

*Андрей Мороз*  
(Москва)

### **Квазисвятые в традиционной культуре**

Заметное место в исследованиях последнего времени, посвященных культу святых, занимают проблемы переосмысления их имен и образов в народной обрядности, превращения святых в демонологических персонажей в народных представлениях, контаминации святых, структуры и генезиса календарных обрядов, приуроченных к праздникам святых. Значительный вклад в исследование языковых механизмов почитания святых внес болгарский ученый Р. Попов. В ряде своих работ он показал на южнославянском материале, как из разнообразных интерпретаций имен святых и названий праздников, отмечаемых в их память, возникают не только функции соответствующих святых, но и целые тексты, описывающие их квазибиографию и квазиродственные связи с другими святыми (Попов 2004; Попов 2002: 77–78; Попов 2009). На русском материале эта тема хорошо разработана А.Ф. Некрыловой (Некрылова 2000, 2004, 2004а). При этом некоторыми исследователями отмечалось, что святы и календарные дни их памяти могут отождествляться, и часто, говоря о празднике, носители традиции говорят о нем как о святом и наоборот. Наиболее детально эта тема разработана в монографии С.М. Толстой «Полесский народный календарь» (Толстая 2005: 377–384), а также в упомянутых уже работах Р. Попова и А.Ф. Некрыловой.

Доосмысляться могут и сами жития святых – настолько, что в агиографическом сюжете, подвергнутом фольклорной интерпретации, возникает совершенно иной образ святого. Яркую особенность фольклорной интерпретации житий святых демонстрирует статья В. Алфорд о народном культе св. Агаты. Автор прекрасно анализирует культ этой католической святой, рассматривая ее патронажные

функции, обряды (в частности – испечение и ритуальное использование хлебов в форме женской груди, так как святая считается покровительницей кормящих матерей), процессии, действия со статуями, веру в ее способность управлять погодой, тушить пожары, наказывать за нарушение запретов и т.п. Многие в культе этой святой В. Алфорд объясняет более древними фольклорными представлениями, в частности рассматривает соотношение ее с культом мертвых и с языческими божествами (Alford 1941: 162–176). Особый интерес в работе представляет интерпретация верований, что святая может появляться в облике кошки и в этом виде помогать или наказывать людей. В. Алфорд убедительно доказывает, что такое представление возникло из интерпретации имени святой (в его окситанском произношении) *Santo Gato*, омонимичного слову *gato* ‘кот’ (Alford 1941: 178).

Похожее в некотором роде исследование принадлежит греческому автору М. Капланоглу, который исследует легенды и обряды, посвященные святому Фанурию. Этот святой, почитаемый официальной церковью, вместе с тем выступает как персонаж народной легенды, известной в славянском мире как легенда о св. Петре и его матери (СУС –804). В день памяти св. Фанурия печется специальный хлеб, «фануриу-пита», который относится в церковь в память о матери святого. Этот обряд помимо поминовения матери святого выполняет еще и продуцирующую функцию – помогает выйти замуж, найти пропавший скот или вещи (Kaplanoglou 2006: 56–59). Функция, приписываемая святому, объясняется через этимологию его имени: *φανερότης* ‘показующий’, ‘открывающий’. Сам обряд выпекания особого хлеба и принесения его в церковь, с прочтением при этом молитвы, напоминает, по замечанию ученого, изготовление поминальных блюд и явно восходит к культу мертвых (Kaplanoglou 2006: 62). Вместе с тем есть основания считать, что культ св. Фанурия восходит к почитанию св. Георгия и даже сам святой как персонаж восходит к неверно понятому атрибуту *φανερότης*, написанному на иконе Георгия, тем более что функции, приписываемые Фанурию, делегируются и святым Георгию и Мине (Kaplanoglou 2006: 56). Таким образом, мы имеем дело с персонажем, обязанным своим происхождением своеобразной игре слов.

И. Делз отмечал, что в основу культа может лечь не только собственно святой, но и, например, открытие неизвестных могил или

сюжет (и персонаж) литературного произведения вроде «шансон де жест» (Delehayе 1962: 87). Эту же тему развивал В. Барановский (Baranowski 1971, 1979), посвятивший несколько специальных исследований культу несуществующих святых. Польский этнограф показывает, как из литературных или исторических персонажей на основании сходства их историй с агиографическими сюжетами и народными представлениями о святости появляются новые святыи. Так, в качестве святой почитается Геновефа (Женевьева), Брабантская принцесса VIII в., известная в Польше по переводу немецкой легенды. В народе она стала известной благодаря широко распространенным книжкам с изложением ее истории, перешедшей благодаря этим изданиям в народные легенды и народную живопись (Baranowski 1979: 48); иным образом формируется почитание квазисвятой Халины или Алины: в польской церкви нет святой с таким именем, соответственно носительницы его не имели патронессы, пока в качестве таковой не была избрана героиня драмы Юлиуша Словацкого «Балладина» (ссора из-за поклонника и убийство одной сестрой другой трансформируется в ссору о вере, а сестра-убийца становится язычницей – Baranowski 1979: 51). Еще один пример – святая Зузанна (Сусанна), в образе которой смешаны два одноименных персонажа: так называемая девственница Сусанна дохристианского времени и почитаемая как мученица III в. Сусанна, чья достоверность более чем сомнительна. Более известна первая – героиня книги пророка Даниила. В польском фольклоре эти две Сусанны смешались, образ известен из песен о ней (Baranowski 1971: 42–43).

Фундаментальный труд на эту тему принадлежит Ж. Мерсерону, автору «Словаря мнимых и пародийных святых» во франкоговорящей Европе (Merceron 2002). Собрав несколько сот таких персонажей, часть из которых почитается вполне серьезно, а другая часть представляет собой разного рода шуточные образы, основанные на игре слов, ложной этимологии, персонификации временных периодов или просто на вымысле, автор словаря не просто посвятил каждому «святому» отдельную статью, но и описал их происхождение, распространение, функции, открыв тем самым огромное поле для аналогичных исследований на материале других языков.

Появление квазисвятых может быть обусловлено разными причинами, и в основе их возникновения и их культа могут лежать различные языковые и культурные механизмы. Так, в ряде случаев ква-

зисвятой возникает из ситуации, в которой необходимо вмешательство высшей силы, но таковой, способной помочь, не оказывается. В этом случае из самой функции возникают «окказиональные святые», вымышленные специально для осуществления какой-либо задачи. Номинация таких персонажей основана на обозначении ситуации, в которой они упоминаются (привязка ко времени, к действию / отсутствию действия, модусу поведения человека), или функции, которую они, подобно настоящим святым, должны выполнять:

А я у нас в лесу заблужусь, много раз заблужусь в лесу, и никово и не видела, вот ни разу, што кто-то мя увлѣк и поманил не в ту сторону. Сам закружился, дак и ничево, и никово не видала. Но роздеваться догола приходилось. Што уж безысходное положенье, не знаю, где нахожусь. И помогает. Роздеваюсь, догола роздеваюсь, вот и всё стряхну и потом снова одеваю. Всё стряхну и потом как путь... на путь на правильный. Так у меня... рядом веть ходила! [А не говорите ничего при этом?] Дак чево говоришь? «Святой Тропинин, выведи меня до дома!» [Как?] «Святой Тропинин. Покажи мне все пути-дороги, выведи меня. Ну там – на путь истинный, или на доро... на дорожку правильную к дому». [А кто такой святой Тропинин?] Дак дорога, дак и тропиной называют, и Тропининым. А кто он такой? Помогает! (КА, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Лукино, зап. от А.А. Назаровой, 1934 г.р.).

Разумеется, отношение к таким квазисвятым совершенно иное, чем к собственно святым; в текстах, подобных процитированному, нередко ощутима ирония, часто мы сталкиваемся с откровенным травестированием. Пример такого отношения есть в записях из Селижаровского р-на Тверской обл., опубликованных М.Н. Толстой. Одна женщина посоветовала другой при поиске скота помолиться святому Маную:

Сказала мне – святой Мануй. Я со святым Мануем. Как эти заразы козы на лестницу, мне лестница ударила по лбу! И икона с рук долой! Я и не стала обходить. Вот потом на работы стала молодухам говорить, женщинам. Говорят, просила не того, кого надо. Я грю: «Баба ж Саня научила». – «Вот пускай бы она сама обходила». <...> А Мануй, говорят, полевой (Толстая 2006: 42).

Здесь мы имеем дело с двойной языковой игрой. С одной стороны, слово *мануй* (ср.: «Мануйла <...> 1. Человек, имеющий привычку постоянно что-либо выманывать, выпрашивать. <...> 2. Обманщик, льстец, угодник (СРНГ 17: 365); «Мануйла – льстец, обманщик». От

собств. *Мануйла, Мануил*. Из греч. Μανουήλ – имя собств., сближенного с *манить, обман* и родственными» (Фасмер 2: 570)), явно соотносимое с глаголом *манить* и служащее эвфемистическим наименованием *полевика* (ср. *шут* ‘черт, бес, водяной, леший’ – Новичкова 1995: 406), выдается за имя святого, к которому следует обратиться при поиске скота. Таким образом, устанавливается – пусть в шутку – параллель между демонологическим персонажем и святым, что в принципе, с точки зрения скотоводческой обрядности нормально, т.к. в подобных случаях (при поиске потерявшегося скота) и предписывается либо молиться святым покровителям скота, либо обращаться к демонологическим персонажам, чтобы они вернули забранных ими животных (Горбачев 2004). С другой стороны, в имени квазисвятого актуализируется именно та функция *полевика*, которая была причиной исходной ситуации – животные потерялись. В результате такой шутки информант, сам того не ведая, обратился к *полевику*, как к святому, и не только не нашел пропавших животных, но еще и пострадал физически.

К сожалению, таких примеров в нашем распоряжении крайне мало, и большинство их носит шуточный характер. Вероятно, сюда же можно отнести и такие фразеологизмы, как *праздновать труса* (*трусу*). Равная генитиву форма аккузатива, применимая с одушевленными существительными (*праздновать кого*), или форма датива, которыми управляет в этой идиоме глагол *праздновать*, недвусмысленно указывает на значение ‘отмечать праздник в честь кого-либо’ и ассоциируется с праздником в честь какого-то святого: «Праздновать что или чему, совершать празднество, отправлять праздник; покидать работу и отдыхать, по обычаю, в день памяти кого или чего» (Даль 3: 380–381). Таким образом, можно предположить, что выражение возникло по аналогии с *праздновать Николу* (*Николе*), *Власия* (*Власию*) и т.п., как пародийно-ироническое. Ту же модель можно усмотреть и в заметно менее распространенном выражении *Симона-Гулимона справлять* (‘праздно проводить время, не работать в будний день’ – СРНГ 37: 319), зафиксированном в Смоленской и Калужской областях. *Справлять* здесь определенно имеет значение ‘праздновать’, на что прямо указывает формулировка *праздник Симона-Гулимона* («насмешливое название буднего дня, который проводился как праздник, без работы. Калуж., 1932» – Там же). Здесь имеется отсылка к характерным народным наименованиям

праздников в честь святых: агионим снабжается эпитетом – официальным, который в народном восприятии нередко подвергается вторичной этимологизации в соответствии с интерпретацией функций святого (*Никола угодник* – угождает людям) или собственно народным, который также отражает специфику восприятия святого и его функций или же особенностей календарной даты, когда *этому святому празднуют* (*Василий Капитель, Самсон Сеногной, Аксинья Полузимница*). Эпитет в таком случае вторичен по отношению к ситуации, примете, признаку, который и ложится в основу номинации. Принцип возникновения идиомы *Симон-Гулимон* обратен обычному (не праздник в честь святого, а квазисвятой в честь праздника), однако в результате достигается полное сходство. Так же образована поговорка *Лытусу праздновать* (Даль 1879/1: 328), помещенная составителем в раздел «Трусость – бегство». Квазиагионим *Лытус*, вероятно, окказиональный дериват глагола *лытаться* ‘скрываться, прятаться, убегать’ (СРНГ 17: 226).

Другое значение этого глагола легло в основу еще одной паремии с упоминанием того же квазисвятого: *сегодня Лытусу святому, Скиляге преподобному* [праздник] (Даль 1879/2: 418). Более очевидная соотношенность квазиимен именно с агионимами (непосредственное указание на «святость» персонажей: *святому, преподобному*) и семантика самих этих квазиагионимов – *Лытус* (здесь в основе лежит значение ‘отлынивать от дел, занятий, бездельничать’ – СРНГ 17: 225) и *Скиляга* (‘праздношатающийся человек, бродяга’ – СРНГ 37: 414) – указывают на одно из важнейших в народной культуре понятий, связываемых с именами святых, – праздник. В диалектной речи глагол *праздновать* предполагает прежде всего именно праздность, безделье и застолье: «Основными составляющими праздника являются <...> ритуальное застолье с гостеванием и обильной выпивкой, безделье, отказ от работы. Однако не любое безделье с застольем может считаться праздником. Празднуют всегда “что-то или чему-то”» (Алексеевский 2002: 81).

Квазисвятые могут возникать посредством конструирования не только имени, но и атрибутива, используемого с реально существующим именем, но благодаря такому сочетанию образующему нового святого – «покровителя» занятий (в реальной религиозной жизни этих функций прототипы квазисвятого как правило не имеют): *Трифона гуслиста, Харламтия бандуриста, и матери их Хныхны* –

голландских чудотворцев, праздник (Даль 1879/2: 419). Здесь, помимо подражания общему принципу номинации святых в церковной традиции (ср.: мученицы Вера, Надежда, Любовь и мать их София), примечателен еще и атрибутив *голландские чудотворцы*, образованный, с одной стороны, в подражание правилу именования святых по месту их подвигов (например, св. Сергей и Герман, Валаамские чудотворцы), с другой же, содержащий в себе распространенную вообще в языке модель ксеномотивации, подробно рассмотренную Е.Л. Березович (Березович 2006), посредством которой прежде всего дается негативная характеристика описываемому явлению. Применительно к святым такое определение может иметь значение 'неправильный' или даже вообще 'не святой'. При этом формальная сторона наименования и основные коннотации (празднование святым, функции, географическая привязка святых) повторяется без формальных искажений.

Наконец, еще один такой квазисвятой, упоминание о котором нам удалось зафиксировать, – *Иван Зачетель*. Упомянут он в контексте разговора о деревенских праздниках:

[В д. Занаволок какой праздник был?] Зачетиль. [Зачетель?] Помойму, дак Зачетиль. [Кто это такой?] Ну Зачетиль-та я фсё ни знай тоже, я его нигде нету вот и в... эта, што... ну ф сь... ф цирковых-та нету Зачетили-та этова почиму-то [КА, Архангельская обл., Няндомский р-н, с. Лимь, зап. от З.П. Лупандиной, 1928 г.р.].

Собственно, мы здесь имеем дело с «календарным святым», чье имя возникает именно как следствие языкового сближения хрононима и агιονима. *Иван Зачетель* празднуется 23 сентября / 6 октября, и этим термином обозначается праздник Зачатия Иоанна Предтечи. Так, наряду с *Иваном Купалой* и *Иваном Постным* возникает третий Иван, восходящий к празднованию памяти св. Иоанна Крестителя – *Зачетель*.

Путем помещения хрононима в контекст легенды тоже создаются новые святы: «Паслаў раз Бог святых угоднікаў сваіх Пятніцу ды Суботу паглядзець, што на свеце робіцца ды дзеецца...» (Легенды і паданні, № 156).

Несмотря на неоднократно подчеркнутый травестийный характер возникновения и существования таких квазисвятых, они весьма ярко демонстрируют механизмы, лежащие в основе народного почитания

святых и формирования их фольклорных житий. В изложенных фактах видна модель, которая срабатывает в определенных ситуациях в случае возникновения необходимости в культе или для заполнения лакуны. Недостающие сведения восполняются за счет достраивания их по этой модели с актуализацией известных функций, терминов, мотивов, выбор которых обусловлен конкретной ситуацией существования культа: так неординарный ландшафтный объект оказывается возведен к действию святого, а имя полевика становится именем святого при поисках скота, потерявшегося на пастбище. Подобным же образом любое изображение святого становится иконой: нам неоднократно приходилось сталкиваться с почитанием календарей с воспроизведенными на них иконами, репродукций фрески, изображающей Сикстинскую Мадонну, статуй святых, нередко устанавливаемых в последнее время в монастырях или возле них, как икон.

#### Литература и источники

- Алексеевский 2002 – *Алексеевский М.Д.* К семантике слова *праздник* в традиционной культуре Русского Севера // Русская диалектная этимология. Материалы IV Международной научной конференции. Екатеринбург, 22–24 октября 2002 года. Екатеринбург, 2002. С. 80–82.
- Березович 2006 – *Березович Е.Л.* О явлении лексической ксеномотивации // Вопросы языкознания. 2006. № 6. С. 3–18.
- Горбачев 2004 – *Горбачев А.В.* Пропажа и поиски скота в каргопольской фольклорной традиции // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2004. Вып. 3. С. 155–168.
- Даль – *Даль В.И.* Словарь живого великорусского языка. СПб., 1880–1882 (репринтное издание: М., 1994). Т. 1–4.
- Даль 1879 – *Даль В.И.* Пословицы русского народа. СПб.; М., 1879. Т. 1–2.
- КА – Каргопольский фольклорный архив Лаборатории фольклора РГГУ. Содержит полевые записи из Каргопольского, Няндомского, Плесецкого и Вельского р-нов Архангельской обл.
- Легенды і паданні – *Легенды і паданні / Склад. М.Я. Грынблат, А.І. Гурскі.* Мінск, 1983.
- Некрылова 2000 – *Некрылова А.Ф.* Святая Варвара в народной культуре // Традиция в фольклоре и литературе. СПб., 2000. С. 52–65.
- Некрылова 2004 – *Некрылова А.Ф.* «На Ерофея один ерофеич кровь греет» // *Studia ethnologica.* Труды факультета этнологии. СПб., 2004. С. 166–174.
- Некрылова 2004а – *Некрылова А.Ф.* «Святой Тихон с неба спихан» // Живая старина. 2004. № 1. С. 30–32.

- Новичкова 1995 – *Новичкова Т.А.* Русский демонологический словарь. СПб., 1995.
- Попов 2002 – *Попов Р.* Светцы и демоны на Балканите. Сравнительно-этнологоическое исследование. София, 2002.
- Попов 2004 – *Попов Р.* Народная этимология и культ святых // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996). М., 2004. С. 131–137.
- Попов 2009 – *Попов Р.* Родственные отношения святых в календарной традиции болгар // Категория родства в языке и культуре. М., 2009. С. 170–183.
- СРНГ – Словарь русских народных говоров. Л. (СПб.), 1965–. Вып. 1–.
- Толстая 2006 – Из тверских записей. Публикация М.Н. Толстой // Живая старина. 2006. № 4. С. 40–42.
- Толстая 2005 – *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. М., 2005.
- Фасмер – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Под ред. Б.А. Ларина. М., 1986. Т. 1–4.
- Alford 1941 – *Alford V.* The Cat Saint // Folklore. Transactions of the folk-lore society. 1941. No 3 (September). P. 161–183.
- Baranowski 1971 – *Baranowski W.* Kult świętych nie uznawanych przez władze kościelne w tradycyjnym katolicyzmie ludowym // Euhemer. Przegląd religioznawczy. 1971. T. 15. Nr 1. S. 41–51.
- Baranowski 1979 – *Baranowski W.* The Origin of Folk Cult of «Unofficial» Saints and their Influence on Polish Folklore // Ethnologia Polona. 1979. Vol. 5. P. 43–56.
- Delehayе 1962 – *Delehayе H.* The Legends of the Saints. New York: Fordham University Press, 1962.
- Kaplanoglou 2006 – *Kaplanoglou M.* The Folk Cult of St Phanourios in Greece and Cyprus, and its Relationship with the International Tale Type 804 // Folklore. № 117 (April 2006). P. 54–74.
- Merceron 2002 – *Merceron J.E.* Dictionnaire des saints imaginaires et facétieux. Paris: Editions du Seuil, 2002.

*Статья написана в рамках работы над проектом «Фольклорные нарративы белорусско-русского пограничья в контексте внутренних и внешних связей» (БРФФИ–РГНФ, 11-24-01002a/Bel)*