



РЕЦЕНЗИИ. ПОЛЕМИКА. НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



А. Н. Власов

О КНИГЕ А. Л. ЮРГАНОВА «УБИТЬ БЕСА. ПУТЬ ОТ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ К НОВОМУ ВРЕМЕНИ» (М.: РГГУ, 2006. — 433 С.)

Автор книги «Убить беса. Путь от Средневековья к Новому времени» предлагает читателю пройти путь от конкретного текста к реконструкции смыслов древнерусской культуры переходного периода и осуществить этот трудный переход в контексте новой дисциплины — источниковедения культуры¹.

Исследователь на основе историко-феноменологической реконструкции и обсуждения герменевтической ситуации в изучении «Повести о Соломонии бесноватой» (шире — Жития Прокопия Устюжского) попытался обозначить явные методологические ошибки отечественной медиевистики и «авторитетно» указать на новые теоретические подходы к преодолению кризиса объяснений:

«Анализ историографии показал, что в научном объяснении данного текста существует очевидный кризис. Как правило, текстологи находят источники тех или иных, порой самых трудных в изучении, памятников письменности Древней Руси, но «Повесть о Соломонии бесноватой» — неприятное исключение. А. В. Пигин провел блестящее текстологическое исследование Повести и пришел к выводу, который обескураживает: источником Повести являются такие представления о нечистой силе, которые никак не фиксируются памятниками средневековой культуры. Кроме того, незамеченным оказался самый важный мотив 26-го чуда из Жития Прокопия Устюжского — массовое убийство бесов. Церковь на протяжении столетий изгоняла и продолжает изгонять бесов, но она никогда не благословляла убийство нечистого духа. Ясно, что в традиционной церковной культуре идея такого убийства не могла возникнуть. В народной культуре Нового времени эти сюжеты встречаются, и нередко, поэтому как тут не предположить, что подобные верования (не обнаруженные в памятниках Средневековья) нашли себе место в Чуде о Соломонии бесноватой? Кажется бы, это логично, но Житие Прокопия Устюжского принадлежит не народной культуре, а, прежде всего, церковной. Это исходный момент затруднений науки и возникшего отсюда кризиса объяснений. Как стало возможным, что в Житии Прокопия Устюжского, которое, по мнению всех исследователей, сохраняло прочные связи с агиографией, категорически отрицаются вековые традиции христианства? Поставленный в первой главе данной книги вопрос настоятельно требовал реконструкции отношений между Повестью о Соломонии бесноватой и древнерусской агиографией» (С. 353—354).

И далее: «В книге нет теоретического раздела, но это не означает, что реконструкция осуществлялась по наитию, без предварительно обдуманых методических оснований. Они обсуждаются

¹ Подобного подвига от представителей достаточно молодой отечественной культурологии действительно трудно было ожидать. Отметим, что А. Л. Юрганов является автором научных трудов «Категории русской средневековой культуры» (М., 1998), «Регион Докса. Источниковедение культуры» (в соавторстве с А. В. Каравашкиным) (М., 2005), «Опыт исторической феноменологии. Трудный путь к очевидности» (М., 2003) (в соавторстве с А. В. Каравашкиным).

в специальных научных статьях, посвященных источниковедению культуры. В расширительном варианте об этой дисциплине — исторической феноменологии — говорится в книге «Регион Докса. Источниковедение культуры», на которую делались ссылки. В заключительной главе хотелось бы коснуться основных теоретических позиций» (С. 354).

Каковы же эти теоретические позиции?

Обосновывая понятие «источниковедение культуры», автор главным образом акцентирует внимание на том, что «в источниковедении культуры феноменологически разграничивается природа объяснения и понимания. Объяснение — всякое смыслопорождение, понимание — восприятие объяснения» (С. 355). С подобным теоретическим положением трудно не согласиться, более того, если иметь еще в виду, что речь идет о таком источнике, как письменный текст, объяснение и понимание которого вначале требует необходимых и самых заурядных предварительных филологических процедур при его подготовке к прочтению. На мой взгляд, именно отсутствием должного уважения к понятию текста как источника культуры и отличается феноменологический подход современного культуролога². Любые объяснительные процедуры относительно текста, заключающего в себе интенции чужого сознания, направлены так или иначе на реконструкцию смысла источника. Насколько далеко заходит исследователь в своих претензиях относительно своего понимания источника — вопрос, выходящий за сферу процесса познания. «Текст» (в конкретном случае текст древнерусского письменного памятника) задает границы смысла, и он же определяет границы интерпретации. Поэтому все теоретические положения А. Л. Юрганова могут быть приняты «на веру» и не вызывать серьезных возражений, так как не расходятся с известными методами и приемами отечественной науки. Исследователь, работающий непосредственно с текстом источника, прекрасно осознает и глубины смысла, таящиеся в нем, и возможности его интерпретации в жестких рамках средневекового канона. И вряд ли уж столь необходимо заявлять о рождении новой научной дисциплины «источниковедение культуры», если существует источниковедение вообще, в частности текстология, с широким спектром методологических подходов и принципов анализа и описания источника³.

Обозначая свое исследовательское поле «переходным» периодом в истории русской культуры, автор книги ограничился в основном полемическими выпадами в адрес исследования Л. А. Черной «Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени» (1999)⁴, некоторыми замечаниями относительно позиции А. М. Панченко, изложенной в его исследовании «Русская культура в канун Петровских реформ»⁵, и благосклонно упомянул о трудах исследователей Группы по изучению древнерусской литературы Института мировой литературы им. А. М. Горького Академии наук (А. Н. Робинсон, Л. И. Сазонова, А. Н. Копылов⁶, Л. Н. Пушкарев⁷ и др.) И, тем не менее, вне

² Я не сомневаюсь в том, что А. Л. Юрганов знает агиографические сюжеты средневековых памятников. Исследователь в некоторых случаях внимательно относится к археографическому описанию документа и его текстологическим особенностям. Поэтому искренне благодарен ему за указанные недочеты и погрешности, которые были допущены мной при работе с рукописными источниками Жития Прокопия Устюжского.

³ Позволю себе напомнить о существовании известной книги Д. С. Лихачева «Текстология», в которой ее автор среди основных задач этой науки между прочим отмечает: «История текста произведения не может сводиться к простой регистрации изменений. Изменения текста должны быть объяснены. При этом регистрация изменений и их объяснение — не два различных этапа исследования, а один взаимосвязанный ряд. Факты без их объяснения — не факты. ...В практической работе текстолога регистрация и объяснение идут параллельно, так как увидеть факт часто бывает возможно только под определенным углом зрения, — в свете его объяснения. Всякий взгляд, открывающий факт, открывает его с определенной точки зрения. Рассеянного зрения не существует» и т. д. (Лихачев Д. С. Текстология. 2-е изд., доп. Л., 1983. С. 39–40).

⁴ Разбор книги Л. А. Черной осуществляется в специальных разделах под названием «Кризис объяснений» и «Модель интерпретации» (С. 335–353).

⁵ Панченко А. М. Русская культура в канун Петровских реформ // Из истории русской культуры. 2-е изд. М., 1996. Т. III (XVII — начало XVIII века).

⁶ См.: Освобождение от догм. История русской литературы: состояние и пути изучения. М., 1997. Т. I.

⁷ См.: Пушкарев Л. Н. Вопросы периодизации переломного этапа в развитии русской культуры XVII–XVIII веков // Русская культура в переходный период от Средневековья к Новому времени. М., 1992.



поля зрения А. Л. Юрганова оказалась принципиально важная работа И. П. Смирнова «О древнерусской культуре, русской национальной специфике и логике истории» (Вена, 1991), в которой автор, «моделируя диахронические превращения смысла на примере русского сознания», пытается эксплицировать логику истории культуры, в том числе в переходный период от XVI к XVII в.⁸

Методологическая разработка положения о взаимозависимости физического и метафизического миров, характерная для средневекового сознания, вплотную подводит нас к проблеме понимания «художественного» канона агиографии, занимающего большое место в рассуждениях А. Л. Юрганова (см. гл. «Традиция и апостасия»). В своей книге исследователь последовательно проводит мысль, что между «Повестью о Соломонии бесноватой» и древнерусской агиографией (адекватно представленной герменевтическим кругом Жития Прокопия Устюжского) возникает идейное противостояние: «В новой авторской интенции явно обозначен протест против прежней договоренности считать, что дьявол не есть субстанция» (С. 280). Однако, если учитывать средневековые представления о взаимной зависимости эмпирического и трансцендентного, физического и метафизического миров⁹, подобное утверждение представляется недостаточно убедительным, и вследствие этого все последующие построения в книге приобретают известную концептуальную зыбкость. Частые отсылки к авторитету «Сборника Нила Сорского» и цитирование его как источника, представляющего агиографическую традицию Средневековья в целом, создает искаженное понимание этой традиции, далекое от объективности и несвободное от пристрастий современного читателя. А как же быть с тезисом новой научной дисциплины «Источниковедение культуры» о самосознании исторической эпохи?

Что касается попытки обозначить понятием «герменевтический круг Жития Прокопия Устюжского» возможный агиографический контекст устюжского памятника, то и здесь нельзя не обнаружить чрезмерную прямолинейность исследовательской установки. Отталкиваясь от известного тезиса в определении *художественного* (выделено мной. — А. В.) канона, по А. Ф. Лосеву («принцип конструирования известного множества произведений»), А. Л. Юрганов легко переходит к собственно агиографическому канону. Он пишет: «Канон агиографии не был письменно оформлен в Восточной церкви и относился к разряду обычаев, существовавших исключительно на добровольной основе. Точнее сказать, в топосах агиографии были как бы растворены нормы, регулирующие практику. Любое Житие уже изначально ориентировано на коллективный опыт. Всякий, кто брался за написание агиографии святого, знал не отдельно существовавшие правила, как именно сообщать о жизни святого, а живую ткань изложения, способы оформления подобных текстов. Эта область книжной культуры не ведала плагиата» (С. 207). Заметим некоторую непоследовательность в рассуждениях: разве владеть «способами оформления подобных текстов» не означает «знать», пусть и «неписанные», правила составления текста? Впрочем, сложность поставленных вопросов о природе агиографического (художественного) канона исследователь осознает и сам, отмечая: «Мы видим, сколь сложна и неоднозначна природа художественного канона. Она требует рефлексивного анализа. В нашу задачу, конечно, не входит специальное изучение этой проблемы. Это — дело будущего. Но очевидно, что при определении канона следует учитывать самосознание исторической эпохи, ее ценностные предпочтения как объективный факт» (С. 206—207).

Поэтому автор книги прибегает к обоснованию введения спасительного «герменевтического круга»: «Агиографическое целое включает в себя неоднородные части. Каждая из них не может вместить в себя целое, но она всегда содержит в себе знание о нем. Как это возможно? Любая единица агиографии сохраняет конвенциональность — такой способ соединения (подключения), при помощи которого она оказывается частью ряда, восходящего к целому. Едва ли реально полностью восстановить целостность древнерусской агиографии, но можно реконструировать общепринятые идеи агиографического сообщества» (С. 207).

⁸ Смирнов И. П. О древнерусской культуре, русской национальной специфике и логике истории. Вена, 1991. С. 60—74.

⁹ См.: Там же. С. 6, 156—168.

И далее: А. Л. Юрганов предлагает рассмотреть последовательно «Повесть о Соломонии бесноватой» (как часть) относительно Жития Прокопия (как целого и одновременно как части круга памятников, на которые в Житии содержатся отсылки). Наиболее репрезентативным исследователь считает тот перечень имен святых, который содержится в Похвальных словах Жития Прокопия («Заявленное отношение всех редакций Жития Прокопия Устюжского к агиографии через список святых и дает нам право утверждать, что выявляемый герменевтический круг репрезентативен для анализа и выводов о содержании важнейших богословских концептов всей агиографической традиции» (С. 208)).

Право, подобный отбор круга памятников мне представляется весьма субъективным относительно его репрезентативности. Включение имен святых, известных как особо чтимых защитников того или иного города, области, представляющее собой топос Похвальных слов, вовсе не означает «общего знания» об их жизни и особенностях их почитания на местах, так как знание о них для составителя текста Прокопия могло ограничиваться только сведениями из Месяцеслова (как правило, днем памяти и местом). Основная целевая установка приводимого перечня имен святых заключается в номинации места (Устюга Великого, всей восточной страны, включая град Выбор, или Соль Вычегодскую) и проявлении в нем особой сакральной власти местного святого как равного в ряду других патрональных святых, прославляемых всенародно в известных центрах и соседних регионах¹⁰. При этом нет никакого особого смыслового оттенка в том, что перечень святых в списке XVI в., по сравнению со списками жития XVII в., оказывается гораздо беднее.

Поэтому непонятно, какую роль в концепции автора играют приводимые общие сведения об этих святых, занимающие довольно большое место в текстовом объеме книги. Кроме того, для любого книжника куда проще обратиться к составу общеизвестных проложных сборников житий или миней четых, чтобы определить круг возможных текстов, наиболее репрезентативно представляющих агиографическую традицию Древней Руси.

В стремлении провести известный водораздел между Средневековьем и Новым временем в древнерусской агиографии, имея в виду отступление от канона (или его разрушение), А. Л. Юрганов полагает, что в «Повести о Соломонии бесноватой» как части целого житийного текста происходит разрыв с традицией. Поэтому большое значение в «эволюции» житийного текста Прокопия имеет обнаружение элементов повествовательных структур, в которых очевидна разница авторских интенций Средневековья и переходного периода. Показательно в этом отношении герменевтическое объяснение чуда из раннего текста Жития Прокопия о бесноватой Матроне в разделе под курьезным названием «Драматургия чуда: а был ли мальчик?» в главе 3 «Нелепое ничто, или Над чем смеялись святые Древней Руси» (С. 198–199)¹¹. В чуде рассказывается о том, что некая жена Матрона после рождения ребенка «иступи ума», но заступничеством святого была исцелена. В своей трактовке чуда А. Л. Юрганов считает: «Чудо об исцелении Матроны в соответствии с богословскими представлениями утверждает фундаментальный принцип: дьявол не в состоянии творить подлинные чудеса, он — творец иллюзий, ибо подлинная сила в руках Господа Бога, Творца и Вседержителя.

Не зная смысла ключевых слов, можно буквально прочесть текст и сделать следующий вывод: если сказано, что у Матроны родился ребенок, значит, он родился. Но смысл здесь не буквальный, а

¹⁰ Напомним, что в устюжской агиографической традиции Житие Прокопия занимает центральное место. В его орбиту входит большая часть письменных памятников, в основном созданных местными авторами. Такое значение в литературной традиции Великого Устюга, какое придается житийному тексту о Прокопии, является характерной чертой регионального сознания, основанного на культе патронального святого города. Употребление Юргановым неудобопроизносимого обозначения «регионалистская телеология» («А. Н. Власов настаивает на том, что Иоанно-Прокопьевский цикл можно определить как своеобразный свод. В этой идее уже заложена регионалистская телеология — доказать, что Житие канонизированного святого, широко почитаемого в Устюге Великом, является лишь “начальным видом” свода» (С. 45)) явно предполагает негативную оценочную позицию по отношению к региональным проявлениям в русской культуре. И является не чем иным, как попыткой навязать «свое» видение предмета (может быть, это и есть герменевтическая точка зрения?).

¹¹ Глава представляет переработанный вариант главы с одноименным названием того же автора из книги: *Каравашкин А. В., Юрганов А. Л. Опыт исторической феноменологии. Трудный путь к очевидности*. М., 2003. С. 187–211.



иносказательный. Матрона “роди **отрочаи**¹² (выделено мной. — А. В.) некогда *привидением дьяволим* смятятся еи оум”. Рожденное чадо — плод больного воображения и дьявольских козней. У Матроны *никто* не родился!» (С. 199).

Почему исследователь отказывает читателю и «писателю» чуда в буквальном понимании смысла рассказанного и буквальной передаче происшедшего, понятно — чтобы показать разницу интенций средневекового и нового художественных сознаний. Если для Средневековья все, что видит Матрона (в том числе и мальчика), — это явная иллюзия, плод больного воображения, то в «Повести о Соломонии» все происходит реально, только эта реальность художественная, вымышленная (но допустимая?). В чем же разница?

Общеизвестно, что агиографическая традиция Средневековья представляла собой динамическую развивающуюся систему. Эпоха XVI в. в этой традиции отличается от предшествующих периодов существенными изменениями в богословско-философских и литературно-художественных взглядах русских книжников. Это нельзя не отметить в связи с работой агиографов над созданием Великих миней четких митрополита Макария. Нельзя также обойти вниманием житийную повесть о Петре и Февронии Муромских, которая стала предметом интерпретационных практик многих исследователей древнерусской литературы с момента ее открытия.

Как же объясняет культуролог-источниковед содержание повести, в которой явно присутствует прецедент физического уничтожения святым нечистой силы (беса) в образе змея? По его мнению, «...редакции Повести о Петре и Февронии указывают на то, что в каждой новой переработке осуществлялся изначально продуманный план развития сюжета со своей драматургией, проектной идеей. Разные точки зрения книжников, авторов редакций, на народную легенду о летающем змие не представляют собой хаоса и демонстрируют, что культурное движение от Средневековья к Новому времени было разнообразно по форме, но однородно по достигнутому результату: убить беса можно только художественными средствами» (С. 373).

Убить беса художественными средствами можно, но отказывать книжнику XVI в. в том, что он владел этими художественными средствами, нельзя. Житие Петра и Февронии Муромских по отношению к фольклорной и житийной традициям представляет собой чрезвычайно странное образование: житийный мотив змеборчества введен здесь в эпический по ряду формальных свойств контекст и присоединен к сказочному по составу и последовательности мотивов повествованию о мудрой деве. Это образование искусственное, так как невозможно ни в какой из традиций в отдельности — ни в житийной, ни в сказочной, ни в эпической. Новаторские тенденции, присущие некоторым творениям художников эпохи Макария, проявились и в создании аллегорических богословско-дидактических сочинений, т. е. композиций, актуализирующих и высший богословский, и актуальный моральный смысл традиционных или не совсем традиционных образов и символов. Как такая поэма может быть прочитано Житие Петра и Февронии Муромских¹³.

Аллегорический смысл мотива змеборчества и сцены убийства змея (беса) в Повести очевиден, несмотря на поздние редакторские попытки, как желает показать А. Л. Юрганов, изменить и интерпретировать его в традиционном каноническом ключе.

При решении основного вопроса исследования — выявления элементов «нового» художественного сознания — автор книги обращается к истории текста Жития Прокопия Устюжского: «Изучение

¹² При цитировании текста источника Юргановым допущено ошибочное прочтение: правильно следует читать: **отроча и**. Можно назвать еще подобные примеры. Так, при цитировании Минеи общей, 1637 г. Л. 162–163: «...Ты цель оумом **въкрове** чюдных мудрее, многи оуловил еси оуродьствовати Господа ради. Ведый наругаем бытии, вопия чистейшею душею имярек...» (С. 190). Правильно: «Ты, цель умом, **въ крове** чюдных мудрее многи уловил еси уродьствовати Господа ради, ведый наругаем бытии, вопия чистейшею душею имярек...».

¹³ См., например, о культурологической интерпретации Повести в книге: Плеханова М. Б. Сюжеты и символы Московского царства. М., 1995. С. 206, 212.



динамики изменений в позднем Житии Прокопия Устюжского выявляет две тенденции: «нарастание» биографии и суммарное убавление чудес, которые вместе с тем обретают полноту эстетического воплощения. Чудеса раннего Жития выглядят на этом фоне неискренними, наполненными жизнью, не отделенными от нее, не обретенными самостоятельной художественной формы» (С. 128).

Однако настолько ли показателен для этого текст Жития Прокопия, и столь ли очевидны различия в авторских интенциях книжников XVI и второй половины XVII в.? Исследователь считает, что «литературная необработанность Жития XVI в. может служить серьезным аргументом в пользу того, что почитание святого было народным. Записи XVI в. о чудесах от иконы святого пропитаны живым ощущением реальности, чего нет в позднем Житии, иллюстрирующем свою литературную технику. Нас интересует не то, насколько один текст литературно отличается от другого, но каковы авторские интенции в его перестройке. <...> Почему же эту живую реальность самосознания Средневековья потребовалось заменять искусственным литературным произведением?» (С. 44).

Для ответа на этот вопрос А. Л. Юрганов обращается к «текстологическому описанию». Оно сводится в основном к критике не столь значительного в целом для истории текста Жития Прокопия понятия «свод» и введению в научный оборот ранее не учтенного списка РГБ. Ф. 236. № 151 второй половины XVI — начала XVII в.

Кратко напомню свою точку зрения на историю текста Жития Прокопия, так как представление о ней в изложении А. Л. Юрганова выглядит не совсем внятным.

Итак, ранними текстами, в которых упоминается Прокопий в качестве святого заступника города Великого Устюга, является Повесть об огненной туче и, очевидно, рассказы о чудесах от гроба святого, в том числе 1458 г. — о поставлении над гробом святого часовни и 1471 г. — об избавлении ратных людей устюжан от болезни во время похода на татар и строительстве первой церкви в честь Прокопия. Эта, возможно первоначальная, версия Жития сложилась, очевидно, в конце XV в., но не зафиксирована отдельно в известных списках памятника. Условно ее можно назвать устюжской версией. Существовали ли эти рассказы как самостоятельный текст агиографического Сказания о Прокопии, утверждать сложно, так как самые ранние списки доносят только одну Повесть об огненной туче с предисловием к ней, в котором содержатся краткие сведения о Прокопии.

Именно эту повесть и рассказы о чудесах в Борисоглебском монастыре и от иконы Спаса и предстоящих ему Варлаама Хутынского и Прокопия затем объединяет в текст одного Сказания сын игумена Сольвыгодского Борисоглебского монастыря Дионисия Павел в 1548—1554 г. Назову это сольвыгодской версией памятника. В ней нет житийной биографии Прокопия, но зато в одну книгу с этими сказаниями входит житие нового устюжского святого Иоанна, написанное по рассказам родственников агиографа (что и позволило мне применить к упомянутым текстам понятие «свод»). Подчеркну, что в сказаниях о чудесах Прокопия в Борисоглебском монастыре и от иконы можно обнаружить только краткие и весьма скудные сведения о жизни Прокопия с упоминанием о втором прижизненном чуде (кроме Повести об огненной туче) — предсказании о рождении Стефана Пермского.

Житийная биография Прокопия, по моему предположению, сложилась в первой половине XVII в., когда к известным рассказам о посмертных чудесах от гроба дополнительно были написаны новые. Эта новая версия жития была написана в 40-е годы и отразилась во второй группе списков Жития Прокопия (по моей классификации).

И, наконец, наиболее полный вид текста Жития Прокопия и всего Иоанно-Прокопьевского цикла, стилистически переработанный и дополненный новыми чудесами, сложился в 70-е годы XVII в. и принадлежал, по моему предположению, перу попа Иякова. Это отразилось в третьей группе списков. Отметим, что ко времени создания поздней редакции Жития Прокопия рассказ о строительстве в 1458 г. часовни и разорении ее церковными людьми и о строительстве церкви в 1471 г. ратными людьми уже входил в более ранний текст памятника. Поэтому утверждение А. Л. Юрганова о том,

что «в позднем Житии Прокопия Устюжского проявляется реальное и непримиримое противоречие: одновременно утверждается примат личного “хотения” в конфликте с церковью и идея всеобщего согласия как основы почитания святого» (С. 132), противоречит истории создания самого текста памятника.

Более аргументированное изложение моей точки зрения относительно истории текста Жития Прокопия и всего цикла см. в моих статьях: Власов А. Н. Литературная история жития праведного Прокопия Устюжского чудотворца // Житие св. прав. Прокопия, Христа ради юродивого, Устюжского чудотворца. (М.: Памятники исторической мысли, 2003. С. 109–122); Власов А. Н. Праведный Прокопий, Христа ради юродивый, Устюжский чудотворец, и литературная история его жития // О древней и новой русской литературе. Сборник статей в честь профессора Н. С. Демковой. (СПб., 2005. С. 170–184).

Я убежден, что текст поздней редакции Жития Прокопия Устюжского, несомненно, отражает черты нового литературного сознания, но ответить на сложный вопрос о возникновении нового художественного сознания в «переходный период» на основании предлагаемых московским исследователем методологических подходов и методических приемов в интерпретации памятников древнерусской литературы — самообман¹⁴.

Находясь почти всегда в полемике с мнимыми или явными оппонентами (исследователями, которые обращались к изучению известных памятников), автор книги не допускает возможного позитивного диалога в процессе постижения научной истины. «Понимание» (в герменевтической проблематике) строится на понимании текста, а не в «учении», как его понимать.

¹⁴ Попытки обнаружить черты нового художественного сознания в памятниках устюжской агиографии предпринимались в специальных статьях: Власов А. Н. Эпизод «преставления» святого как структурный элемент житийного текста // Смерть как феномен культуры: сб. научных трудов. Сыктывкар, 1994. С. 65; Власов А. Н. «Костюм» юродивого на Русском Севере // Народный костюм и современная молодежная культура. Сборник статей. Архангельск, 1999. С. 42–50; Власов А. Н. Формула «Желаше взыскати древняго погибшаго отечества» и проблемы порождения житийного текста // Православие и русская культура о любви к отечеству. Материалы научно-практической конференции. Сыктывкар, 1999. С. 53–56.