

**А.А. Иванова**  
**кандидат филологических наук**  
**(г. Москва)**

## **УСТНОЕ ЖИТИЕ СВ. АРТЕМИЯ ПРАВЕДНОГО: К ПРОБЛЕМЕ ФОЛЬКЛОРНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЦЕРКОВНЫХ ИСТОЧНИКОВ**

Одно из приоритетных направлений фольклористики конца XX в. – изучение религиозной прозы, повествующей о почитании святых угодников в местах их подвижничества [Пигин 1998; Шеваренкова 1998 I; 1998 II; 2001; 2003 I; 2003 II; 2004; 2005; Мороз 1999, 2003, 2009; Иникова 2001; Фадеева 2002 I; 2002 II; 2004; Иванова 2004, 2008 и др.]. Современными исследователями совокупность фольклорных текстов, посвященных их биографиям, анализируется как гипертекстовая система, отличающаяся тематическим и контекстуальным единством [Дианова 2002]. Для ее обозначения используются термины «устное житие» и «народное житие», указывающие на ряд существенных признаков, отличающих фольклорную агиографию от книжной: устную форму хранения, воспроизведения и ретрансляции текстов и не официальную (т.е. не каноническую) интерпретацию ими прижизненной и посмертной судьбы подвижников.

Сказанное означает, что в формировании подобных систем одновременно участвуют два культурных контекста – церковный и фольклорный. К первому должны быть отнесены не только книжные источники (жития, акафисты, минеи, др.), воспринятые непосредственно при чтении с листа или опосредованно во время богослужения, но и иконописные изображения, поскольку в создании образа святого главной опорой для иконописца был текст жития. Не случайно иконографический канон во многом следует канону житийному: клейма икон повторяют основные эпизоды изложенного в книге жизнеописания подвижника, фактически дублируя обязательные для такого текста мотивы.

На роль разнообразных церковных источников в формировании устных рассказов указывают и сами информанты: *«Пишут – исцелял. Человек просит здоровья. Это пишется в книжках божественных»* (д. Веркола, А.И. Минина, 1927 г.р.; ЛАИ 1998, т. 3, № 129); *«Вот здесь, в Верколе, чтобы от кого-нибудь я так не слышала. Прочитала. Из литературы уже»* (д. Веркола, А.Ф. Абрамова, 1961 г.р.; ЛАИ 1998, т. 1, № 145); *«Книжка есть “Описание Артемия Веркольского”»* (д. Веркола, Г.В. Белоусов, 1928 г.р.; ЛАК 1998, т. 1, № 88); *«Есть ведь книги <...> Слышала. Читывала. Книжки читывала»* (д. Березник, А.К., другие данные утрачены; ЛАИ 2002, т. 3, № 241); *«Это книжечка была»* (д. Шотогорка, А.К. Малыгина, 1924 г.р.; ЛАИ 2002, т. 3, № 226); *«Это есть такие карточки про Артемия Веркольского»* (д. Летопада, А.И. Богданов, 1939 г.р.; ЛАИ 1998, т. 1, № 122); *«Иконка была его еще»* (с. Сура, П.А. Новикова, 1914 г.р.; ЛАИ 2002, т. 1, № 331); *«Боронил полё, и гроза поднялась, и его в поле убило. Такие картинки были»* (д. Слуда, М.Е. Варзумова, 1923 г.р.; ЛАИ 2000, т. 1, № 267).

Вышесказанное позволяет анализировать устное житие с позиции теории межкультурной коммуникации, т.е. рассматривать его как результат взаимодействия двух точек зрения, а соответственно и двух возможных векторов интерпретаций одного и того же персонажа и событий с ним связанных.

### Таксономическая шкала соотношений

церковный ←-----→ фольклорный  
(официальный, (неофициальный,  
канонический неканонический  
источник ) источник)

В зависимости от конкретной ситуации исполнения, от коммуникативной установки говорящего, от степени его воцерковленности и других факторов порождаемый текст может занять на этой шкале разную позицию. Если когнитивная база информанта (а под ней разумеется система знаний и представлений о мироустройстве) максимально пересекается с церковным канонам, то стратегия текстопорождения нацелена на адекватное цитирование книжного и иконографического источника (как его глубинных – понятийных – структур, так и поверхностных – вплоть до озвучивания его стилизованных клише).

В ситуации, когда информант не владеет системой церковных норм и ценностей или сознательно исповедует другие, обращение к книжным источникам неизбежно сопровождается сбоем в их передаче, интерпретации и функциональности. В этом случае происходит переориентация исполнителя на фольклорные текстопорождающие модели.

Сравним с этих позиций книжное и устное житие св. Артемия Праведного, опираясь на результаты наших многолетних обследований Пинежского р-на Архангельской обл.

Как показал опрос пинежан, к наиболее вероятным книжным источникам современного устного жития относятся следующие:

= вариант жития, который был составлен для сборника Дмитрия Ростовского в 1904 г. (репринтное переиздание – [Дмитрий Ростовский 1999]);

= список жития, представленный в Минее и предназначенный для чтения на службе [Минея 1986];

= поздние переложения жития XVII в., выполненные архимандритом Никодимом [Архангельский патерик 1901] и прот. Артемией Владимировым [Житие 1999].

Все они составлены по единому жанровому трафарету, включающему в качестве обязательных следующие эпизоды биографии святого:

*рождение от благочестивых родителей,  
детство, проходящее в стороне от обычных детских забав,  
становлению на путь служения Церкви  
подвиги и деяния во имя Церкви,  
блаженная кончина,  
посмертные чудотворения.*

Созданные в соответствии с канонами Православной Церкви и призванные обнаружить в своем герое прецедентный образец для подражания и прославления, упомянутые книжные жития различаются лишь числом чудотворений и детальностью их описания: самое полное то, что было составлено для сборника Дмитрия Ростовского.

#### **Указатель мотивов книжного жития св. Артемия**

А – *рождение от благочестивых родителей*

Б – *кротость и богобоязненность отрока в детстве*

В – *помощь родителям в хозяйстве*

Г – *работа с отцом в поле*

Д – гроза  
 Е – смерть Артемия от удара грома  
 Ж – запрет односельчан на похороны Артемия  
 З – положение мощей Артемия в лесу  
 И – свет над местом, где лежат мощи отрока  
 К – нахождение мощей  
 Л – перенесение мощей в деревенскую церковь  
 М – исцеление от лихорадки Веркольского селянина Калинника  
 Н – исцеление болящего Павла  
 О – исцеление расслабленного младенца  
 П – исцеление больных глазами крестьян  
 Р – написание священниками образов св. Артемия  
 С – исцеление в Великом Устюге от иконы Артемия Веркольского  
 Т – освидетельствование мощей, канонизация  
 У – исцеление болезни глаз Иллариона Артемьева из Холмогор  
 Ф – исцеление Патрикия от грыжи и слепоты  
 Х – исцеление сына воеводы Афанасия Пашкова  
 Ц – строительство храма на месте обретения мощей святого  
 Ч – спасение Симеона Казаринова от потопления  
 Ш – составление службы чудотворцу  
 Щ – строительство монастыря на месте нахождения мощей, перенесение туда мощей.

Общими для четырех книжных версий жития являются мотивы А, Б, Г, Д, Е, Ж, З, И, Л, М, Х, Ц, Х (рождения и благочестивого детства отрока, преставления и обретения его мощей по Божьему промыслу, исцеления сына воеводы Пашкова и последовавшем за этим основании монастыря). Устойчивый интерес к перечисленным мотивам связан с тем, что именно на их основе выстраивается официальная церковная интерпретация смерти отрока, различающаяся с народным представлением о его кончине: *«Они воспитали сына своего в страхе Божиим и благочестии христианском. С пяти лет уже он начал чуждаться свойственных детям привычек, не любил детских игр, был тих, кроток, богобоязлив, послушен к родителям, прилежно помогал своему отцу в его крестьянских работах, сколько мог по своему возрасту. Однажды, будучи 12 лет, он работал с отцом своим в поле, боронил землю. Неожиданно надвинулась грозная туча, стало темно как ночью, поднялась буря с ливнем, над головой испуганного Артемия разразился страшный удар грома – и блаженный отрок пал мертвый<sup>3</sup>. Так милосердный и премудрый Господь Бог благоволил воспринять в Свои небесные обители душу праведного раба Своего»* [Дмитрий Ростовский 1999].

В отличие от книжных версий устное житие не содержит мотивов непорочного детства и благочестивых родителей. Ключевыми, опорными мотивами для народного жития становятся работа отрока в поле, смерть от удара грома и/или молнии и последующее погребение. Именно эти события обыкновенно изображаются и на иконах, что вряд ли можно считать случайным совпадением (см. рис. 1, 2).

Лишившись семантической опоры церковного текстового источника, устное житие находит его в фольклорной традиции, а именно в комплексе народных представлений о нечистых покойниках, умерших до срока не своей смертью, и в устных нарративах о Божьем наказании человека за работу в праздник: *«Боронил да его убило громом. Иконка была его еще. Наверно, в праздник работал»* (с. Сура, П.А. Новикова, 1914 г.р., уроженки д. Пимбера; ЛАИ 2002, т. 1, № 331); *«Мачеха проводила его в воскресенье и дала шаньгу. Послала боронить»* (д. Явзора, П.Д. Дурынина, 1915 г.р., мест.; АКФ 1995, т. 2, № 149); *«Его тело не разрешили предавать земле, потому что*

*считалось, что он умер как не своей смертью»* (д. Веркола, А.Ф. Абрамова, 1961 г.р., мест., грам.; ЛАИ 1998, т.1, № 143-145); *«Тогда на общественное кладбище не пускали хоронить таких. Решили его свести в лес и повалили под вершину дерева»* (д. Шардомень, С.И. Пономарев, 1886 г.р., мест.; АКФ 1971, т. 20, № 1); *«Здесь староверский край. И староверов раньше неглубоко хоронили: вроде как срубик»* (д. Ежемьень, Е.И. Вороницына, 1928 г.р.; АКФ 1998, т. 1, № 247).

Смена «интерпретационных опор» с неизбежностью порождает в повествовании семантический сбой – фигура Артемия Веркольского, образно говоря, раздваивается и в рамках одного текста обретает прямо противоположные статусы – праведника и греховодника: *«Как безгрешная душа инок был, да убита богом-молнией. Если молния убьет или повесится человек, раньше не зарывали в землю. Склѣп [сруб. – А.И.] сделали. Свеча раз загорелась на его могилке, так и святым он сделался»* (д. Веркола, Г.В. Белоусов, 1928 г.р., мест.; ЛАК 1998, т. 1, № 88).

Чтобы снять это противоречие, некоторые рассказчики трансформируют начальные мотивы книжных версий жития: так в ряде вариантов вместо благочестивых родителей появляется злая мачеха, выгоняющая мальчика боронить в грозу. В этом случае контекстом формирования оригинальной версии устного жития выступает не мифологическая, а сказочная проза, конкретно – сюжеты о невинногонимых детях, в прошлом очень популярные в пинежском репертуаре.

Итак, по составу мотивов устное житие значительно уступает книжному. Другая его особенность состоит в том, что известные по книжным и иконографическим источникам мотивы чудотворений от мощей и иконописного лика (замечу, что из 26 мотивов им посвящено 9), в устных нарративах практически не представлены. Эту лакуну в народном житии заполнили рассказы о ношении обетов в места, связанные с фигурой святого [Калуцков и др. 1998; Иванова, Калуцков, Фадеева 2003; Иванова, Калуцков 2004, др.]: *«Артемий Праведный на Ежемени жил. Родители в Ежемени были. Он был смала такой: родителями воспитывался, Бога признавал все тут. И молонья его убила. За что вот? Наборонил да убило. Вот и все. Убило его в июле, верно, али в июне. <...> Потом 5 августа его увидели: на могилы-то свет горит. Вот ему и стали праздновать 5 августа. Вот тогда его мощи перенесли, вот эту-то гробницу, гробницу перенесли, Гробницу сделали. Это все тут в церковь перенесли. Было такое как гробница-то. Все это железо цинково или как ли. Все покрашено. Вот это ему, Артемию Праведному, и молились ходили: у кого глаза болят, а тут глаза покупали и вешали тут ему. У кого нога болит, тоже ногу покупали. Тут все в церкви продавалось, каждый предмет. И вот я смала еще запомнила: бабушка Акулина мне тоже сказывала. С Выи деревни обветились. Была девка, не видела глазами. Не знаю, скольких годов она была. Молода девка. Вот они обветились с матерью все сходить к Артемию Праведному, чтобы девка увидела глазами. Помолиться Артемию Праведному. Вот они эти глаза купили и повесили и молились. И они тут у нас бабушки-то все народ сиротина, и таки, кто пойдет, все ноцевали. Они тоже ноцевать остались. И вот в Верколу пошли помолиться с этой. А обратно-то идѣ – девка глазами виде. Как открылись глаза. И глазами увидела. Приворотили и вот все это поминали, что нарочно приходили порато далеко. И она увидела – с глазами идет. Из монастыря Артемий Праведный вылечил»* (д. Веркола, Т.И. Подрезова, 1907 г.р.; ЛАИ 1998, т. 1, № 172).

Подобные перенесения сакральных событий в современность, в «свое», знакомое, пространство А.Б. Мороз считает типичным механизмом адаптации книжных сюжетов в устную традицию [Мороз 2002]. Этот процесс довольно часто сопровождается сменой речевого и жанрового регистров текста: с фабулатного на меморатный, с нарративного на паремийный. С особой очевидностью это становится

при анализе материала в пространственном (ареальном) аспекте его бытования.

Статистический анализ материала показывает, что наибольшее число текстов, посвященных святому, записано в самой Верколе, рядом с которой располагается Артемиево-Веркольский монастырь. По мере удаления от него частотность фиксации устных рассказов о праведном отроке заметно снижается, нарративная форма уступает паремийной, ср.: *«Ведь родители, как говорят, именно веркольские Артемия-то Праведного. Это связано с Артемием Веркольским, с его мощами, вот как я слышала. Но и то я больше слышала, может быть, от батюшек, но не от местных жителей. Просто, что мальчик вместе с отцом в летний день пахали землю за рекой Пинегой, где сейчас поля на Ежемени. И вот было буквально ясное небо, чистое. Налетел ветер, и гром ударил. И мальчик-то скончался даже не от удара молнии, а от грома. Его тело не разрешили предавать земле, потому что считалось, что он умер как не своей смертью. А потом это дело уже было обнаружено. Один из клириков обнаружил это необычайное свечение в лесу и необычайно красивое пение. И когда созвал братьев, и расчистили они это место (прошло 33 года), оказалось, что тело мальчика было нетленным. Небольшой срубик сделал ему отец. И потом о нем как-то и забыли. А по истечению 33 лет, когда уже обнаружили, мощи сначала были перенесены сюда, в Верколу, в церковь Никольскую (она стояла, где памятник сейчас стоит Отечественной войны). А потом уже в монастыре, в монастырь были перенесены мощи. [А не рассказывали о чудесах, связанных с мощами?] Вот здесь, в Верколе, чтобы от кого-нибудь я так не слышала. Прочитала. Из литературы уже. Даже те, которые не видели, их сюда привозили, и они прозревали. Те, кто не могли ходить, тоже находили излечение»* (д. Веркола, А.А. Абрамова, 1961 г.р.; ЛАИ 1998, т.1, №№ 143–145); *«В Верколе монастырь был. Там мощи Артемия Праведного. Артемий Праведный боронил, и его молнией убило на том месте. И на том месте поставлена часовня. Туда по обету ходили. Я-то обета не давала, с девушками за компанию ходила. В великий пост ходили»* (д. Ваймуша, А.А. Рудакова, 1898 г.р.; АКФ 1970, т. 3, № 12).

Уже в соседнем с Верколой селенческом кусте вниз по Пинеге были сделаны единичные записи таких текстов, да и то не в каждой деревне. Чуть более многочисленными оказались записи из верховий Пинеги, с Суры и соседних с ней деревень. Этот факт можно объяснить тем, что о. Иоанн Кронштадтский, родившийся в Суре и неоднократно приезжавший в нее из Кронштадта, всячески способствовал поддержанию традиции народного почитания св. Артемия (он, в частности, составил Праведному Артемию акафист и пожертвовал средства на строительство монастырского Успенского собора).

Подводя итог сказанному, отмечу, что теория межкультурной коммуникации в приложении к сфере фольклорной религиозной прозы позволяет не только отслеживать механизмы адаптации церковных источников в устную культуру, но выявлять таксономические уровни их проявления и разные типы сценарных схем протекания этого процесса.

### Условные сокращения

АКФ – Архив кафедры русского устного народного творчества филологического ф-та МГУ.

ЛАИ – Личный архив А.А. Ивановой с указанием года записи, номера тетради и текста в ней.

ЛАК – Личный архив В.Н. Калущкова с указанием года записи, номера тетради и текста в ней.

## Л и т е р а т у р а

- Архангельский патерик 1901 – Архангельский патерик / Сост. еп. Никодим (Кононов) СПб., 1901.
- Берман 1982 – *Берман Б.И.* Читатель жития (агиографический канон русского Средневековья и традиция его восприятия) // Художественный язык Средневековья. М., 1982. С.
- Дианова 2002 – *Дианова Т.Б.* Гипертекстовые единства в живой фольклорной традиции // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002. С. 68–74
- Димитрий Ростовский 1999 – Жития святых Димитрия Ростовского, М. 1999 (репринт с книги «Жития святых Димитрия Ростовского М. 1904).
- Житие 1999 – Святой Праведный отрок Артемий Веркольский. Канон, акафист, житие / Ред. и сост. прот. Артемий Владимиров. М., 1999.
- Иванова 2004 – *Иванова А.А.* Легенды о прозорливых Уржумского края // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 3. М., 2004. С. 187–199.
- Иванова 2008 – *Иванова А.А.* «Устное житие» Артемия Веркольского (по материалам экспедиций в Пинежский район Архангельской области) // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 4. Петрозаводск., 2008. С. 170–179.
- Иванова, Калуцков, Фадеева 2009 – *Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В.* Святые места в культурном ландшафте Пинежья. М.: ОГИ, 2009.
- Иникова 2001 – *Иникова С.А.* Праведники в миру: их роль и значения в народной жизни Рязанского края // Рязанский этнографический вестник. Вып.29. Православие и традиционная народная культура Рязанской области. Рязань, 2001. С. 107-126.
- Калуцков и др. 1998 – *Калуцков В.Н., Иванова А.А., Давыдова Ю.А., Фадеева Л.В., Родионов Е.А.* Культурный ландшафт Русского Севера: Пинежье. Поморье. М., 1998.
- Корепова 2003 – *Корепова К.Е.* К проблеме дискретного распространения религиозной прозы в Нижегородском Поволжье // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 2. М., 2003. С. 53–60.
- Махонина 2005 – *Махонина Е.В.* «Народное житие»: К вопросу о взаимодействии устной и книжной традиции. М: МГУ, 2005. (Рукопись.)
- Миня 1986 – Миня июнь, ч. 2. Изд. Московской Патриархии, 1986. С. 282–283.
- Мороз 1999 – *Мороз А.Б.* Житие преп. Кирилла Челмогорского и устная традиция Лекшмозерья // Исторический город и сохранение традиционной культуры. М.; Каргополь, 1999.
- Мороз 2002 – *Мороз А.Б.* О фольклорности нефольклорного: евангельские события в восприятии современного крестьянина // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002. С. 31–43.
- Мороз 2003 – *Мороз А.Б.* Народная агиография Каргополья // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 3. М., 2004. С. 42–62.
- Мороз 2009 – *Мороз А.Б.* Святые Русского Севера. Народная агиография. М.: ОГИ, 2009.
- Пигин 1998 – *Пигин А.В.* Народный культ Александра Ошевенского в Каргополье // Живая старина. 1998. № 4.
- Фадеева 2002 I – *Фадеева Л.В.* Книга как источник народного жития святого праведного. Иоанна Кронштадтского // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 1. М., 2002. С. 43–53.
- Фадеева 2002 II – *Фадеева Л.В.* Иоанн Кронштадтский в рассказах его земляков // Живая старина. 2002, № 2.
- Фадеева 2004 – *Фадеева Л.В.* Рассказы о блаженных и прозорливых в Инзенском районе

- Ульяновской области: Катенька Пятинская // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 3. М., 2004. С. 200–218.
- Черепанова 2004 – *Черепанова О.А.* Мифологические мотивы в народных рассказах о местночтимых старцах на Русском Севере // Язык культуры: семантика и грамматика М., 2004. С.157–163.
- Шеваренкова 1998 I – Нижегородские христианские легенды / Сост., вступ. статья и коммент. Ю.А. Шеваренковой. Нижний Новгород, 1998.
- Шеваренкова 1998 II – *Шеваренкова Ю.М.* Дивеевские предания // Живая старина. 1998. № 4.
- Шеваренкова 2001 – *Шеваренкова Ю.М.* «Ходили мы к старцу Герасиму...» // Живая старина. 2001. №1. С. 45–46.
- Шеваренкова 2003 I – *Шеваренкова Ю.М.* Знаменитые блаженные Дивеевской земли // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 2. М., 2003. С. 247–254.
- Шеваренкова 2003 II – *Шеваренкова Ю.М.* Камни Серафима Саровского в Нижегородском крае // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 2. М., 2003. С. 254–257.
- Шеваренкова 2004 – *Шеваренкова Ю.М.* Исследования в области русской фольклорной легенды. Н. Новгород 2004.
- Шеваренкова 2005 – *Шеваренкова Ю.М.* Устное народное житие Серафима Саровского // Традиционная культура, 2005. № 1. С. 73–82.