

# ЧУДЕСНОЕ И ОБЫДЕННОЕ В НЕСКАЗОЧНОЙ ПРОЗЕ: КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ, ЭТНОЛОГИЧЕСКИЕ, ФОЛЬКЛОРИСТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ

М. В. ПУЛЬКИН  
(Петрозаводск)

## ПАМЯТЬ ВЕРУЮЩИХ: ПРОТИВОРЕЧИЯ И СТИМУЛЫ РАЗВИТИЯ В XIX — НАЧАЛЕ XX ВЕКА

*Так как Бог по одним и тем же законам управляет и настоящим и прошедшим, то величайшее утешение в настоящем — вспоминать о прошедшем.*

Св. Иоанн Златоуст

В настоящее время в гуманитарных науках сохраняется серьезная проблема разобщенности исследователей, не позволяющая полноценно изучать те разнообразные проблемы культуры, которые находятся на границе сфер компетенции истории и психологии. Попытка частичного преодоления этой проблемы предпринята в данной статье. В ней на материалах Европейского Севера России рассматривается специфика памяти верующих, формирование исторической памяти о событиях духовной жизни, способы сохранения информации о прошлом, значение памяти для религиозной жизни страны. Суть проблемы различения памяти верующих и секуляризованного мышления, на мой взгляд, заключается в трактовке событий повседневной жизни. Для неверующих характерна, как полагал К. Г. Юнг, «мания рациональных объяснений», «страх перед метафизикой». Поэтому «любая неожиданность, надвигающаяся на нас из тьмы, представляется нам <...> как галлюцинация, то есть нечто ложное» [Юнг 1994, 220]. Для верующих будет верным иное: необъяснимое расценивается ими как проявление чуда, действия сверхъестественных

сил, противостояния Добра и Зла, Бога и Сатаны. В то же время рассуждения верующих по-своему логичны, поддаются изучению и рациональному истолкованию.

Христианство изначально формировалось как «религия историков», в которой главенствующую роль играло абсолютное, основанное на безграничной вере, признание истинности, исторической достоверности событий, запечатленных в текстах Священного Писания, житиях святых, сюжетах из истории церкви, изображенных на иконах. Иконостас, имеющийся в каждом православном храме, способствовал поддержанию памяти: его «можно сравнить с открытой книгой, рассказывающей о Небесной церкви» [Тулцева 2001, 142]. В православном обиходе имело место гармоничное сочетание молитвы и иконописных изображений. Так, купольные росписи православных церквей раскрывали молитвенное состояние готовящихся принять таинство Евхаристии [Шенникова 1994, 181]. В трудах современных историков православная церковь предстает как «особая мнемоническая община», предназначение которой состояло как в поддержании коллективной памяти о прошлом России, так и в осмыслении текущего момента исходя из общего понимания прошлого [Шевцова 2007, 301]. Известно, что общая память о строительстве церкви, практика поминаний, намоленные храмы — «все это актуализировало прошлое, делало его созвучным настоящему и востребованным текущей жизнью» [Кузнецов 2002, 159].

В большинстве случаев память общества верующих концентрировалась на ряде происшествий, которые воспринимались как судьбоносные, свя-



щенные, и на некоторых исторических персонажах. Их деятельность, в той или иной мере вырванная из исторического контекста, превращалась в сознании людей в цепь экстраординарных деяний. Затем разнообразные дискретные события объединялись памятью в единое логичное повествование. В конечном итоге память позволяла «вписать личность в современную культуру, эпоху», она заставляла каждого «не быть просто представителем рода человеческого, а человеком определенных временных качеств» [Нуркова 2000, 11]. Иначе говоря, память, в том числе — память православная, становилась важной предпосылкой социализации. Ведь известно, что памятью обладает отдельный человек, а не коллектив. Но эта память обусловлена коллективным восприятием тех или иных событий, а индивидуальная память создается в каждой отдельной личности благодаря ее участию в процессах коммуникации.

### Значение православной памяти

На протяжении веков сформировалась, обрела своеобразные черты и стала важным фактором воцерковления особая разновидность коллективной памяти — православная память. Это сумма разнообразных знаний, теснейшим образом связанная с народным восприятием сакрального, трансцендентного мира, колоссальная по объему и степени влияния на повседневную жизнь, поступки каждого человека. По сути дела православная память может рассматриваться как основополагающий код русской народной культуры, управляющий ее языком, ее формами выражения и воспроизведения, ее ценностями. Она определяла «для каждого человека эмпирические порядки, с которыми он будет иметь дело и в которых будет ориентироваться» [Фуко 1994, 33].

Православная память основана на практических потребностях социализации отдельного индивида и связана с поддержанием приемлемых для данного сообщества рамок повседневной жизни. Обязательное условие ее существования — постоянная тренировка памя-

ти в процессе освоения и поддержания знаний, необходимых верующему для полноценного участия в жизни социума. Оправданием ее существования стал психологический комфорт. Во-первых, память создавала позитивные и утешительные представления, связанные с «культурно значимой верой в бессмертие, в независимость души от тела и в продолжение жизни после смерти» [Малиновский 1998, 52]. Неслучайно в церковном ритуале погребения одним из основных рефренов является «вечная память». Во-вторых, память верующих создавала приемлемые, с духовной точки зрения, условия существования в обыденной жизни, здесь и сейчас. Ведь, по парадоксальному наблюдению М. Элиаде, «человек считает для себя возможным жить только в сакральном пространстве, каким бы необычным, по сравнению с профанным, оно ни было» [Элиаде 1999, 349].

Часто с сакральными событиями связывалось вполне обыденное дело — строительство церковного здания или основание нового поселения. Ведь и то, и другое не могло быть результатом простого рационального решения, усилий человеческого рассудка. В преданиях, которые в данном случае выступают в качестве одной из форм православной памяти, запечатлен выбор места для возведения храма или селения благодаря вмешательству сверхъестественных сил. Так, основание деревни Вирма предание связывало с чудом: трижды брошенная в воду икона приплывала к одному и тому же месту: «куда икону принесло, там и деревню построили» [Предания 1991, 39]. Иногда в выборе места решающее значение имели вполне профанные, особенно на первый взгляд, предметы, становящиеся орудием высших, сакральных сил. Так, выбор места для Успенской церкви в Саминском приходе обусловил сплав трех стволов вниз по течению реки. Там, где деревья прибило к берегу, появилась церковь. Этот выбор противоречил рациональным представлениям местных жителей: «хотели там, дак уж на возвышенном месте, поставить эту церковку. <...> Но там не пришлось, нет» [Предания 1991, 39].

Православная память не сохранила какие-либо жесткие законодательные ограничения, связанные со строительством церквей и часовен, но явный конфликт между трансцендентным миром и волей крестьян — устойчивый сюжет в преданиях о строительстве церквей. Так, церковь Пречистенского Водлозерского погоста «предполагалось построить на острове Шенгема <...> Но лес, пригнанный сюда для постройки, сам собою отплыл к тому месту, где теперь стоит погост. Набожный народ счел это за нежелание Божией матери иметь церковь на острове Шенгема и построил в честь ее рожества храм на выбранном ею самой месте» [Предания 1991, 40].

Не меньшее значение православная память имела в обустройстве человеческой жизни, формировании жизненных стратегий, связывающих в неразрывное единство сакральное и мирское. Известно, что память по своей природе не репродуктивна, а реконструктивна: в сознании людей «прошлое не статично, оно меняется под воздействием нового опыта» [Нуркова 2000, 24]. Так, «житие как текст символический может, но не обязано иметь соответствия в действительности». Более того, «оно призвано организовывать эту действительность» [Плюханова 2000, 381], участвуя в принятии верующим человеком тех или иных жизненно важных, «судьбоносных» решений. Участие в повседневной жизни сакральных, трансцендентных сил приводит к тому, что обыденное существование простых смертных приобретает новые качества. От каждого ее участника требуется существенная смена ценностных приоритетов и жизненных ориентиров.

### Уровни памяти

Можно выделить ряд уровней православной памяти. *Первый* из них связан преимущественно с повседневным обиходом — почитанием домашних икон, а после распространения грамотности — с семейным чтением житий святых (до этого времени житийные сюжеты внедрялись в память благодаря рассказам наиболее просвещенных верующих и

духовенства). В значительной степени эту разновидность памяти можно определить как миметическую, связанную с подражанием детей взрослым, менее опытных в духовной сфере — более опытным и т. д. *Второй* — с местными событиями религиозной жизни и, следовательно, с наиболее распространенной, массовой формой религиозной жизни в России — церковным приходом. Ведь память невозможно объяснить из индивидуальной физиологии и психологии. Она обусловлена взаимодействием с другими индивидами, обладающими сходными духовными запросами. Сюда же включается предметная память. Мир, в котором постоянно живет каждый верующий, «снабжен показателем времени, который указывает не только на настоящее, но и на различные пласты прошлого» [Асман 2004, 20]. В то же время память верующих не исключала проявлений анахронизма, в народном сознании нередко объединялись явно разновременные события. Например, в преданиях коми слились воедино деятельность Стефана Пермского в XIV в. и строительство Ульмановского монастыря в 1667 г. [Историческая память 2005, 10].

*Верхний* третий уровень православной памяти связан с профессиональной деятельностью духовенства — литургией и регулярным чтением Евангелия в церквях. С одной стороны, священник являлся посредником между Богом и людьми. С другой — на него возлагались обязанности по изучению, систематизации и изложению локальных компонентов православной памяти — местных легенд, преданий, поверий, в той или иной степени связанных с церковными сюжетами [Розов 2003, 35]. Здесь необходимо заметить, что проповедничество в приходских церквях Севера России не получило широкого распространения, что приводило к народным, профанным толкованиям основных евангельских сюжетов, весьма произвольному обращению с текстом Священного Писания.

Постоянная апелляция ко всем этим перечисленным пластам памяти становилось важным условием поддержания традиционных норм общения, выра-

ботки коллективных ценностей, взаимопонимания и взаимодействия членов общества, установления критериев разграничения добра и зла в повседневной жизни.

Специфической чертой религиозной памяти стала равная степень проникновения в прошлое и будущее. Во-первых, события прошлого — библейские пророчества, предсказания юродивых, а иногда и «вещие» сны, сохраняясь в памяти, становились важнейшим источником для повседневного религиозного сознания. Во-вторых, картины воображаемого будущего: Страшный Суд, грядущие события индивидуальной эсхатологии, укоренялись в памяти, передавались из поколения в поколение как вполне достоверный элемент религиозного опыта, значение которого обуславливалось неизбежностью будущего воздаяния за добрые и злые дела, совершенные на жизненном пути [Дергачева 2004, 26—35]. И те, и другие события фиксировались в памяти при помощи ярких, эмоционально окрашенных образов: картин мучений грешников в аду, райского блаженства, гибели и посмертного величия праведников. Аналогичное значение имели мемораты о последствиях нарушения запретов, «связанных с деревенскими святынями». Они не только повествовали о прошлых трагических событиях, но и являлись грозным предостережением будущим поколениям [Панченко 1998, 126].

Возможна иная классификация видов православной памяти, предполагающая ее деление на зрительную, осязательную и т. д. При этом, несомненно, зрительная память выступала как наиболее «достоверный» (как известно, «лучше один раз увидеть»), а значит — и наиболее «влиятельный» способ фиксации событий прошлого. В ряде случаев мы имеем дело с преобладанием «мышечной» памяти. Ведь события прошлого так или иначе фиксировались и определенным образом воспроизводились в действии как в храме Божиим, так и за его пределами — в обрядах, крестных ходах, в паломничестве к святым местам. «Память всегда нуждается в месте, стремится определиться в простран-

стве» [Ассман 2004, 40]. Сакральная топонимика включала в себя, во-первых, процедурное мышление, т. е. знание того, как надо действовать, и «знание декларативное, т. е. совокупность прошлого опыта о тех или иных событиях и действиях» [Замятин 2006, 96].

Поэтому сакральная топонимика выступала в качестве мощного стимула всех этих разновидностей памяти: ее существование связывало повседневную жизнь, милые сердцу, привычные названия и сферу сакрального. Ведь простое произнесение имени, в том числе названия родной деревни в связи со священным событием, вызывает у человека «реакцию яркого переживания самоощущенности» [Нуркова 2000, 11]. В конечном итоге, то, что вспоминается или создается в процессе освоения территории — «это ландшафты, с которыми формируется связь» [Соловьева 2006, 87]. Эти наблюдения в полной мере относятся и к появлению новых святых локусов. В большинстве преданий почитание места начинается с явления на нем чудотворного предмета какому-либо благочестивому «страннику»: путнику, мирянину или священнику [Бернштам 2005, 317]. Прочие виды формирования памяти использовались значительно реже. Так, осязание выступало как существенный стимул памяти, позволяющий приобщиться самым непосредственным образом к святыням, почитаемым предметам. Однако специфика священных объектов заключается, в частности, в том, что простое, профанное прикосновение к ним нередко расценивалось как святотатство.

### Противоречия памяти

В процессе становления памяти с древнейших времен выработались определенные диалектические противоречия. Первое из них — несогласованность и разномасштабность коллективной и индивидуальной памяти. Индивидуальная память сохраняла, прежде всего, профанные события, для сохранения событий сакрального характера от индивида требовались определенные, зачастую немалые усилия. Коллективная память, внедряясь

в сознание каждого верующего, в значительной степени отождествлялась с проникновением в духовный мир. В то же время православная память, как и любая другая, имела своих более или менее профессиональных носителей, способности которых донести до современников, воспроизвести факты из исторического прошлого придавалось особое значение.

Второе существенное противоречие заключается в противостоянии письменной и устной церковной памяти, каждая из которых развивалась по собственным законам, а их пересечение оставалось проблематичным, порождая известный феномен «народного православия». Вернее будет говорить о латентном, глубоко скрытом конфликте памяти, каждая из которых имела собственных носителей, круг защитников и сподвижников, готовых решительно оборонять «свой» вариант памяти от непрошенного вторжения. Известно, что воспоминание или забвение тех или иных событий не всегда является бессознательным. Множество событий вытесняется из памяти вполне осознанно. Ведь за процессами культурного увековечения скрываются интересы определенных людей, в данном случае — наиболее активных и подготовленных мирян, приходского духовенства, воцерковленной интеллигенции, транслирующих свои представления о прошлом в массовую память через систему народного образования.

Третье противоречие православной памяти постепенно формировалось в XIX—начале XX века, по мере того как власть все более решительно стремилась поставить под свой жесткий контроль деятельность православного прихода, религиозную жизнь страны в целом. С одной стороны, имело место поощрение, даже своеобразное «провоцирование» памяти в виде разного рода церковных «летописей», исторических описаний, составляемых по требованию начальства и зачастую публикуемых в епархиальной прессе или просто бережно, до подходящего случая, хранящихся в консисторских архивах. Важным средством формирования памяти стали жития святых, число которых на протя-

жении всего времени бытия православия в России неуклонно нарастало.

С другой стороны, те элементы памяти о религиозных событиях, которые не вписывались в одобренные церковью нормы, по мере возможностей стирались из памяти верующих, демонстративно не одобрялись церковью, что зачастую приводило к их исчезновению. *Имело место скрытое, тщательно маскируемое насилие над памятью, принимающее форму навязывания однородности восприятия исторического прошлого*, происходило постоянное «редактирование» памяти, допускающее как ее «непредсказуемость» в конкретных фактах, так и вполне прогнозируемое, закономерное отношение к отдельным ее компонентам.

Четвертое противоречие связано с постоянными попытками верующих привязать события прошлого к определенному временному отрезку и одновременно — с отсутствием или, по крайней мере, слабой выраженностью в памяти представления о конкретном времени. Известно, что коллективная память действует «в обоих направлениях: как назад, так и вперед» [Ассман 2004, 43]. Те или иные события религиозной жизни осмысливаются как свершившиеся в далекие времена, без какой-либо привязки к конкретному историческому периоду. Сознание верующих не замечает этого противоречия, которое, к тому же, никогда не представлялось существенным. Ведь давние события истории христианства освящены временем, они стали частью календарной обрядности, а близкие — предельно актуальны. Следовательно, и те и другие важны в равной степени. Попытки привязать события церковной истории к какому-либо хронологическому периоду встречаются крайне редко и, можно предположить, являются следствием школьного, систематического образования.

И наконец, пятое существенное противоречие сформировалось относительно поздно, но является важным и ощутимым аспектом религиозной жизни. Это противоречие между городской и сельской религиозной жизнью и истекающие отсюда различия в сфере

фиксации актуальных событий. Известно, что «в селе приход имел свою историю», был связан с многочисленными и тщательно поддерживаемыми преданиями [Розов 2003, 42]. Множество городских приходов сформировалось относительно поздно, а городское население демонстративно порывало с деревенскими традициями. Это имело далеко идущие последствия в духовной жизни: современные исследователи не без оснований противопоставляют город и деревню, оценивая девиантные проявления в повседневной жизни. В городе произошло «ослабление общественного контроля» над личностью человека, в результате формировался «антиобщественный характер поведения» и даже возникали «негативные психические состояния» [Миронов 1999, 94—95]

### Способы поддержания памяти

Можно сказать, что *сакральная память обладает способностью заглянуть в далекое прошлое, но одновременно это память очень короткая, связанная с набором предметов, обрядов, праздников, являющихся актуальными, находящимися в поле зрения в данный момент.* Историческое прошлое как таковое не существует. Оно создается новыми поколениями людей и в этой связи является в значительной степени непредсказуемым. Основными способами фиксации событий религиозной жизни являлись церковные праздники, связанные с ними крестные ходы, те или иные формы поддержания устной традиции, сакральная топонимика. Они позволяли ежегодно вспоминать о наиболее значимых событиях религиозной жизни в отдельных местностях. Это могло быть прекращение эпидемии вследствие (как полагали верующие) заступничества святого, преодоление неблагоприятных метеоусловий и даже неоднократные удары молнии по одному и тому же приходскому храму.

Так, в 1897 году Синод разрешил установить особый крестный ход крестьянам из Сумского посада Архангельской губернии. Поводом для их обращения в высшие церковные инстанции с прось-

бой о разрешении ежегодно совершать крестный ход стало необычное метеорологическое явление. Молния дважды в разные годы, но в один и тот же день и час ударяла в купол местной церкви. Крестьяне увидели в этом событии «не простую случайность, а чудесное знамение Божие». Поскольку это событие совершалось в день, когда особо почитается икона Божией Матери, называемая «Троеручица», то и крестному ходу предшествовало пение акафиста Пресвятой Богородице, чтение истории этой иконы, а после крестного хода «была прочтена коленопреклоненная молитва и провозглашены обычные многолетия и вечная память здателям и благодетелям храма» [А. Т. 1897, 442].

Будучи одной из форм поддержания памяти, религиозные праздники имели серьезное психологическое значение. Известно, что память селективна: каждый человек способен извлекать из собственной памяти эпизоды, помогающие в настоящее время сделать правильный выбор, выстоять в тяжелых условиях. Освященные временем, эти события имели особое, вдохновляющее, непревзойденное значение для потомков. Праздник имел и иной смысл: «празднующее село становилось центром праздника и как бы мироздания» [Тульцева 2001, 142]. Все эти связанные с торжествами события, пронизывающие профанный и сакральный уровни бытия, становились своего рода фундаментом памяти.

Существенные исследовательские проблемы связаны с овеществленным и духовным способами сохранения событий. Всевозможные объекты, предметы церковного обихода (прежде всего, иконы), памятники, связанные с событиями религиозной жизни становились важнейшей опорой для памяти. Она при этом определенным образом ограничивалась, словно подстраиваясь под связанные с этим предметом житейские события, которые в этом случае приобретали сакральный смысл. Например, иконы имели в быту русских людей особое значение: ими благословляли на брак, в дорогу, в солдаты, перед ними братались и божились, находили в них утешение в горестях [Цеханская 2001,

301]. Таким образом, в действие вступала ассоциация, являющаяся мощным фактором сохранения в памяти событий прошлого. Установление взаимосвязи между материальными предметами, местной топонимикой, определенными частями пространства становилась важной составляющей мировосприятия верующих.

Разные элементы повседневного церковного обихода отразились в памяти в неравной степени. Наибольшее значение для поддержания коллективной религиозной памяти имели местные святыни: почитаемые часовни, поклонные кресты [Яшкина 1998, 336-375], те или иные другие объекты, связанные с памятными событиями в жизни сообществ верующих. Так, в Виданском приходе Олонецкой епархии, как свидетельствует епархиальная пресса, «любят указывать камень с углублением на нем, весьма похожим на отпечаток человеческой ступни. По рассказам крестьян, это отпечаток ноги св. Николая, будто бы ходившего по их полям» [Островский 1900, 458]. Для общероссийского уровня православной памяти более значимыми стали монастырские общины, как крупные, располагающие и многочисленной братией, и возможностями влиять на духовную и экономическую жизнь страны, так и мелкие, выбор которых для особого почитания зачастую непонятен.

Очевидно, что принципы формирования коллективной религиозной памяти находятся за пределами индивидуального восприятия, мало доступны для творческого освоения, но связываются с конкретным человеком посредством разноплановых эмоций. Можно сказать, что память верующего человека сводилась к обширному, но отнюдь не бесконечному набору ситуаций, типичных сюжетов, информация о которых встречается в разных местностях и в разные хронологические периоды, существуя с небольшими локальными вариациями. В конечном итоге память продуцирует «выгодный», комфортный для индивида и коллектива миф, призванный создать душевный комфорт. Поэтому, обращаясь к проблеме православной памяти, мы имеем дело с предельно эмоциональным восприятием

событий религиозной жизни. Для одних память о добродетельной, соответствующей христианским идеалам жизни стала своеобразной наградой за праведность, для других — жгучие угрызения совести превратились в наказание за совершенные в прошлом грехи. Это вполне закономерно. Ведь *аксиологически дезориентированная память неизбежно превращается в бессвязную коллекцию отдельных фактов.*

Важным условием поддержания православной памяти становилось внушение. Вообще можно с уверенностью утверждать: чтобы воспоминания отдельных людей стали коллективными, они должны прийти в соприкосновение, должен начаться процесс социальной коммуникации. Для православной памяти эта закономерность вполне применима. Благодаря взаимодействию людей, вдохновленных одной общей идеей, формируется некое подобие «коллективной личности», каждая часть которой — отдельный прихожанин — в значительной мере бессознательно заимствует у других мимику, жесты, манеру держать себя, одеваться, устраивать свой обиход [Бехтерев 1908, 156]. В конечном итоге внушение формирует общее со всеми содержание памяти, общее представление о значимых событиях прошлого.

Существенной закономерностью функционирования православной памяти стала направленность на фиксацию конфликтных ситуаций людей между собой и простых смертных — с потусторонним миром, событий, связанных с печальными или даже мистически-пугающими обстоятельствами в жизни отдельной религиозной общины, региона или всей страны. Принято считать, что *сосредоточенность на исторической памяти — характерная черта посттравматического времени.* Это суждение нуждается в комментариях. С одной стороны, существует вполне аргументированная версия, представленная в статье Т. Щепанской, согласно которой так называемые «святые места» становились местом сосредоточения негативной информации: ведь сюда с обширной округи стекались люди, в жизни которых случилась беда [Щепанская 1995, 110—176]. Иногда беда в

сознании верующих неразрывно связывалась с наказанием за грехи, недопустимое, с точки зрения традиционного религиозного сознания, поведение. Так, в селе Халуе Каргопольского уезда на протяжении ряда веков сохранялась память о пропаже реки по слову святого Александра Ошевенского. В ответ на оскорбления, отказ в ночлеге и изгнание из деревни преподобный произнес слова проклятия: «Видите эту реку? Великая благодать для человека, когда у самого жилья так много здоровой воды. Но вот что скажу я вам: река эта течет и будет течь, но воды из нее вам не пивать; вы будете жить у воды, но без воды». На глазах у изумленных жителей река ушла под землю и появилась вновь в нескольких верстах от деревни [Ш-н 1900, 462].

С другой стороны, существование памяти связано с *эстетизацией* событий христианского прошлого, противопоставлением давно минувшего благочестия и нынешнего сомнительного образа жизни, прежней готовности пострадать за веру и нынешнего нежелания поступиться сиюминутными бытовыми удобствами ради высоких идеалов. Этот подход к памяти базировался на общей закономерности функционирования памяти любого индивида: *«человеческой психике выгодно поддерживать ретроспективный позитивный баланс»* [Нуркова 2000, 33]. В православной коллективной памяти прослеживается аналогичная закономерность. Примером здесь может послужить поминовение погибших ради благочестия, почитание мест старообрядческих самосожжений, которое широко распространилось в России, становясь значимым отнюдь не только для «раскольников» [Пулькин 2006, 215—223]. Материалы делопроизводства, рисующие совсем иную картину «гарей», для большинства верующих оставались недоступными, что в данном случае формировало идеализированный, лишенный конфликтов и противоречий, образ исторического прошлого, в частности, борьбы за старую веру, противопоставляемый неприглядной действительности.

По мере развития исторической памяти и совершенствования самосознания верующих начался затяжной конф-

ликт между разными аспектами памяти, вызванный, с одной стороны, разделением православных на старообрядцев и сторонников никоновских реформ («никониан»), а с другой стороны — конфликтом между памятью более-менее образованной части верующих и теми, для кого народные предания служили не менее, а зачастую и более достоверным источником информации, чем церковная проповедь. Можно говорить не только об интегрирующей, но и о дифференцирующей функции памяти, обусловленной непростой историей развития религиозного сознания в России. Благодаря всему этому в сознании верующих историческая память занимала одно из центральных мест, являлась многоуровневым феноменом, в котором все события были «рассортированы» в зависимости от древности, близости к «святым местам», длительности почитания, чудотворности и т. п. Но при этом память создавала мировосприятие, которое осознавалось его носителями как целостное и непротиворечивое. Поддержание православной памяти становилось значимой составной частью повседневной деятельности институтов Русской православной церкви.

Верующие никогда не сомневались в способности человека полноценно воссоздавать картины прошлого, формировать вполне адекватное представление об историческом пути, пройденном православным приходом, монастырем, отдельной территорией и всей Церковью в тот или иной период. В то же время *совокупность фактов, хранящихся в памяти, всегда является результатом перманентной интерпретации образов прошлого*. Память стала одной из форм адаптации мирского, связанного с повседневными заботами, крестьянского обихода к сакральному миру. При этом воспоминания о далеком или близком прошлом вполне поддавались коррекции: структура православной памяти создавала широкие возможности для религиозного творчества, переосмысления прошлого и, в частности, для существования «народного православия» — особого явления русской религиозной жизни, в котором православие объединялось с дохристианскими верованиями.



## Литература

- Ассман 2004 — *Ассман Я.* Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004.
- А. Т. 1897 — *А. Т.* Новоустановленный крестный ход // Архангельские епархиальные ведомости. 1897. № 14. С. 441—442.
- Бернштам 2005 — *Бернштам Т. А.* Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии. СПб., 2005.
- Бехтерев 1908 — *Бехтерев В. М.* Внушение и его роль в общественной жизни. Третье значительно дополненное издание. СПб., 1908.
- Дергачева 2004 — *Дергачева И. В.* Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. М., 2004.
- Замятин 2006 — *Замятин Д. Н.* Культура и пространство: Моделирование географических образов. М., 2006.
- Историческая память 2005 — Историческая память в устных преданиях коми. Материалы / сост. и подгот. текстов М. А. Анкудинова, В. В. Филиппова. Сыктывкар, 2005.
- Кузнецов 2002 — *Кузнецов С. В.* Православный приход в России в XIX в. // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII—XX веках: Этнографические исследования и материалы. М., 2002. С. 156—178.
- Малиновский 1998 — *Малиновский Б.* Магия, наука и религия. М., 1998.
- Миронов 1999 — *Миронов Б. Н.* Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX в.). Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства: в 2 тт. СПб., 1999. Т. 2.
- Нуркова 2000 — *Нуркова В. В.* Совершенное продолжается. Психология автобиографической памяти человека. М., 2000.
- Островский 1900 — *Островский Д.* Село «Видана» // Олонецкие епархиальные ведомости. 1900. № 12. С. 457—458.
- Панченко 1998 — *Панченко А. А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святые Северо-Запада России. СПб., 1998.
- Пигин 2000 — *Пигин А. В.* Жанр видений как исторический источник (на выговском материале XVIII в.) // История и филология: проблемы научной и образовательной интеграции на рубеже тысячелетий. Петрозаводск, 2000. С. 216—222.
- Плюханова 2000 — *Плюханова М. Б.* О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры: в 5 тт. М., 2000. Т. 3. С. 380—459.
- Предания 1991 — Предания Русского Севера / сост., коммент. Н. А. Криничная. СПб., 1991.
- Пулькин 2006 — *Пулькин М. В.* Почитание мест самосожжений старообрядцев на Европейском Севере России (XIX — начало XX в.) // Мировоззрение и культура севернорусского населения. М., 2006. С. 215—223.
- Розов 2003 — *Розов А. Н.* Священник в духовной жизни русской деревни. СПб., 2003.
- Соловьева 2006 — *Соловьева А. Н.* Ландшафт: память и история в антропологической перспективе // Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера. Архангельск, 2006. С. 83—93.
- Тульцева 2001 — *Тульцева Л. А.* Престольный праздник в картине мира православного крестьянина // Православная жизнь русских крестьян XIX—XX веков: Итоги этнографических исследований. М., 2001. С. 124—167.
- Фуко 1994 — *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994.
- Шевцова 2007 — *Шевцова В.* Освященные истории: Богородица и православная память в поздний период Российской империи // Историческая память и общество в Российской империи и Советском Союзе (конец XIX — начало XX в.). СПб., 2007. С. 301—315.
- Шенникова 1994 — *Шенникова Л. А.* Силы небесные: иконография и литургические тексты // Восточнохристианский храм: литургия и искусство. СПб., 1994. С. 179—187.
- Щепанская 1995 — *Щепанская Т. Б.* Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 110—176.
- Ш-н 1900 — *Ш-н В.* Предание о реке Халуе (Каргопольского уезда Ошевенской волости) // Олонецкие епархиальные ведомости. 1900. № 12. С. 461—463.
- Цеханская 1999 — *Цеханская К. В.* Иконы в народной жизни // Православная жизнь русских крестьян XIX—XX веков: Итоги этнографических исследований. М., 2001. С. 300—315.
- Элиаде 1999 — *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999.
- Юнг 1994 — *Юнг К. Г.* О современных мифах. М., 1994.
- Яшкина 1998 — *Яшкина В. Б.* Средневековые каменные кресты в традиционной культуре XIX—XX веков // Антропология религиозности. СПб., 1998. С. 336—375.