

КНИЖНАЯ ПОЛКА

Л. В. ФАДЕЕВА
(Москва)

Рецензия на: Мороз А. Б. Святые Русского Севера: Народная агиография. — М.: ОГИ, 2009. — 528 с. — (Нация и культура / Фольклор: Новые исследования).

Вынесенное на обложку книги название «Святые Русского Севера» настраивает на чтение в духе исторических разысканий В. О. Ключевского («Древнерусские жития святых как исторический источник». Москва, 1871) и Г. П. Федотова («Святые Древней Руси». Париж, 1931). Однако читатели должны быть готовы к тому, что круг проблем, которые они откроют для себя в монографии московского этнолога, много лет посвятившего полевым исследованиям Русского Севера, принципиально иного свойства, нежели в работах его знаменитых предшественников. А. Б. Мороз сосредоточил свое внимание на интерпретации и анализе фольклорного понимания святости и почитания святых, на выявлении способов и механизмов их восприятия в традиционной культуре, о чем поспешил предупредить читателя в кратком введении (с. 7). Отсюда и избранный им подзаголовок «Народная агиография», который, будучи спрятан издателями внутри книги, пусть даже и на ее титульной странице, возможно, не сразу бросится в глаза. А жаль, ведь в нем вся суть.

Для кого-то монография А. Б. Мороза станет первым опытом приобщения к теме народной религиозности и культов местных святых. Правда, полагаю, что такие «новички» окажутся в меньшинстве, ведь эта тема давно находится на острие научных дискуссий. Большинство же обратится к исследованию севернорусской народной агиографии, поскольку знает автора как человека уже зарекомендовавшего себя в изучении заявленной темы,

слышало его выступления на конференциях и семинарах, читало его статьи в научных сборниках и периодических изданиях. Эта книга не может и не должна остаться незамеченной именно потому, что она является результатом длительной работы ученого, в ней поднято много волнующих коллег-фольклористов вопросов, а потому каждый обязательно найдет что-то интересное лично для себя.

Пространство книги организовано так, что читатель сразу оказывается в курсе всех существующих точек зрения на проблему. Особенно важна в этом плане первая часть исследования. Собственный взгляд автора на то, как воплощается в слове культ святого, почитаемого в той или иной местности, соотнесен с наблюдениями коллег. А. Б. Мороз словно подводит итог, обобщая то, что сделано в этом направлении за последнее десятилетие не только им самим и его учениками, но и наукой вообще. Существенно, что ученому удается многие «витающие в воздухе», но все же «недоконченные» идеи довести до логической завершенности, рассмотреть всесторонне, благодаря чему становится ясен реальный потенциал суждений, до сей поры оставшихся лишь красивыми фразами. Так произошло с терминами *народная агиография* и *народное житие*, которыми все, в том числе и автор этой рецензии, с удовольствием пользовались. Однако только А. Б. Мороз задался целью теоретически обосновать эти понятия, определить их научный — именно научный, герменевтический статус, поскольку «народное житие — это конструкт, применяемый исследователями для удобства обозначения разрозненного материала, связанного одной тематикой и общей сферой употребления» (с. 13—14). Исходя из этого, А. Б. Мороз характеризует народное житие как «корпус прозаических фольклорных текстов, содержащих сведения о святых, их житии, чудесах, а также

об обрядах, которые отражают почитание святых и мотивируют это почитание через апелляцию к образу самого святого» (с. 14). Причем для него существенна принципиальная несводимость этих текстов к какой-то строго определенной жанровой схеме (вот почему и термин *легенда* здесь тоже во многом оказывается условным). Речь идет о самых разных по содержанию и функциям прозаических повествованиях, которые ассоциативно связаны с культом того или иного святого. Это своего рода *гипертекст*, «который формируется с опорой сразу на две традиции — книжную и фольклорную» (с. 16).

Отсутствие четких формальных признаков у подобных речевых произведений всегда смущает исследователей, не случайно они обычно стараются все-таки «подогнать» материал, который находится в их руках, под существующие критерии описания несказочной прозы. Однако А. Б. Мороз видит свою задачу в другом. Его в большей степени интересует статус устных житийных повествований, та роль, которую они играют в культурной традиции и которой во многом определяется характер информации, неизменно воспроизводимой в народных рассказах о местных святых.

Так, размышляя о народных агиографических повествованиях с точки зрения проявленности в них категорий времени и пространства (с. 84—103), автор подводит читателя к мысли о том, что историческое и религиозное мышление народа находятся в неразрывной связи. Более того, культы местных святых имеют непосредственное отношение к восприятию истории как процесса, в котором живет локальное сообщество. По мысли исследователя, «именно с момента иерофании, которая, в свою очередь, является следствием контакта святого с местными жителями, начинается то течение времени, которое остается актуальным и по сей день, — *историческое время*» (с. 90). Событие, раскрывающее сакральный статус пришедшего к людям святого (святых), «открывает новое время — время, текущее по новым законам, данным святыми и, следовательно, непреложным» (с. 91).

Интересно, что рассуждения А. Б. Мороза о народном понимании истории лежат в русле размышлений о философии истории Б. Л. Пастернака. В его романе «Доктор Живаго» герои также утверждают,

что история «в нынешнем понимании ... основана Христом, что Евангелие есть ее обоснование» (Пастернак 2000, 22]. Правда, мысль поэта, естественно, устремлена к иным высотам: он рассматривает время и память, то есть *осмысленное бытие в истории*, как способ преодоления смерти, и направляет свою мысль не столько даже в этическое, сколько в эстетическое русло (*бытие как творчество, создание*). Однако сама возможность соотнести богоявление как начальную точку христианской истории мира и явление святого как начальную точку христианской истории места представляется весьма плодотворной.

А. Б. Мороз исходит из того, что народная религиозность всегда ищет материального воплощения. Она спешит запечатлеть себя в обрядовых формах, которые нередко «ориентированы на воспроизведение действий святого в момент иерофании» (с. 91). Следовательно, *бытие* здесь разворачивается как *повторение, воссоздание*. Время и память местного сообщества осуществляют себя главным образом в регламентации бытового и праздничного поведения, в выполнении предписаний и запретов, в традициях праздничных паломничеств и крестных ходов. Об этом больше всего и рассказывают в связи с культом того или иного местнотимого святого, ссылаясь на личный опыт приобщения к его памяти, а потому устные житийные повествования могут быть рассмотрены как комментарии к обрядовой практике. Причем, по удачному замечанию автора, обрядовые и нарративные тексты осуществляют свою связь с историческим прошлым принципиально по-разному: «если нарративы сами по себе поддерживают временную дистанцию, отделяющую время действия от времени повествования, то обрядовая практика наоборот — соединяет прецедентное событие и современное его воспроизведение» (с. 91).

Параллели, которые А. Б. Мороз находит своему материалу в других традициях, в том числе и в исследованиях народных культов католического мира, позволяют оценить многообразие форм приобщения к сакральному. Таковы ежегодно устраиваемые инсценировки легенды о явлении статуи Богородицы пастуху, описанные М. Альбер-Лоркой, изучавшей богородичные культы в Каталонии. В восприятии местных жителей обряд приравнивается к реальному событию обретения святых. Важно, чтобы все поколения почувствова-

ли себя сопричастными чуду, ощутили его как событие актуальное и зримое (с. 94). В этой связи нельзя не сослаться на опыт мистерии как особой обрядово-театральной формы проживания сакрального в средневековой европейской традиции¹.

Размышления о современном состоянии и динамике народноагиографических текстов, которым по преимуществу и посвящена книга (особенно во второй ее части, где речь идет о живом материале, записанном автором и его учениками в ходе полевых исследований севернорусской традиции), предваряются наблюдениями над характером народного почитания святых и способами представления образа святого в агиографических нарративах. Нельзя не согласиться с А. Б. Морозом, что «круг святых, выступающих персонажами легенд и других агиографических нарративов, крайне невелик. Это в основном несколько подвижников, всенародно почитаемых (св. Николай, св. Георгий, свв. Петр и Павел, св. Илья-пророк, св. Параскева-Пятница, св. Иоанн Предтеча и др.), а также особо почитаемые местные святые» (с. 61). Причем именно последним в локальном репертуаре уделено главное внимание, поскольку для носителей традиции очень важно, что это *свои* святые, их «святость нашла на данной территории особое выражение», они «отметили место своей деятельностью, выделили ее из остальных» (с. 26).

В обыденном восприятии святые предстают как посредники между миром людей и потусторонним миром. Через них, то есть через соприкосновение с освященными их присутствием местами: источниками, камнями, деревьями, тропами и др., — осуществляется обрядовая коммуникация. Однако, анализируя роль святых в жизни местного сообщества, автор показывает, насколько неоднозначны в народной культуре оценки их вмешательства в пространство повседневности. Оппозиция *свой/чужой*, через которую дана характеристика статуса святых покровителей, теряет свою определенность, будучи соотнесена с оппозициями *человеческий/нечеловеческий*, *позитивный/нега-*

¹ На немецком материале он проанализирован В. Ф. Колязиным как специфическая форма народного религиозного театра, шагнувшая в некоторых городах Германии из средневековья в современность (см., например, статью ([Колязин 2009]).

тивный, *чистый/нечистый*, *неопасный/опасный*, *нестрашный/страшный*, *полезный/вредный* (с. 27—38). Двойственность образа святого, по мнению исследователя, связана с оценкой всего потустороннего как неведомого человеку, а следовательно потенциально опасного для него. Отсюда и возможность функционального соотнесения святого с колдунами, покойниками (особенно заложенными), мифологическими персонажами, наглядно продемонстрированная на примере конкретных житийных сюжетов. Святые могут вести себя как созидательно, покровительственно, так и разрушительно, «карательно» по отношению к местному сообществу. Этим объясняется стремление людей приблизить святого к себе, сделать его *своим*. Различные способы «усвоения» святого, а также мотивировки, традиционно используемые в процессе его адаптации к социуму, специально рассмотрены автором (с. 39—42).

Обращаясь к вопросу о сюжетообразовании и текстопорождении народных агиографических нарративов, А. Б. Мороз немало внимания уделяет проблеме реального/мнимого книжного первоисточника, а также роли и статусу книги в традиционной крестьянской культуре. Эта тема и ранее увлекала его [Мороз 2006]. Однако в настоящем исследовании значительно более важна оценка самобытности устного житийного рассказа, который, даже будучи пересказом книжного текста, демонстрирует нечто качественно иное, возникшее в результате «своеобразного перевода» — подбора «понятных эквивалентов для обозначения чуждых понятий и явлений» (с. 55). В этой связи автором рассматриваются излюбленные сюжеты и мотивы устных житийных повествований: изведение источника, странствие, кара за грех². Все они обнаруживают себя и в книжных житиях, однако устная традиция нередко разработывает эти сюжеты по отношению к тому или иному святому совершенно независимо от книжной первоосновы его жития.

Особенный интерес вызывают наблюдения А. Б. Мороза за *народной квазиагиографией* — рассказами, возникшими вследствие языковой интерпретации имени святого и соотнесения этого имени с

² О взаимосвязи двух последних мотивов в несколько ином, чем у автора этой книги, плане см.: [Фадеева 2009].

определенными датами народного календаря (с. 61—72). И хотя в случае с местными святыми эта сюжетная логика сбавляется не так уж часто (пространственная мотивация, то есть восприятие святого как *genius loci*, на мой взгляд, все-таки более убедительна), сам факт попадания такого рода текстов в поле зрения исследователя народной агиографии весьма существен. Он показывает, как в народной культуре оказываются задействованы разные ассоциативные ряды, внутри которых и реализуется многообразие возможностей развертывания и истолкования отдельных эпизодов житийных текстов. Так, календарь с его ритмами природных циклов устанавливает взаимосвязи между праздниками в честь святых, в дальнейшем перенося эти отношения на самих святых и сферы их патроната. Святые превращаются еще и в своеобразных *genius temporis*, от которых зависит хозяйственное благополучие человека. Не могу не сослаться здесь на весьма выразительный пример такого рода восприятия святых — текст из каргопольского архива, приведенный автором:

Вот получился неудачный год. И Исус Христос пошёл выяснять причину, почему неудачный год. И пришёл он... вот не соврать, какой праздник был у нас зимой... вот: «Почему, Никола, на Николу у тебя нет травы? Он grit: «Дак Егорий воды-то не дал!» Он к Егорию: «Ты, Егорий, почему не дал воды?» — «Дак Евдокия-то что не поплющила?» Евдокия-то Плющиха когда бывает, в апреле? Нет, в марте, четырнадцатого марта, первое марта по старому. Он к ней: «Ты что не поплющила?» — «А Федот-от что не покапал?» Ну, он к тому. Дак вот тут или Федот впереди, или Плющиха впереди. Он тоже рядом. Да, Федот должен покапать, Федот Капельник, а Плющиха — плющить. Вот. Он к тому: «Ты что, Федот, не покапал?» А он и говорит: «Дак Трифон-то что... Колотило, что токи-то не колотил на лесу?» Тюки на лесу, это йней на лесу, на Трифон, на колотилу, сбивается весь. И как будто бьют, колотят — называют. Дак вот, девочки, не знаю, когда этот Трифон. Ну он, наверно, где-то да, где-то вот, февральские-то лазури ведь в конце бывают февраля, так вот, наверно, в этот период этот Трифон. Дак что, grit, Трифон Колотило току на лесу не околотил? Ну вот что, оказался Трифон, он к Трифону: «Ты

что, Трифон?» — «А я к празднику ушёл, да вина выпил, да и забыл, шо надо колотить». Вот потому и весь год прахом (с. 67).

Очевидно, что взгляд на святого, а точнее на отдельные эпизоды его жития, с точки зрения календаря редко оформляется в развернутое повествование. Чаще это паремии, содержащие хозяйственные запреты и предписания. В процитированном тексте календарная логика сцепления примет определяет комический характер сюжета: святые держат ответ за невыполненную работу. В случае же с местными святыми календарная приуроченность скорее может рассматриваться как дополнительный комментарий к малопонятным или подзабытым фрагментам книжного жития. Так, автору книги удалось обнаружить ряд выразительных примеров, связанных с почитанием Никиты Столпника. В них эпитет *Столпник* соотносится с приметой о появлении *комариных столбов* в день памяти святого, которого *зайшли комары* (с. 287—298).

Размышляя о том, как в устном повествовании раскрывается образ святого, автор коснулся вопроса о наиболее типичном наборе характеристик, который может быть выявлен в ходе рассмотрения большого корпуса народных агиографических текстов. Такая постановка вопроса напрашивалась сама собой, если иметь в виду схему описания мифологических персонажей Л. Н. Виноградовой и С. М. Толстой и другие подобные опыты (с. 104). Однако А. Б. Мороз исходит из того, что «невозможно говорить об отдельных образах народной агиографии, придерживаясь заранее заданной схемы» (с. 137). Свою позицию он объясняет неоднородностью материала, обусловленной «широким кругом источников, к которым они восходят, и вторичностью многих из них по отношению к книжным житиям, которые ... в большей степени основываются на реальных биографических фактах и отражают творческую манеру, методы, интенции и информированность конкретного агиографа» (с. 104). И все же исследователь не отказывается от попытки выявить отдельные тенденции в описании внешнего облика, физического и социального статуса святого, его наиболее типичных действий, речевого поведения и жестикологии, набора важнейших функций, а также основных приемов интерпретации его имени, соотношения с другими

святыми и обрядовых форм почитания (с. 105—138).

С точки зрения композиции книги оказалось весьма удачным сочетание двух взглядов на характеристику святых как персонажей устных житийных повествований. Если первая, теоретическая, часть завершалась обобщенным описанием наиболее выразительных черт самых разных святых по сконструированной исследователем инвариантной схеме, то вторая часть в целом позволяла судить о том, как эти черты могут проявить себя внутри конкретного житийного цикла — комплекса текстов, связанных с тем или иным местным святым. А. Б. Мороз посвятил отдельные ее главы пяти преподобным — Александру Ошевенскому; Кириллу Челмогорскому, каргопольскому чудотворцу; Нилу Столобенскому, новгородскому чудотворцу; Никите Столпнику, переславскому чудотворцу, и Иринарху, затворнику ростовскому.

Автор четко определил конечную цель этих пяти главок-монографий: проследить различные пути формирования фольклорной агиографической традиции и способы ее взаимодействия с традицией книжной — от «полной независимости одной от другой и даже игнорирования фольклором книжной версии» (легенды об Александре Ошевенском) до «прямой, полной и непосредственной зависимости фольклорных легенд от книжных сочинений» (рассказы о Кирилле Челмогорском и Ниле Столобенском). Всего же на своем материале исследователь выявил четыре таких пути (с. 141).

Безусловная ценность этой части книги, особенно тех ее фрагментов, где проводится весьма обстоятельный сопоставительный анализ различных вариантов житий, состоит в том, что А. Б. Морозу удается уловить разные точки зрения на святого и его почитание. Это и уходящий в глубину веков взгляд автора или переписчика книжного жития, и актуальные для нынешних поколений местных крестьян устные свидетельства, и проповедь кого-либо из братии возрожденного монастыря, и публикации местных журналистов. Даже сосредоточение на современном срезе традиции не упрощало задачи. Напротив, исследователю приходилось внимательно вслушиваться в многоголосный хор мнений, основанных на разных источниках и преследующих разные цели, чтобы в конечном итоге услышать наибо-

лее важный для этнолога голос — голос местного этнического сообщества.

Особую ценность книге придает то, что высказанные в ней суждения рождаются как следствие непосредственного наблюдения за живой традицией. Чего стоит в этом плане хотя бы выразительный эпизод, описанный А. Б. Морозом в связи с его работой на Челмогоре. Когда жители с. Труфанова чуть ли не хором окликают собирателя, который намеревается пройти по традиционно считающемуся гиблым месту, и требуют от него вернуться (с. 229—230, примеч. 19), мы получаем возможность наблюдать картину вполне актуальных для нашего времени верований. Нельзя не признать, что такими эпизодами судьба награждает только очень увлеченных собирателей.

Завершает книгу обширное приложение, в которое включены фрагменты интервью с записями устных рассказов о святом Александре Ошевенском, Кирилле Челмогорском, Ниле Столобенском, Никите Столпнике и Иринархе Затворнике. Для кого-то эта подборка материалов — лишь интересное дополнение к прочитанному исследованию. Однако для любого фольклориста именно здесь и сосредоточено главное — та исходная точка, из которой и направлялась мысль автора. Взглянув на эти записи, даже неискушенный читатель составит вполне определенное мнение о том, что представляет собой устная религиозная проза в современных записях и каким образом складывается в речевом общении та пестрая мозаика произведений словесности, которую исследователи так выразительно назвали народной агиографией.

Литература

Колязин 2009 — *Колязин В. Ф.* Мистерея как религиозное действо, зрелище и праздник // Эстетико-культурологические смыслы праздника. М., 2009. С. 305—326.

Мороз 2006 — *Мороз А. Б.* К семантике слова «книга» в народной культуре: Книга как сакральный предмет // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии. СПб., 2006. С. 267—276. (*Studia Ethnologica*, вып. 3).

Пастернак 2000 — *Пастернак Б. Л.* Док-тор Живаго: Роман. М., 2000.

Фадеева 2009 — *Фадеева Л. В.* Видение и ведение в русской народной легенде // Теория художественной культуры. Вып. 12. М., 2009. С. 182—212.