

Биланчук Роман Павлович

КОММУНИКАЦИЯ С "ПРОШЛЫМ" В ПАМЯТНИКАХ АГИОГРАФИИ ПОВАЖЬЯ (XVI-XVIII ВВ.)

Статья посвящена коммуникативной составляющей ряда агиографических сочинений, созданных в Поважье в конце XVI - начале XVIII в. В текстах житийных памятников анализируется особый тип социальной коммуникации, связанный с реконструкцией "прошлого". Памятники агиографии представляются в качестве особого вида коммеморации, близкой, по ряду признаков, историческому нарративу. Акцентируется внимание на тесной связи данных текстов с устной традицией и обрядово-ритуальной практикой.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/1/2015/12/4.html

Статья опубликована в авторской редакции и отражает точку зрения автора(ов) по рассматриваемому вопросу.

Источник

Альманах современной науки и образования

Тамбов: Грамота, 2015. № 12 (102). С. 22-27. ISSN 1993-5552.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/1.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/1/2015/12/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: almanac@gramota.net

Список литературы

1. **Анней Флор.** Две книги римских войн // Малые римские историки. Веллей Патеркул. Анней Флор. Луций Ампелий / пер. А. Немировского, М. Дашковой. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1996. С. 99-220.
2. **Аппиан.** Римские войны / пер. С. А. Жебелева, С. П. Кондратьева. СПб.: Алетейя, 1994. 783 с.
3. **Аристотель.** Афинская полития. Государственное устройство афинян / пер. и примеч. проф. С. И. Радцига. М.: Флинта; Московский психолого-социальный институт, 2007. 240 с.
4. **Болдырев А. В., Боровский Я. М.** Техника мореходства // Эллинистическая техника: сборник статей под ред. академика И. И. Толстого. М. – Л., 1948. С. 326-336.
5. **Геродот.** История: в 9-ти кн. / пер. Г. А. Стратановского. 2-е изд. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1993. 600 с.
6. **Записки Юлия Цезаря и его продолжателей** / пер. и комм. академика М. М. Покровского. М.: Научно-издательский центр «Ладомир»; Наука, 1993. 559 с.
7. **Ксенофонт.** Греческая история / пер. С. Я. Лурье. СПб.: Алетейя, 1993. 444 с.
8. **Марк Анней Лукан.** Фарсалия, или Поэма о Гражданской войне / пер. Л. Е. Остроумова, ред., ст. и комм. Ф. А. Петровского. М.: Научно-издательский центр «Ладомир»; Наука, 1993. 350 с.
9. **Плутарх.** Сравнительные жизнеописания: в 2-х т. М.: Наука, 1994. Т. II. 672 с.
10. **Полибий.** Всеобщая история: в 3-х т. / пер. Ф. Ф. Мищенко. СПб.: Наука; Ювента, 1994. Т. I. 496 с.
11. **Полибий.** Всеобщая история: в 3-х т. / пер. Ф. Ф. Мищенко. СПб.: Наука; Ювента, 1995. Т. II. 422 с.
12. **Снисаренко А. Б.** Эвпатриды удачи. Трагедия античных морей. Л.: Судостроение, 1990. 416 с.
13. **Тит Ливий.** История Рима от основания города: в 3-х т. М.: Наука, 1991. Т. II. 528 с.
14. **Тит Ливий.** История Рима от основания города: в 3-х т. М.: Наука, 1993. Т. III. 768 с.
15. **Флавий Вегеций Ренат.** Краткое изложение военного дела // Греческие полиоркетики. Вегеций / пер. С. П. Кондратьева. СПб.: Алетейя, 1996. С. 153-306.
16. **Фукидид.** История / пер. Ф. Г. Мищенко и С. А. Жебелева под ред. Э. Д. Фролова. СПб.: Наука; Ювента, 1999. 590 с.
17. **Элиан.** Пестрые рассказы / пер., статья, примечания и указатель С. В. Поляковой. М. – Л.: Наука, 1964. 186 с.
18. **Casson L.** Ships and Seamanship in the Ancient World. Princeton: University Press, 1971. 441 p.
19. **Jal A.** La flotte de César. Paris: Firmin Didot frères, files et C, 1861. 430 p.
20. **Rougé J.** La marine dans l'antiquité. Vendôme: Presses Universitaires de France, 1975. 216 p.
21. **Scheffer J.** De militia navali veterum libri quatuor. Ad historiam graecam latinamque utiles. Ubsaliae: J. Jansson, 1654. 348 p.

BASIC STAGES OF DEVELOPING THE ANCIENT NAVY

Bannikov Andrei Valer'evich, Ph. D. in History, Associate Professor
Gorbacheva Yuliya Gennad'evna
 Saint Petersburg State University
 elephantomasha@mail.ru; jgor439@yandex.ru

Ancient military shipbuilding develops rapidly already in the archaic epoch. Just at the end of this period the trireme appeared – a new type of ship, which predetermined for centuries the developmental trends of the navy. The Hellenistic epoch witnessed the creation of larger ships capable to accommodate powerful catapults and thousands of soldiers. The era of giant ships ended in 31 B.C. when in the Battle of Actium Octavian's fleet won a victory over Antony and Cleopatra's fleet.

Key words and phrases: marine battles; penteconters; biremes; triremes; penteras; hepteras.

УДК 930.1

Исторические науки и археология

Статья посвящена коммуникативной составляющей ряда агиографических сочинений, созданных в Поважье в конце XVI – начале XVIII в. В текстах житийных памятников анализируется особый тип социальной коммуникации, связанный с реконструкцией «прошлого». Памятники агиографии представляются в качестве особого вида коммеморации, близкой, по ряду признаков, историческому нарративу. Акцентируется внимание на тесной связи данных текстов с устной традицией и обрядово-ритуальной практикой.

Ключевые слова и фразы: коммуникативное пространство; *тетория*; памятники агиографии; Поважье; историческая культура; конструирование и репрезентация «прошлого».

Биланчук Роман Павлович

Вологодский государственный университет
 roman-bilanchuk@yandex.ru

**КОММУНИКАЦИЯ С «ПРОШЛЫМ»
 В ПАМЯТНИКАХ АГИОГРАФИИ ПОВАЖЬЯ (XVI-XVIII ВВ.)[©]**

Со времени выхода в свет фундаментального труда В. О. Ключевского, посвященного древнерусским житиям [12], многие специалисты-гуманитарии весьма скептически относились к памятникам житийной

литературы как историческому источнику. Процесс русской колонизации Европейского Севера и Северо-Востока, пласты которого искали исследователь и его последователи в средневековых агиографических текстах, оказался фрагментирован и размыт элементами житийной топики, наполнен элементами вымысла, заимствованиями, прямыми несурзностями и историческими ошибками. Очевидно, что главной причиной несостоявшегося открытого диалога с источником стало использование преимущественно позитивистского исследовательского инструментария, направленного на добывание из текста некой совокупности «достоверных фактов», вполне ясных и перепроверяемых по другим видам и типам источников.

В 60-80-е гг. XX в. в связи с общим развитием наук о культуре и, в частности, герменевтики как метода исследования нарратива, житийные памятники начали рассматриваться с иных позиций. Интерес к житийной топике и социальным аспектам бытования памятников дал мощный толчок к сравнительному изучению общерусских и «областных» литературных традиций [23, с. 3-6], взаимовлияния житийных текстов и устной народной культуры [15; 21], становления регионального самосознания [24]. Именно с этих позиций стало возможным рассматривать житие в качестве первоклассного историографического источника и памятника исторической культуры.

В настоящем исследовании мы ограничимся историко-культурными наблюдениями сравнительно небольшого круга памятников, возникших и бытовавших в границах определенной локальной территории. К житиям и житийным повестям, созданным на территории Поважья, принадлежит корпус памятников, разнообразных по форме и содержанию: Житие Варлаама Важского (Пенежского), Житие Георгия Шенкурского, Сказание о Кирилле Вельском, Сказание о явлении мощей прав. Прокопия Устьянского, Чудеса Афанасия Наволоцкого, Сказание об иконе Св. Троицы в Кодимской пустыне, Сказание о явлении образа Николы Великорецкого Маркушевской пустыни [19]. В полидисциплинарных исследованиях по истории и культуре Русского Севера Поважье представляется в качестве самобытного субрегионального образования, лежащего на стыке крупных историко-культурных зон: Вологодской, Устюжско-Вычегодской, Архангельского Поморья и Каргополя [4, с. 208-210; 5, с. 21-23; 10]. Интенсивное влияние мощных культурных центров не могло не сказаться на формировании местных традиций, в том числе литературных. Однако специфика житийных памятников, которые мы условно по территориальному происхождению называем «важскими», в настоящее время не может быть четко определена. Во всяком случае, слабая разработанность вопроса литературного взаимовлияния данной группы памятников и социокультурного контекста их бытования не дает возможности говорить о существовании в период позднего Средневековья и раннего Нового времени особой региональной, собственно важской, литературно-агиографической традиции (школы).

Тем не менее, можно выделить ряд признаков, позволяющих, по крайней мере, формально объединить совокупность важских памятников и провести сравнительные параллели с территориально и идейно близкими текстами, созданными в указанный период на Русском Севере. Во-первых, тексты, созданные в Поважье, имеют позднее происхождение (самые ранние из них – Житие Варлаама Важского (создано в 1584 г.), Сказание о Кирилле Вельском (создано после 1586 г., но не позднее начала XVII в.), Сказание о явлении образа Николы Великорецкого Маркушевской пустыни (рубеж XVI-XVII вв.)). Во-вторых, важские памятники (за исключением Житий Варлаама Важского и Георгия Шенкурского) практически лишены литературного этикета и традиционной житийной топики, представляя, по существу, так называемые «народные» версии житий, теснейшим образом связанные с локальными формами устной традиции и обрядово-ритуальной практики [9; 18]. В третьих, данные тексты образуют вполне сложившийся цикл, в котором наличествуют основные виды агиографических произведений: преподобническое житие (Варлаам Важский), житие Христа ради юродивого (Георгий Шенкурский), жития праведников («мирские» жития Прокопия и Кирилла, Афанасия Наволоцкого), сказания о чудотворных иконах (Св. Троицы и Николая Чудотворца).

По наблюдению Л. А. Дмитриева, циклы областных (местных) агиографических текстов, активно создаваемые во второй половине XVI – XVII в. на Русском Севере, знаменовали собой постепенный переход к новому периоду русской литературы и книжности [8, с. 191-194]. Применительно к теме исследования можно отметить, что процесс «демократизации» (термин Л. А. Дмитриева) письменной-книжной традиции постепенно разрушал и старые каноны средневекового историзма, предлагая потенциальному читателю и слушателю известную долю вымысла [14, с. 107-112]. Этот «вымысел», заметно вытесняющий в региональных житиях стройный порядок средневековой топики, построенной на системе благочестивых «примеров»-подражаний, естественно, не имел ничего общего с художественными фантазиями литературных произведений современности и ничуть не был направлен на намеренное искажение реальности. Принимая во внимание очевидную условность использования данного термина, подчеркнем «мемориальную» по определению направленность житий и, самое главное, их реконструктивный характер, поскольку любая реконструкция (в любом типе исторической культуры), по сути, есть процесс создания новой реальности.

В данном случае нас интересует не столько литературная история памятников или особенности церковно-народной традиции почитания местных важских святых, сколько определенный «информационный ресурс», явно или имплицитно вложенный в тексты этих произведений. Житийные памятники рассматриваются в качестве историографического источника, текста исторической культуры, раскрывающего специфику и особенности коммуникации с «прошлым».

Поскольку специфика «общения» с ушедшей реальностью в устной и книжной культуре классического и «долгого Средневековья» имела свои особенности, необходим дополнительный экскурс в проблематику сугубо методологического и общекультурного характера.

В современных работах, выполненных в предметном поле исторической и культурной антропологии и направленных на изучение исторической культуры, существует в качестве аксиомы, некоей исходной формулы, известное противопоставление «памяти» и «истории» – «естественного» (свойственного доиндустриальному типу социальности) и «искусственного» (современного, научного) отношения к прошлому [16, с. 17-50]. Причины этому – различные типы представлений о прошлом и, соответственно, формы исторической культуры.

Исследования немецкого историка О. Г. Эксле [28] и его последователей [1-3; 27] показали, что ядром изучения исторической культуры средневековья является особая форма отношений живых и мертвых – *memoria*. Поскольку *memoria* – это всегда коллективный феномен, поэтому средневековую «память о прошлом» следует рассматривать комплексно: в религиозном аспекте – как поминовение мертвых живыми, и в социальном – как способ утверждения единого сообщества живых и мертвых. Особый тип отношений между живыми и мертвыми, представляющий форму своего рода договора, и признание существования у мертвых их «настоящего», их «присутствия в настоящем», означало признание существования общества, прежде неведомого историкам, – общества, в котором живые и мертвые действовали как субъекты общественных отношений. Основой этого объединения служил один из древнейших принципов социальной жизни – обмен дарами – символическими или вполне предметными.

Идеальной формой «сообщества вспоминающих» являлась, естественно, монашеская община с развитой практикой регулярного литургического поминовения, актуализирующего постоянную («вечную») принадлежность к группе основателя монастыря, братьев-монашествующих, ктиторов и вкладчиков. Но и для социальных групп мирян (прихожан) она была существенной составляющей повседневной жизни, становясь консолидирующим элементом социализации. Память об умерших членах была очень важна для ощущения самой принадлежности к группе, поскольку свидетельствовала о давности ее существования во времени, являлась частью ее истории и традиции.

Лучше всего договорный, реконструктивный и стабилизирующий характер *memoria* виден на примере культуры святых. Рассмотрим данный феномен в контексте одной из локальных традиций Русского Севера.

Причины появления местных циклов житий, их широкое распространение на Русском Севере в рассматриваемый период вполне очевидны и могут быть объяснены относительно завершением хозяйственных и шире – колонизационных процессов. Северорусский аграрный социум, постепенно «остывая» и обретая во второй половине XVI – XVII в. взамен аморфных средневековых «земель» («Устюжская земля», «Заволочье» и проч.), ростовских «межей» и новгородских «боярщин» достаточно четкие административные (уездные, волостные, приходские) рубежи, стремился создать собственные (региональные и локальные) тексты местной культуры, в которых и проявлялась новая групповая идентичность. Циклы житий местных святых являлись, таким образом, предметным выражением формирующихся территориальных групп.

Для современного исследователя сам факт создания и популяризации того или иного местного культа может служить надежным индикатором зрелости локального сообщества, осознания людьми своей территориальной, родовой, мировоззренческой обособленности. Поэтому почитание святого или святых может свидетельствовать о наличии и развитых форм исторического самосознания. Подчеркнем, что процесс «легализации» того или иного нового культа почти всегда был растянут во времени (иногда на столетия) и носил характер некоей «реконструкции»-воспоминания. Отчасти это объясняется устным по преимуществу характером социальной коммуникации, отчасти – причинами прагматического порядка. Сообщество, заключая договорные отношения с тем или иным святым, не только формировало поминальные практики, но стремилось максимально расширить пространственную и временную «сферу влияния» нового культа. Взамен требовалась обратная связь: новоявленная святой, «стягивая» пространственно-временные координаты существования коллектива и формируя локальную группу, обязан был всячески защищать «люди своя» конкретного «града» и «веси». При этом эффективность патрональной защиты находилась в прямой зависимости от интенсивности поминальной практики.

Прославление «своего» святого, воплощенного в конкретном человеке или определенной святине (иконописном образе) с точки зрения восприятия локальным сообществом своих пространственно-временных координат имеет двуединую направленность. С одной стороны, в устно-письменной традиции подчеркивается «свой», местный характер культа. Почитание святого неразрывно связано с понятием «отчины» (родины). С другой стороны, святой неизбежно входит в сонм общехристианских, русских или почитаемых местно святых, тем самым приобщая сообщество к большому миру православной социально-культурной традиции.

Хрестоматийным примером того, как культ святого постепенно оформлялся и становился основой местной исторической традиции, служит история создания житийного цикла устюжских святых Прокопия и Иоанна. Главный персонаж – прав. Прокопий – социальный маргинал, юродивый, память о земной жизни которого едва теплилась к началу XV в., через два столетия стал патрональным святым всех устюжан, а его влияние вышло далеко за границы собственно Устюжской земли. При этом в народном сознании образ юродивого Прокопия стал тождественен образу первопредка и культурного героя, который, «*всегда сохраняя отчину свою, великий град Устюг и окрестныя пределы и веси и вся живущая ту люди*», пришел когда-то из далеких заморских стран. Из Новгорода он отправился на восток – в сторону потерянного Рая. Проходя «*многия грады, и веси, и страны, и непроходимые леса, и дразги и блата мокрья и непроходимья*», праведник стремился обрести землю обетованную, взыскав «*древле погубленаго отечества*». И он нашел эту древнюю «восточную прародину» на самом краю северной ойкумены. В качестве нового культурного героя юродивый спас избранный город от страшной «огненной тучи», указал путь избавления от несчастья. Спасение города стало для агиографа и своеобразной точкой отсчета новой истории города Устюга и рождения новой социально-культурной общности – устюжан («граждан») [7, с. 470-540].

Важские жития не имеют столь мощной письменной традиции, а потому в идейно-художественном плане выглядят менее эффектно, в литературном – практически безыскусно. Но, тем не менее, мотивационные и функциональные аспекты их возникновения и бытования сходны с классическими памятниками агиографии крупных культурных центров Севера.

В Житии Варлаама Важского, несмотря на сетования автора (отчасти этикетные, отчасти – вполне оправданные) на «глубину забвения» и утрату памяти о святом, дается вполне реальная картина созидания новой обители вполне реальным персонажем [20, с. 142]. При этом начало важской (шенкурской) локальной истории напрямую связывается с «новгородским» прошлым. Размытый, но вполне угадываемый «новгородский след» присутствует и в житийных памятниках, посвященных юродивому Георгию Шенкурскому, и в особенностях – Кириллу Вельскому («Аз слыхала от старых людей о том человеце: был наместничеи тиун новгородских посадников, а тогда се место было под новгородскою державою...»¹). Новгородские корни далекого, почти легендарного прошлого служат не только своеобразным фоном повествования, но также несут вполне осязаемую культурную нагрузку, разделяя древнейшую историю края на «до» и «после». Обстоятельства чудесного явления мощей прав. Прокопия Устьянского в сохранившихся поздних списках его Жития осторожно обходятся анонимным агиографом. Однако в устной традиции праведник отождествлялся с одним из трех (Тим, Шалим, Жох) первопоселенцев местности «Бестужево» (средняя Устья), а именно – первопоселенцем Шалимом, исчезнувшим, а затем вновь чудесно явившимся жителям погоста в сплетенном из лоз гробу. Таким образом, «узнавание» будущего святого сопровождалось обязательным включением его в локальный круг родства. При этом «личность» праведника связывалась с самыми истоками «начала жителства» на территории среднего течения р. Устья.

В случае со Сказанием о Кирилле Вельском можно заметить, что череда воспоминаний о полузабытом человеке, останки которого находились в часовне у приходских храмов Вельского погоста, актуализировалась после перенесения в 1586 г. культурного и сакрального центра погоста несколько южнее первоначального положения на стрелке р. Вага и Вель (Подиваньский мыс). Сходное культурное явление наблюдается и в Сказании о Прокопии Устьянском: «Потом же, времени не малу минувшу, православнии людие создаша новую церковь во имя Пресвятыя Богородицы честнаго Ея Введения вместо ветхия. Тогда убо и гроб святаго Прокопия со многоцелебносным его телом благоговейне пренесоша ис часовни в новой церкви поставиша на южной стране на поклонении приходящим к нему с верою Бог же творяй преславная чудеса святыми своими» [6, с. 245].

В «Сказании о явлении образа Николы Великорецкого», являющемся мемориальным текстом о создании Николаевского Маркушевского монастыря, возникшего на границе Важской земли, проблема разделения «прошлого» рассматривается сквозь призму мотива «заселения» нового места странствующим иноком. При этом религиозно-мифологические детали мотива «выбора места для новой обители» оказываются прямо связанными с «чуждым» прошлым. На месте возникшей обители находилась одна из многочисленных кокшенгских священных рощ, представляющих места погребений дохристианского населения, почитаемого местными жителями в качестве неизвестных «предков». Поэтому преп. Агапиту предстоял молитвенный подвиг изгнания некоего «горюющего великана», по-видимому, символизирующего «ветхий», дохристианский мир далеких суземов важского порубежья [17, с. 108-109].

В 1765 г. из Афанасьевской пустыни Важского уезда был образован Важский Афанасьевский приход, названный так по главной прославившей ее святыне – мощам прав. Афанасия Наволоцкого. В приходской рукописи (некоем «жизнеописании»), имевшей, по-видимому, позднее происхождение и хранившейся в архиве Афанасьевско-Александрийского храма, было записано: «Какого рода и веси имел рождение и воспитание блаженный и приснопамятный Афанасий и из какого происхождения и звания и каких родителей – сведений не имеется», но сохранилось устное предание о приходе святого на Вагу: «сей муж в давние времена пришел из Новгородских пределов из страны Каргопольской в Важские пределы, в Верхоледскую слободку; отошедши от нее на три версты, тяжело заболел и скончался. Спустя сорок дней он явился одновременно четьрем больным, жившим в разных волостях, и велел им предати тело его земле в том месте, где оно лежало. Эти больные, одновременно получив исцеление, одновременно сошлись все вместе как бы по соглашению, похоронили останки св. Афанасия и на могиле его поставили часовню». Время появления святого и его кончины в важских пределах можно датировать началом – первой третью XVI века. В Сказании о чудесах Афанасия Наволоцкого содержится обозначенная под 7155 (1647) годом новелла о неудачном свидетельствовании мощей будущего святого священниками и крестьянами Верхоледской слободки и ближайших – Ледского и Сюмского – приходоу. Привлеченные многочисленными рассказами прихожан о чудесах у гроба неизвестного святого, священники принялись раскапывать могилу, но были застигнуты «ужасом» и «расслаблением». В 1725 г., по указу архиепископа Холмогорского и Важского Варнавы, игумен Богословского Важского монастыря Евфимий и протопоп Шенкурского Благовещенского собора Алексей с помощниками провели официальное освидетельствование мощей, найдя их нетленными, и положили в новую раку [13, с. 126-128].

Важным моментом процесса адаптации являлось обретение имени будущего святого. В агиографических текстах «узнаванию» имени, как правило, посвящен самостоятельный сюжетный мотив явления (видения) святого. При этом имя святого оказывается тождественным одному из имен сакрального круга общероссийских и общеправославных святых (Кирилл Вельский – Кирилл Александрийский (вариант: Белозерский), Прокопий Устьянский – Прокопий Устюжский, Афанасий Наволоцкий – Афанасий Александрийский), хорошо известных в конкретном регионе.

¹ Российская государственная библиотека. Отдел рукописей. Ф. 199. Собр. Никифорова. № 661. Л. 8 об.

Типологически близким обретению мощей святого является ритуал явления иконописного образа. В Шенкурском уезде, на водоразделе Ваги и Северной Двины, на месте Кодемского прихода с конца XVI в. существовала Троицкая пустынь, возникновение которой объясняло следующее предание: у одного из московских купцов «в сених» находилась икона св. Троицы, которая чудесным образом «ушла» в «пустое место», «где был один только глухой лес». «Случайно в этом лесу сошедшиеся три охотника: один с Ваги, другой с Устьи и третий с Двины, услышав какой-то звон, пошли на этот звон и нашли на пне сию икону и стали после того прорубать три дороги, каждый к месту своего жительства. Говорят, что эти три охотника были первыми обитателями описываемой местности, что подтверждается отчасти тремя господствующими ныне в приходе фамилиями – Лиханиных – выходцев с Устьи, Теремичких – с Ваги, и Анисимовых – с Двины, происшедшими от трех первых поселенцев, пришедших сюда с трех разных сторон». «Пограничный» характер, при крайне низких материальных условиях существования, обеспечивал обитатели значимый сакральный статус: известно, что во второй половине XVII – начале XVIII в. кодимская икона св. Троицы почиталась в Ваге (Шенкурске) и некоторое время (в 1666 г.) хранилась в соборном Архангельском храме [Там же, с. 31-32].

Обязательным элементом закрепления нового культа служило создание иконописного образа святого. Первая икона св. прав. Прокопия Устьянского была написана на средства сольвычегодского купца Иоанна Ермолаева, «который часто имел рачение в Устьянскую страну ходить, паче же в Верюжскую многожды». Для того чтобы исполнить обет, иконописец Онисим Карамзин вынужден был открыть гроб святого. «Видев же святое лице его и все тело его цело и нетленно, написа образ его святой в лето 1652-е и постави его в церкви на поклонение приходящим с верою...» [6, с. 247]. То же действие (по сути – ритуального характера) осмотра мощей для написания иконы пришлось совершить и важскому наместнику Ивана III М. В. Хворостину в отношении останков Георгия Шенкурского. В житии сообщается, что он «раскопал и невредны обрел» мощи Георгия, «и повелев, на его смотря, написати образ святого...» [25, с. 10]. В 1735 г. «изографом» Важского Благовещенского собора Матвеем Федоровым был написан первый образ святого Афанасия (в рост), поставленный у раки для поклонения всем приходящим. Примечательно, что на боковых досках гробницы содержался «визуализированный» текст, фиксирующий один из сюжетов устной традиции о святом: часовня, священник и группа людей с благоговейно воздетыми вверх руками. Происхождение и смысл этих изображений местные прихожане объясняли следующим образом: «Перед постройкой первой церкви (в 1759 г. на месте часовни была сооружена церковь во имя святителя Афанасия Александрийского – Р. Б.) нужно было разобрать часовню. Один плотник влез уже на крышу и взялся руками за крест, чтобы снять его. Вдруг поднялась страшная буря; ветром сломило стоявшее в 50-ти от часовни дерево, обнесло вокруг нея три раза и поставило вершиною вниз на пне, на месте отлома. Бывшие при этом священник и народ, пораженные этим явлением, подняли руки и стали молиться. Дерево же то, как чудотворное, богомольцы постепенно разобрали по частям, и на месте его сначала был поставлен крест, а когда последний обветшал, то устроена была в 1867 г. часовня» [13, с. 129].

Выстраивание системы представлений о «своей», местной истории имело не только «духовные», но и вполне прагматичные последствия для жизнедеятельности местного сообщества. Итогом длительного процесса созидания сообществом нового культа могло стать образование собственного прихода (Афанасьевский приход Шенкурского уезда) либо признание за «своим» святым более широкого территориального статуса (праведный Прокопий Устьянский). В первом случае само наличие мощей святого манифестировало изначальную «древность» и значимость прихода, во втором – способствовало максимальному расширению межприходских («областных») связей и отношений, в том числе хозяйственного плана (торги, ярмарки). Подобного рода практики имели широкое распространение на территории Русского Севера [26].

Подведем предварительный итог. В формировании системы религиозно-мировоззренческих представлений малых территориальных групп Европейского Севера существенную роль играли памятники житийной литературы, прославлявшие персонажей, выводимых из местной среды. Мемориальная по своей сути триединая система: житийный текст – устная традиция – обрядово-праздничная практика, формировавшаяся вокруг образа святого, выполняла важнейшую функцию установления пространственно-временных координат существования малого коллектива и способствовала поддержанию в нем нормативного порядка и коллективной идентичности.

На примере житийных памятников Поважья заметно, что создание жития святого носит реконструктивный характер и представляет достаточно сложный процесс, своего рода развернутую коммеморативную практику, с помощью которой сообщество постепенно «вспоминает» истоки «своей» истории и пытается оформить вехи реконструируемого прошлого в новом культе. Составление Жития праведника вкупе с написанием первой иконы, ритуальными действиями по перенесению мощей, созданием гроба (раки), написанием службы и молитвы святому и т.п. окончательно закрепляли формирование нового культа, а совершающиеся при мощах чудеса символизировали налаженную «обратную связь», развитую *memoria*, манифестирующую нерасторжимое единство сакрального и мирского планов существования родственного коллектива.

Список литературы

1. **Алексеев А. И.** Об источниках для изучения поминальной практики в средневековой России (опыт размышления) // Русское средневековье: сборник статей в честь Ю. Г. Алексеева. М.: Древлехранилище, 2012. С. 162-177.
2. **Арнаутова Ю. Е.** Средневековый топос как форма культурной памяти // Время – История – Память: историческое сознание в пространстве культуры / под ред. Л. П. Репиной. М.: ИВИ РАН, 2007. С. 93-136.

3. **Арнаутова Ю. Е.** Мемогія: «тотальный социальный феномен» и объект исследования // *Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени* / отв. ред. Л. П. Репина. М.: Кругъ, 2003. С. 19-37.
4. **Бернштам Т. А.** Локальные группы Двинско-Важского ареала: духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // *Русский Север: к проблеме локальных групп*. СПб.: МАЭ РАН, 1995. С. 208-317.
5. **Биланчук Р. П.** Образ первопоселенца в устной исторической традиции Важского края // *Важский край: источниковедение, история, культура*. Вельск: Вельти, 2011. С. 21-55.
6. **Биланчук Р. П.** Сказание о явлении мощей и чуда праведного Прокопия, устьянского чудотворца // *Глагол времени: исследования и материалы: статьи и сообщения межрегиональной научной конференции «Прокопиевские чтения»* / науч. ред. Р. П. Биланчук, А. В. Камкин, С. А. Тихомиров. Вологда: Книжное наследие, 2005. С. 241-255.
7. **Власов А. Н.** Житийные повести и сказания о святых юродивых Прокопии и Иоанне Устюжских. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010. 640 с.
8. **Дмитриев Л. А.** Жанр древнерусских житий // *История жанров в русской литературе X-XVII вв.* М. – Л.: Наука, 1973. С. 181-202.
9. **Дмитриев Л. А.** Житийные повести Русского Севера как памятник литературы XIII-XVII вв.: эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л.: Наука, 1973. 303 с.
10. **Зарубин Л. А.** Важская земля в XIV-XV вв. // *История СССР*. 1970. № 1. С. 180-187.
11. **История о святом праведном Афанасии, наволоцком чудотворце** // *Никодим (Кононов), архим.* Древнейшие архангельские святые и исторические сведения о церковном их почитании. СПб., 1901. С. 20-22.
12. **Ключевский В. О.** Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. 472 с.
13. **Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской Епархии.** Архангельск: Издательство Архангельской церковно-археологической комиссии, 1895. Вып. 2. Уезды: Шенкурский, Пинежский, Мезенский и Печорский. 406 с.
14. **Лихачев Д. С.** Человек в литературе Древней Руси. М.: Наука, 1970. 180 с.
15. **Мороз А. Б.** Святые Русского Севера: народная агиография. М.: ОГИ, 2009. 528 с.
16. **Нора П.** Проблематика мест памяти // *Франция-память* / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999. С. 17-50.
17. **Романова А. А., Биланчук Р. П.** «Сказание о явлении Великорецкого образа святителя Николая», преподобный Агапит и Николаевский Маркушевский монастырь // *Вестник церковной истории*. 2009. № 3-4 (15-16). С. 107-154.
18. **Ромодановская Е. К.** «Святой из гробницы». О некоторых особенностях сибирской и севернорусской агиографии // *Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика*. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. С. 153-159.
19. **Рыжова Е. А.** Агиографические памятники и устные предания о святых Важского края // *Прошлое Новгорода и Новгородской земли: материалы научной конференции*. 2001-2002: в 2-х ч. Великий Новгород: Изд-во НовГУ, 2002. Ч. 1. С. 110-116.
20. **Рыжова Е. А.** Житие Варлаама Важского (Пенежского) // *Важский край: источниковедение, история, культура: исследования и материалы*. Вельск: Вельти, 2002. С. 139-147.
21. **Рыжова Е. А.** Жития праведников в агиографической традиции Русского Севера // *Труды Отдела древнерусской литературы / ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН; отв. ред. Н. В. Поньрко*. СПб.: Наука, 2008. Т. 58. С. 390-443.
22. **Рыжова Е. А.** Новгородская тема в агиографической традиции Русского Севера // *Народная культура Европейского Севера: региональные аспекты изучения: сб. науч. трудов к 10-летию кафедры фольклора и истории книги*. Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2006. С. 150-180.
23. **Творогов О. В.** О «Своде древнерусских житий» // *Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика*. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. С. 3-59.
24. **Уо Д. К.** История одной книги. Вятка и «не-современность» в русской культуре петровского времени. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. 394 с.
25. **Усердов М.** Житие Георгия Шенкурского и грамота преосвященного Варнавы // *Чтения в Обществе любителей духовного просвещения*. М., 1885. Ч. I (январь). Отд. 3. С. 9-12.
26. **Швейковская Е. Н.** Прокопьевская трапеза: праздник и повседневность на Русском Севере в XVII веке // *Одиссей. Человек в истории*. 1999 / гл. ред. А. Я. Гуревич. М.: Наука, 1999. С. 14-20.
27. **Штырков С. А.** «Святые без житий» и забудущие родители: церковная канонизация и народная традиция // *Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции: сб. ст. / отв. ред. О. В. Белова*. М.: Сэфер Год, 2001. С. 130-155.
28. **Эксле О. Г.** Культурная память под воздействием историзма // *Одиссей. Человек в истории*. 2001 / гл. ред. А. Я. Гуревич. М.: ИВИ РАН, 2001. С. 176-198.

**COMMUNICATION WITH THE “PAST”
IN THE VAGA REGION HAGIOGRAPHICAL MONUMENTS (THE XVI-XVIII CENTURIES)**

Bilanchuk Roman Pavlovich
Vologda State University
roman-bilanchuk@yandex.ru

The article examines a communicative component of certain hagiographical works that were created in the Vaga region at the end of the XVI – the beginning of the XVIII century. In the hagiographical monuments the author analyzes a special type of social communication associated with the reconstruction of the “past”. The hagiographical monuments are represented as a special form of commemoration, which is similar to historical narration in some ways. The researcher emphasizes the close relation of such texts with oral tradition and ritual practice.

Key words and phrases: communicative space; *memoria*; hagiographical monuments; the Vaga region; historical culture; construction and representation of the “past”.