легенды как “совокупности народных религиозных представлений, выраженных сюжетным повествованием” [11, с. 20]. Это определение умышленно сформулировано крайне общо, чтобы оно могло охватить предельно широкий круг сюжетных текстов. И все же автор недостаточно четко обозначил границы: без особой оговорки сюда может быть отнесен и духовный стих, и некоторые другие жанры. Дабы не вдаваться в дальнейшую дискуссию на эту тему, которая лишь уведет нас от предмета исследования, ограничимся тем, что

о посещении святого источника и календарными приметам? В жанровом отношении ничего, однако если во всех трех видах текстов упоминается имя святого, они оказываются включены в единую систему, обслуживающую народные представления о святых и их почитание, мы можем считать их образующими единый корпус текстов. В этом смысле календарная паремия о том, что *Илья пророк два [часа] уволок*, запрет работать в Ильин день, чтобы молния не зажгла стога сена, почитание Ильинских источников и деревьев и легенда о пророке, который ездит по небу на колеснице и мечет стрелы в дьявола, образуют единый источник сведений о святом и мотивируют различные формы его культа. Именно связь этих текстов с культом святых выделяет их в особую группу. Сюда же можно отнести и несколько категорий текстов, обычно не принимаемых к рассмотрению, таких, как народноэтимологические интерпретации имен святых и названий календарных праздников, описания икон, пересказы житий святых и т.п. Сербская исследовательница М. Детелич замечает, что при малом количестве и строгих рамках фольклорных жанров сюжеты и образы, проникающие из книжности, активно занимают промежуточные, межжанровые зоны, которые она называет “серыми зонами” фольклора (*сиве зоне народне књижевности*) [7, с. 124].

Традиционно исследования, посвященные народному культу святых, концентрировали свое внимание на аспектах, лежащих скорее вне христианского вероучения, и ставили своей целью вскрыть за “внешними”, “позднейшими” христианскими наслоениями следы древних “языческих” культов (например: [11, с. 63–64; 12–14; 15, с. 353–355; 16–18 и др.]). Этот подход односторонен, поскольку предполагает механическое наслоение одной культуры на другую и игнорирует более чем тысячелетнее сосуществование традиционной народной и христианской культур, в ходе которого не только имело место взаимное двунаправленное влияние, но и возникла единая христианская народная культура, открытая для внешних воздействий, в том числе со стороны христианской книжной. Книжное влияние на традиционную культуру крайне заметно: письменные тексты, в первую очередь те, которые воспринимаются как сакральные (канонические и апокрифические тексты Священного Писания, жития святых, молитвы), их пересказы в конечном итоге трансформируются в фольклорные тексты, будучи многократно пересказываемыми, причем,

примем понимание Ю.М. Шеваренковой с той оговоркой, что под легендой мы будем понимать исключительно нарративный прозаический текст.

как правило, в определенных, типовых ситуациях. Пересказы книжных текстов, осуществленные носителями традиционной культуры, становятся ее частью и начинают жить по законам устного фольклорного нарративного текста. При этом следует иметь в виду, что часто мы имеем дело не собственно с пересказами первоисточников, а с пересказами пересказов, пересказами пересказов пересказов и т.п. Посредническими звеньями могут выступать такие авторитетные источники информации, как священники, учителя, а в современном мире еще и радио, телевидение, пресса. Почерпнутые из них сведения не подвергаются критической оценке, а понимаются как априори достоверные. Это, впрочем, не препятствует их невольному искажению и подгонке содержания и формы текста под фольклорные стереотипы [1; 19–21].

С книжными житиями святых коррелирует фольклорный жанр легенды, также посвященный жизни святых и сотворенным ими чудесам. Корпус легенд постоянно пополняется пересказами житийных текстов, служащих основным источником агиографических сведений. Однако далеко не всегда пересказ книжного жития становится легендой, для многих из них характерна “инкорпорированность в обыденную речь и обусловленность характеристик ситуацией общения”, которая ставит рассматриваемые тексты вне жанровой системы фольклора и “заставляет пересматривать принципы выделения границ текста и четкого определения его жанровой принадлежности” [4, с. 12]. Исследование этих “периферийных” для фольклористики и чуждых для агиографии и литературоведения текстов открывает важные стороны народного почитания святых и показывает некоторые существенные аспекты его формирования.

Естественно, может возникнуть вопрос: любой ли пересказ жития является фольклорным агиографическим текстом, и как провести границу между таковым и просто пересказом жития? Ответ на него можно дать, опираясь на несколько критериев, важных для фольклорного текста:

1. Существенным критерием “фольклорности” таких нарративов будет их повторяемость: если тексты не просто с одним, но с одинаково переработанным сюжетом, в который внесены ряд значимых изменений, воспроизводятся многократно разными людьми, – это несомненный повод отнести их к сфере фольклора.

2. Столь же важной оказывается и сама переработка сюжета жития в устных пере-

сказах. Если в процессе пересказывания сюжет книжного текста теряет ряд эпизодов, а сохраняются лишь те, которые находят параллели в собственно фольклорных текстах, или же элементы самих фольклорных текстов (легенд, быличек, бывальщин, сказок) включаются в такие нарративы, мы тоже можем говорить об их фольклорности (ср. типы легенд, описанные в монографии Ю. Шеваренковой: наряду с агиографическими и этиологическими легендами, она выделяет легенды-былички, сюжеты которых основаны на встрече человека со святым и их взаимоотношениях, подобно тому, как в собственно быличках человек встречается с демонологическими персонажами [11, с. 41]; о сказочных мотивах в агиографических легендах см., например [16, с. 327–328]).

3. Несомненную роль в “фольклоризации” пересказа играют характерные для фольклорного нарратива стилистика и лексика, используемые рассказчиком. Подбирая наиболее подходящие эквиваленты книжным оборотам, носитель фольклорной традиции неизбежно обращается к привычным для него текстовым образцам. Такое переложение книжного текста на язык фольклорного повествования способствует его восприятию как фольклорной легенды и дальнейшему распространению в этом качестве.

4. Бытование пересказов книжных текстов тоже играет определяющую роль. Пока житие пересказа остается самоцелью, оно сохраняет связь с оригиналом; такой пересказ будет постоянно ориентироваться на исходный текст и тем самым защищен от существенных искажений. Но как только книжный текст начинает пересказываться с другими целями, он становится самостоятельным текстом, а контекст бытования накладывает на него черты того жанра, который в нем традиционно воспроизводится. Например, легенды о святых, зачастую рассказываются непосвященным (чужакам) или частично посвященным (детям) с целью мотивировать местные культы и ритуальные практики. Соответственно, книжные тексты, пересказываемые в тех же ситуациях, получают в устных пересказах новое бытование, а тексты претерпевают изменения под воздействием условий их произнесения.

В разговоре о соотношении книжного и фольклорного текстов агиографического характера неизбежно возникает вопрос о первичности: книж-

ный ли житийный текст лежит в основе народных легенд и вообще представлений о святом, или, наоборот, житие основано на устных преданиях и легендах. Этот вопрос актуален уже очень давно: им задавались все известные исследователи житийной литературы. Одна из задач, которую нередко ставят перед собой исследователи житий, – определить, в какой мере агиограф использовал традиционные житийные клише, в какой опирался на народные или “монастырские” легенды, а в какой – основывался на реальных исторических фактах. Однако, если житийные клише, переходящие из одного агиографического сочинения в другое, относительно легко вычлняются, а достоверность исторических событий может быть проверена по летописям, то значительно сложнее увидеть в житийном тексте народную легенду. Вот фрагмент характерного рассуждения относительно жития св. Авраамия Ростовского: «Нетрудно заметить, что оба рассказа (жития. – А. М.) по своему происхождению относятся к разным эпохам, довольно далеким друг от друга. Первый умеет обозначить время деятельности Авраамия, называя современных ему ростовских епископов Феодора и Илариона, также князей Владимира и Бориса, не упоминая ни о каком другом монастыре в Ростове. Второй переносит нас совсем в другую эпоху: он не помнит ни Феодора с Иларионом, ни Бориса, а ведет Авраамия “к великому князю Володимеру во град Володимер”, к державе этого владимирского князя приписывает Ростов и знает уже много монастырей в этом городе. Наконец, в основе обоих рассказов очевидна местная народная легенда с ее наивными приемами; легендарный мотив сказывается в борьбе Авраамия не с самими ростовскими язычниками, а с языческим идолом, пред волшебной силой которого изнемогает сначала сам преподобный, и в построении церкви на месте языческой святыни – разбитого идола. Рассказ дает заметить и опоры, за которые держалась легенда в своем развитии: это – чудотворный жезл, которым разбит идол и который хранился при гробе Авраамия до пол. XVI в., церковь Иоанна Богослова, построенная Авраамием на месте, где он встретил этого святого, “иже (церковь) есть и до сего дне”, по замечанию жития, наконец образ Богослова в этой церкви, по которому описана в житии его наружность» [22, с. 30]. В своей знаменитой монографии историк исследует, насколько жития святых содержат и достоверно передают исторические сведения. Такой подход неизбежно требует документального подтверждения предположений, которое оказывается возможным, если речь идет об исторических событиях, имевших широкий резонанс и отра-

женных в других текстах, например, в летописях. Сложнее обстоит дело с легендами и историческими событиями меньшего масштаба, с эпизодами из частной жизни. Как видим, критерием выделения легенды оказывается лишь представление о “наивных приемах”, отличающих этот жанр.

На том же интуитивном принципе основано и выделение исторических событий, подтверждение которым найти в письменных документах не удалось. Этот интуитивный критерий определения источника житийного эпизода остается актуальным и по сей день. Л. А. Дмитриев в своей монографии “Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв.”, написанной явно с оглядкой на В. О. Ключевского, но переводящей разговор о житиях в иное русло – не как об исторических источниках, а как о художественных текстах, – продолжает использовать тот же метод: события, которые не имеют документальных подтверждений и не выглядят правдоподобными, определяются как *легенда*, *народная легенда* (вариант: *монастырская легенда*), *предание*, *легендарное предание*, причем эти термины, по-видимому, используются как синонимы. Вот пример такой атрибуции эпизода из жития св. Варлаама Хутынского: “Мораль этого эпизода христиански-аскетическая, но характер рассказа повествовательный, а не отвлеченно-риторический. Видимо, в основу рассказа легла какая-то монастырская легенда” [23, с. 40]. Легендами называются гипотетически существовавшие тексты, содержащие информацию о чудесных событиях, не имеющие литературного источника. Сам по себе вопрос о бытовании таких легенд не ставится – оно предполагается по умолчанию. Несколько более проработанным методом пользуются западные исследователи. Так, Дж. Соверффи, рассматривая влияние народных легенд на латинскую гимнографию, подвергает тексты детальному филологическому анализу на предмет выявления черт, которые могли бы свидетельствовать о влиянии устных легенд на поэтическое творчество гимнографов. Подходя к текстам гимнов с разными мерками и исследуя не только мотивы, но и словоупотребление, он выделяет вероятные скрытые цитаты, подтверждая свои выводы параллелями из фольклорных верований [17].

Между тем, путь от легенды к житию может быть весьма далек, устный текст часто претерпевает колоссальные изменения в ходе превращения в житие или при использовании его как источника. Такого первичного легендарного текста может и вовсе не быть. Несомненно, при предшествовавшем канонизации святого освидетельствовании

мощей святого и опросе очевидцев чудес фиксировались рассказы об этих чудесах, ложившиеся впоследствии в основу житийных сочинений. Однако правомерно ли определять все подобные рассказы как легенды или предания и относить их к устной культуре, не имея перед глазами собственно текста?

Исследование устной традиции, бытующей в районах особого почитания тех или иных святых, показали, что книжный и устный текст могут соотноситься по совершенно разным моделям. Легенды и жития могут существовать параллельно, совершенно независимо друг от друга. Пример такого взаимодействия (точнее – полного его отсутствия) мы видим в случае со св. Александром Ошевенским. В с. Ошевенск (Каргопольский р-н Архангельской обл.), где основал монастырь и прославился этот святой, а также на прилегающих территориях в радиусе примерно 50 км. активно бытует устная традиция, разрабатывающая подробно одну сюжетную линию: его приход в Ошевенск, поиск и выбор места для основания монастыря, связанные с этим обстоятельства его взаимоотношений с местными жителями и изменение местного ландшафта. Придя первоначально в один конец села протяженностью около 7 км., святой был изгнан местными жителями и проклял их за это: “Живите вы у воды, но без воды!” Потом он ушел и основал монастырь на противоположном конце села, а река, протекавшая через проклятую деревню, ушла под землю. Известны также источники, *открытые* св. Александром по пути в Ошевенск, камни, на которых он оставил свои следы, проходя мимо. Еще один сюжет легенд об Александре Ошевенском – изгнание змей из окрестностей села. Только этот последний сюжет появляется в агиографических сочинениях, хотя не входит в житие святого. Он использован в Похвальном слове Александру Ошевенскому, составленном выговским писателем Даниилом Матвеевым в 1730–1740-е гг., причем автор прямо указывает на то, что он обращается к устному источнику [24, с. 28–29]. В остальном агиографические сочинения об Александре никак не пересекаются с устной традицией и неизвестны ее носителям.

С другой стороны, гораздо более распространены обратные случаи: когда устная традиция полностью опирается на книжную, а житийные эпизоды ложатся в основу легенд. Крайне характерный пример мы наблюдаем с Житием св. Кирилла Челмогорского, которое в биографической части представляет собой почти дословно переписанное житие св. Нила Столобенского; оригинальна лишь часть, которая посвящена посмерт-

ным чудесам. Но легенды повествуют именно о жизни св. Кирилла и, следовательно, пересказывают эпизоды книжного текста, заимствованные из другого письменного источника – здесь мы можем абсолютно однозначно констатировать переход книжного текста в устное бытование.

Зачастую в устной традиции пересказы житий (точнее, отдельных их эпизодов), сосуществуют с собственно фольклорными легендами и составляют единый корпус народных агиографических нарративов.

Адаптация книжного текста к народному сознанию представляет собой “перевод” его на язык традиционной культуры, механизм которого может быть описан примерно так: полученная из “внешнего”, нетрадиционного источника информация становится предметом устной передачи. При этом отсеивается постороннее, не поддающееся объяснению механизмами традиционной культуры; сюжет видоизменяется. Рассказчик пользуется знакомыми и привычными понятиями, по-своему излагая описываемые события. Тем самым – сознательно или нет – он дает и интерпретацию излагаемых фактов, что позволяет говорить о своеобразной “народной герменевтике”. Особенности этого “перевода” ярко отражают специфику народного культа святых. Кроме того, пересказы книжных текстов никогда не зависят от оригиналов в полной мере: они существенно упрощаются, поскольку для фольклорных нарративов не характерны многоэпизодные структуры и развитые сюжеты.

Вероятно, в связи с тем, что пересказываемые таким образом события носят сакральный характер и их значимость ощущается в момент речи, ситуация подвергается не только толкованию, но и эмоциональной оценке. В ходе повествования сокращается пространственная, временная, психологическая и другая дистанция между событиями и моментом пересказывания, события помещаются в современность или близкое время, место, наделяются актуальными мотивировками, что способствует их включению в действующую систему ценностей. Излагаемые таким образом факты не существуют обособленно. Рассказчик пытается объединить их с близкими (по сюжету, персонажам, ситуации) явлениями, устанавливая причинно-следственные и прочие связи событий различного характера. Даже в тех случаях, когда пересказывается конкретный текст, рассказчик включает в повествование известные ему из других источников факты близкого содержания, заполняя тем самым лакуны и проясняя не совсем понятные детали. Все это способствует

превращению индивидуальных текстов в подобие фольклорных, что подтверждается их множественностью, хождением и пересказываемостью.

При пересказывании житий обычно происходит отбор эпизодов – житие целиком никогда не пересказывается. Каждый отдельный пересказ обычно содержит 1–3 эпизода, часто передаваемых в виде кумулятивной цепочки (последнее, впрочем, характерно и для описания чудес святого в житиях), которые находят созвучие в фольклорном сознании [25, с. 333] и отбираются в соответствии с определенными принципами (яркость, соотносимость с формами традиционной жизни, приуроченность к конкретному времени и/или месту и др.). Но и весь круг таких эпизодов значительно уже, чем в житии, и ограничивается обычно тремя–пятью наиболее значимыми, с точки зрения фольклорной традиции (и, вполне возможно, третьестепенными и “проходными” для самого жития), фактами, как правило из прижизненных чудес святого. Часто это чудеса, соотносимые с народными верованиями, не относящимися непосредственно к культу святых (чудесные камни, источники, деревья), становятся сакральными объектами вследствие вмешательства святого. В местах особого почитания того или иного святого (например, в населенном пункте, где он родился, или в окрестностях основанного им монастыря) имеется тенденция возведения любого неординарного явления и даже местной топонимии к его деятельности. Он же принимает на себя функции, традиционно приписываемые другим, широко почитаемым святым (Георгию, Николаю, Пантелеймону). Чудеса святых получают интерпретацию, характерную для народных представлений о магии. Святой часто описывается в терминологии, широко применимой к колдунам и знахарям, что отражает некоторую близость этих понятий в фольклорном сознании. Сходным образом интерпретируются имена святых, названия их праздников, их изображения на иконах.

Большинство таких текстов не рассматривается самими носителями как жанрово оформленные и устойчивые, которые следует воспроизводить в определенном контексте. Они воспроизводятся как спонтанные, хотя, с точки зрения исследователя, таковыми не являются или являются не в полной мере (о градации текстов на шкале “книжность – устность” см. [26; 27, с. 289–297]). Напротив, в агиографических нарративах прослеживаются клишированность и формульность, причем они обязаны своим происхождением не только специфике фольклорного повествования, но и специфике житийной литературы, также в большой мере опирающейся на клише, в том чис-

ле и фольклорные. В своем труде, посвященном агиографическим легендам, И. Делайе различает тех авторов, которые писали жития по горячим следам и/или сами были очевидцами событий, и тех, которые опираются на письменные и устные легенды в большей мере, чем на факты. Соответственно, жития святых, составленные ими, отражают специфику устных легенд о святых [28, с. 49]. Итак, житийная топка подчас хорошо корреспондирует с топикой народной агиографии, дополняя ее и дополняясь ею. Поэтому переход эпизодов из книжных текстов в фольклорные – явление весьма широко представленное. Естественно, происходит отбор таких эпизодов, и здесь уже в качестве критерия выступает матрица, представленная в “классических” фольклорных легендах, на которые поздние нарративы, несомненно, ориентируются. Все это позволяет рассматривать новые народные агиографические нарративы вместе с “классическими” легендами и их модификациями.

Как уже отмечалось, при переходе книжного жития в устную агиографию с ним происходит ряд существенных изменений. Прежде всего, меняется структура сюжета. Для книжного жития принципиален определенный набор сведений о святом (рождение от благочестивых родителей и детство, проведенное в стороне от детских забав, или же наоборот: греховная жизнь и наступивший в ней перелом – обращение; выбор пути служения Церкви и спасения души; подвиги святого и чудеса, сотворенные им при жизни; блаженная кончина; посмертные чудеса от мощей). “В житии он (святой Феодосий Печерский. – *А.М.*) дан крупным планом, как на поясной или лицевой иконе, а все его связи с “многим и разным”, вся “пестрота” жизни-жития образуют как бы рамку из многообразных клейм, в каждом из которых конкретный эпизод жизни, отдельное деяние хранит в себе отблеск света, исходящего от центрального образа, и в свою очередь как бы объясняет, истолковывает эту светоносность лика преподобного Феодосия на конкретном примере” [29, с. 617–618]. Эти слова, сказанные по поводу конкретного жития, можно в известной мере отнести к жанру в целом. Иная картина складывается в народных нарративах о святых: если развивать образ В.Н. Топорова, то можно сказать, что каждый отдельно взятый агиографический нарратив представляет собой иконописное клеймо, рассматриваемое как самостоятельная икона. В основе таких нарративов лежит один эпизод или цепочка из нескольких, которые концентрируются вокруг основного. Практически всегда, за редким исключением, эти эпизоды отража-

ют события из жизни святого, причем из той ее части, когда подвижник уже сформировался как личность и стал на путь служения Богу; детство святого заметно реже привлекает внимание рассказчиков. Преимущественно это происходит в тех случаях, когда нарративы бытуют в месте, где святой родился и вырос. Таким способом нарративы о детстве святого устанавливают причастность места рождения к святости. Посмертные же чудеса вообще обычно лежат вне сферы интересов крестьянской фольклорной агиографии. Это подтверждает наблюдения многих исследователей, утверждавших, что специфика народного почитания святых заключается в том, что они рассматриваются не как люди, заслужившие святость перед Богом, а как наделенные таковой изначально [30, с. 710; 31, с. 45 и др.]. Это же ставит под сомнение утверждение А.С. Лаврова, что поскольку житие Параскевы (Пиринемской. – А.М.) просто отсутствует, а житие Иова крайне лаконично, “народная религиозность была ориентирована не на благочестивую жизнь святого, рассматривавшегося как образец (что планомерно насаждалось <...> во время патриарха Никона), а на его посмертные чудеса” [32, с. 217]. Не следует забывать, что хотя названные жития и возникли, по-видимому, на базе народного почитания, но все же они были составлены книжниками и ориентировались на агиографический канон; что же касается посмертных чудес, описанных в житиях, то они сохраняли актуальность в устной традиции лишь пока были злободневными, то есть помнились очевидцами и активно пересказывались. По прошествии некоторого времени они вытесняются из памяти более поздними чудесами или просто забываются. Вместе с тем повествования о посмертных чудесах составляют тематику многочисленных нарративов “церковных” людей.

Специфика народных агиографических нарративов заключается в том, что они в естественной ситуации рассказываются достаточно редко, поскольку их содержание хорошо известно носителям традиции. В кругу посвященных нет необходимости пересказывать текст, носящий, в целом, информативный характер. “Для многих рассказчиков этиологическое предание (о святых). – А.М.) представляется избыточным по отношению к описаниям ритуала почитания святыни. Это выражается зачастую в том, что слова собирателей: “Что это (святыня X)?” – зачастую воспринимается крестьянами не как вопрос о генезисе объекта, а как интерес к поведенческим модусам, с ним соотносящимся” [33, с. 18]. Необходимость в воспроизведении возникает тогда, когда в кругу посвященных появляется новичок – человек

со стороны или ребенок, которого надо ввести в курс дела. Исключение составляют случаи, когда совершаются обряды у святынь, связанных с тем или иным святым: тут наряду со случаями, когда от святынь получены какие-либо блага (чаще всего исцеления), пересказываемыми как новые чудеса, воспроизводятся и легенды, повествующие о самих святых, с чьим культом связано их почитание. В качестве более авторитетного источника информанты часто прибегают к пересказыванию книжных текстов, которые пользуются крайне высоким авторитетом. В этой связи частотными оказываются отсылки к источникам, предваряющие или заключающие такие нарративы: “Это я в книжке прочтала”; “Это в Писании написано” и т.п. При этом книжный источник обычно не определяется более конкретно. Если же он и называется, то обычно позиционируется как Библия, эксплицитно или имплицитно (“большая старинная книга с застешками”). Авторитет книжного источника столь высок, что к нему могут возводиться и те сюжеты, которые никоим образом не являются книжными. Поэтому отсылка информанта к книге не может быть рассмотрена как неоспоримое и точное указание на источник рассказанной им легенды.

Тем не менее жития святых действительно служат богатым источником для формирования фольклорных агиографических нарративов: из них черпаются события и детали, которые впоследствии подвергнутся переосмыслению и переработке в устной традиции и в соответствии с ее законами. Можно выделить несколько закономерностей, по которым происходит отбор житийных эпизодов, составляющих основу устных нарративов.

1. Нам неизвестны случаи, когда эти нарративы посвящены посмертным чудесам святого. Исключение составляют только те, что произошли в самом недавнем прошлом, очевидцами которых были рассказчики или их старшие современники, то есть чудеса, актуальные в настоящем.

2. В нарративах, посвященных земной жизни святого, говорится преимущественно о совершенных им чудесах. При этом из перечня чудес отбираются те, результат которых зафиксирован в каком-либо материальном объекте. Такая преобразующая деятельность святого может быть направлена на природные объекты или явления (он открывает источники, протаптывает тропы, оставляет следы на камнях, проклинает змей или волков, высушивает водоемы), реже – на пространство человека, культовые и хозяй-

ственные объекты (роет колодцы, строит церкви/монастырь/часовню, обустроивает населенные пункты). Скажем, св. Иоанн Кронштадтский “мечтал Рошу сделать как Суру, а Сура будет как Архангельск”², то есть маленькие населенные пункты сделать большими и известными [1, с. 49]. Святой учит людей разным практическим вещам (“Соломон выдумал прорубать окна, а пока он не выдумал, то люди жили в пустых темных домах” [34, с. 102]), насылает пожары и т.п. Объекты и явления, которым святой оказался причастен, носят следы его деятельности по сей день, они-то и демонстрируются в процессе рассказывания нарративов.

3. Обычно отбираются те эпизоды книжных житий, которые находят параллели в традиционном фольклорном мировосприятии и могут быть соотнесены с ними в глазах носителей традиции. Так, например, исцеления святым больных соотносимы с лечением со стороны знахарей и описываются с использованием той же терминологии; разрушение кельи святого и постигшее разрушителей наказание легко соотносимо с распространенными преданиями и легендами об осквернении святынь и наказании святотатцев; смерть святого может быть описана по модели “правильной” или “неправильной” смерти, как она представляется в традиционной культуре (наиболее показательный пример – св. Артемий Веркольский, убитый молнией).

4. В устные нарративы попадают те эпизоды книжных житий, которые позволяют интерпретировать святого как необыкновенного человека, причем необычность его далеко не всегда связана с чудесами, как, например, в случае с путешествием св. Иоанна Новгородского в Иерусалим на бесе (этот фрагмент жития св. Иоанна стал бытовать как легенда и приводится в сборнике легенд А.Н. Афанасьева [35, № 19]) или с посадкой деревьев вверх корнями, как рассказывается о св. Станиславе Щепановском [36, с. 21–22], а может, как в случае со св. Иринархом Ростовским, характеризовать физические или психические особенности святого: последний принял подвиг ношения вериг, который нередко интерпретируется в фольклорной традиции как признак безумия святого.

5. В нарративах о местных святых особое место занимают те эпизоды, которые подчеркивают его связь с данной местностью, причем существует тенденция к расширению числа объектов, связываемых со святым, и к точной привязке места жительства/деятельности святого к конкретному объекту. Так, например, в с. Кондаково Борисоглебского р-на Ярославской обл. указывают на дом, где якобы родился св. Иринарх Ростовский (в действительности эта деревянная изба построена не ранее конца XIX в., в то время как святой жил в XVII); в Лодзьском воеводстве показывают гору св. Геновефы (Женефьевы), на которой та якобы пребывала [37, с. 44].

6. Из книжных житий выбираются наиболее яркие, необычные эпизоды жизни святого, которые могут наполняться совершенно иным сравнительно с оригиналом смыслом (св. Никита Столпник в самом начале своего подвижничества назначил сам себе испытание: он лег нагим в болото, чтобы его искушали комары; этот эпизод в устной традиции подается как описание смерти святого, умершего от укусов). Так же могут переосмыслиться и имена святых: Кладбище в д. Масельга Каргопольского р-на Архангельской обл. называется *Плакида* по имени святого Евстафия Плакиды (вероятно, там была часовня, посвященная этому святому). В народной интерпретации это название связывается с оплакиванием покойников: *Плакали – Плакида* (КА³, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Лекшмозеро, зап. от А.В. Поповой, 1956 г.р.).

Из изложенных принципов отбора эпизодов видна тенденция устных житий к актуализации событий, приурочиванию их к современным реалиям. Включение одних и невключение других житийных эпизодов в фольклорные нарративы позволяет говорить о наличии некоторых устойчивых критериев в их отборе и, следовательно, создает в перспективе возможность составления указателя устойчивых мотивов народной агиографии. Количество таких мотивов огромно и потенциально пополняемо, но, как нам представляется, ограничено. Однако недостаточная изученность и – главное – описанность материала, неполнота и подчас недоступность полевых материалов требует большой предварительной работы по составлению корпуса соответствующих текстов.

²Иоанн Кронштадтский был канонизирован РПЦ в 1990 г., но почитание его на родине (с. Сура Пинежского р-на Архангельской обл.) имело место и ранее.

³КА – Каргопольский фольклорный архив Лаборатории фольклора РГГУ. Содержит полевые записи из Каргопольского и Няндомского р-нов Архангельской обл.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Фадеева Л.В.* Книга как источник народного жития святого праведного Иоанна Кронштадтского // АППФ. [Вып. 1.] М., 2002.
2. *Мороз А.Б.* Народная агиография Каргополя // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 3. М., 2004.
3. *Шеваренкова Ю.М.* Устное народное житие Серафима Саровского // Традиционная культура. 2005. № 1.
4. *Махонина Е.В.* Жанр жития в устной традиции. Дипломная работа студ. филологического факультета МГУ, М., 2005 (рукопись).
5. *Иванова А.А.* “Устное житие” Артемия Веркольского (по материалам экспедиций в Пинежский район Архангельской области) // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 4. Сыктывкар, 2008.
6. *Тарабукина А.В.* Категория пространства и времени в мировосприятии современных “церковных людей” // Русский фольклор. Вып. XXX. СПб., 1999.
7. *Детелий М.* Света Петка у сивој зони усмене књижевности // Лицеум. Књ. 5. Култ светих на Балкану. Крагујевац, 2001.
8. *Мендельсон Н.М.* К поверьям о св. Касьяне // Этнографическое обозрение. 1897. № 1.
9. *Zowczak M.* Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.
10. *Bystroń J.* Legiendra o św. Piotrze i podkowie // Wisła. T. 9. 1895.
11. *Шеваренкова Ю.М.* Исследования в области русской фольклорной легенды. Нижний Новгород, 2004.
12. *Gennep A., van.* Culte populaire des saints en Savoie // Archives d'ethnologie française. Vol. 3. Paris, 1973.
13. *Маторин Н.* Религия и борьба с нею в Северном крае. Л., 1930.
14. *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.
15. *Арнаутова Ю.Е.* Колдуны и святые. Антропология болезни в средние века. СПб., 2004.
16. *Doble G.H.* Hagiography and Folklore // Folklore. Vol. 54. No. 3. (Sep., 1943).
17. *Szövérfy J.* The Well of the Holy Women: Some St. Columba Traditions in the West of Ireland // The Journal of American Folklore. Vol. 68. No. 268 (Apr.–Jun., 1955).
18. *Baranowski W.* The origin of folk cult of “unofficial” saints and their influence on Polish folklore // Ethnologia Polona. Vol. 5. 1979.
19. *Рыко А.И.* Адаптация “чужого” текста в народном сознании // Вестник молодых ученых. Серия филологические науки. СПб., 2000. № 2.
20. *Кастина М.М.* Феномен смешения различных традиций, возникающий при пересказах информантами библейских сюжетов // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии. СПб., 2006.
21. *Мороз А.Б.* О фольклорности нефольклорного (евангельские события в восприятии современного крестьянина) // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002.
22. *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871.
23. *Дмитриев Л.А.* Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. Л., 1973.
24. *Юхименко Е.М.* Выговские похвальные слова Александру Ошевенскому // Святые и святыни северорусских земель (по материалам VII научной региональной конференции). Каргополь, 2002.
25. *Telfer W.* The Cultus of St. Gregory Thaumaturgus // The Harvard Theological Review, Vol. 29. No. 4 (Oct., 1936).
26. *Толстая С.М.* Устный текст в языке и культуре // Tekst ustny – Texte orale. Struktura i pragmatyka – problemy semantyki – ustność w literaturze. Wrocław, 1989.
27. *Неклюдов С.Ю.* Традиции устной и книжной культуры: соотношение и типология // Славянские этюды. Сборник к юбилею С.М. Толстой. М., 1999.
28. *Delahaye H.* The legends of the saints. New York, 1962.
29. *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век Христианства на Руси. М., 1995.
30. *Gudeman S.* Saints, Symbols and Ceremonies // American Ethnologist. Vol. 3. № 4. (Nov., 1976).
31. *Иванов П., Измирлиева В.* Жив светец в българската фольклорна космология (Опит за (ре)конструкция) // Български фольклор, 2000. Кн. 3.
32. *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России 1700–1740 гг. М., 2000.
33. *Штырков С.А.* Наказание святотатцев: фольклорный мотив и нарративная схема // Европейский университет в Санкт-Петербурге. Труды факультета этнологии. Вып. 1. СПб., 2001.
34. *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край, снаряженной ИРГО. Т. 1. Верования и суеверия. Загадки и пословицы. Колдовство. СПб., 1872.
35. *Афанасьев А.Н.* Народные русские легенды. Лондон, 1859.
36. *Kurek J.* Powiązania legendarnego żywota św. Stanisława ze Szczepanowa z obrzędami odprawianymi w poświęconych mu sanktuariach // Literatura Ludowa. 1989. Rok 33. Nr. 1.
37. *Baranowski W.* Kult świętych nie uznawanych przez władze kościelne w tradycyjnym katolicyzmie ludowym // Euhemer. Przegląd religioznawczy. T. 15. 1971. Nr. 1.