А. В. МАРКЕЛОВ

ЧТИМЫЕ ИКОНЫ И СВЯТЫЕ В ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА 2-Й ПОЛОВИНЫ XVII – НАЧАЛА XX ВВ. (НА ПРИМЕРЕ ВЯТСКОЙ ЕПАРХИИ)

А. В. Маркелов

ЧТИМЫЕ ИКОНЫ И СВЯТЫЕ В ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА 2-й ПОЛОВИНЫ XVII – НАЧАЛА XX ВВ. (НА ПРИМЕРЕ ВЯТСКОЙ ЕПАРХИИ)

Монография

Издательство
«ВИТБЕРГ»
Вятка
2019

УДК 908 Маркелов
ББК 86.372
М 26

На первой странице обложки: Часовня в Великорецком на месте явления иконы святителя Николая

Маркелов А. В.

М 26 Чтимые иконы и святые в жизни общества 2-й половины XVII – начала XX вв. (на примере Вятской епархии). Киров (Вятка): Кировское обл. отд. Общерос. обществ. орг. «Союз писателей России». Издательство «Витберг», 2019. – 544 с., ч\б ил.

ISBN 978-5-86173-039-6

В основе монографии – диссертация «Местночтимые иконы и святые в церковно-общественной жизни российской провинции второй половины XVII – начала XX вв. (на примере Вятской епархии)». Ее автор защитил в Уральском федеральном университете имени первого Президента России Б. Н. Ельцина в 2011 году.

В монографию включены новые архивные документы, более детально разработаны ряд направлений исследования.

Книга дополнена приложениями, именным, географическим указателями, указателем икон, подробным списком использованной литературы.

УДК 908 Маркелов
ББК 86.372

© А. В. Маркелов, текст, 2019
© Издательство «ВИТБЕРГ», оформление, 2019
© М. Г. Чирков, макет, обложка, 2019

ISBN 978-5-86173-039-6

СОДЕРЖАНИЕ

СОДЕРЖАНИЕ **3**

ОТ АВТОРА 10

ВВЕДЕНИЕ, ИЛИ НЕСКОЛЬКО ВАЖНЫХ ВОПРОСОВ **12**
Насколько актуальна тема? 12
О чем пойдет речь? 15
Каковы территориальные рамки исследования? 15
Каковы хронологические рамки исследования? 15
Какова история вопроса? Научная разработанность темы 16
Попытаемся договориться о терминах? 23

ГЛАВА I. ВЯТСКИЕ ИКОНЫ И СВЯТЫЕ ДОЕПАРХИАЛЬНОГО ПЕРИОДА **41**
1.1. От удельности к Макарьевским соборам 41
1.2. Главная вятская святыня
(*Великорецкий образ святителя Николая)* 46
1.3. Защитники от Смуты
(Раифская икона Богородицы и Спас Колотый) 52

ГЛАВА II. СОЗДАНИЕ ВЯТСКОЙ И ВЕЛИКОПЕРМСКОЙ ЕПАРХИИ (1657–1799 гг.) **62**
2.1. Обличитель Патриарха Никона *(епископ Александр)* 64
2.2. Создатель Вятской епархии *(архиепископ Иона)* 66
2.3. Начало каменного строительства 67
2.4. Почему епископ Иона не стал суздальским митрополитом 71

ГЛАВА III. ИКОНЫ И СВЯТЫЕ В ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVII ВЕКА **78**
3.1. «Начальная икона» св. Бориса и Глеба 78
3.2. Хлыновский образ Спаса Нерукотворного 80
3.3. Почитание на Вятке Тихвинской иконы Богородицы 88
3.4. Развитие духовной исторической письменности 92
3.5. «Вятский архиерейский чиновник» – свидетельство о святынях 94
3.6. Сборник проповедей «Статир» в контексте истории Вятской земли 98
3.7. Устьвымские святители – покровители юной Вятской епархии 102
3.8. Святая двоичность
(Преподобный Трифон и блаженный Прокопий Вятские) 106

3.9. Блаженный Прокопий и преподобный Трифон.
Продолжение темы 111
3.10. Иоанн Пустынник – третий вятский святой 114
3.11. От Орлова до Ныроба *(Новые чтимые иконы)* 115
3.12. Влияние личных святынь на общевятскую историю 123
3.13. «И он начать молитися святому Артемию со слезами…»
(Почитание вятчанами икон и святых других регионов в XVII – XVIII веках) 126
3.14. Выводы 131

ГЛАВА IV. ВЯТСКАЯ ЕПАРХИЯ СИНОДАЛЬНОГО ПЕРИОДА (1700–1799 гг.) 151
4.1. Основы синодальной политики. Как всё начиналось? 151
4.2. Несостоявшийся духовный центр Вятской
епархии XVIII века 155
4.3. «Телеса святых из земли выкапывать велели…»
(Епископы – проводники «реформы благочестия») 160
4.4. «Ссылаясь на обет предков…»
(Соликамск. Икона Параскевы Пятницы) 165
4.5. Хлынов. Дела о Нижнем потоке и о богадельне 166
4.6. «...Учинить жестокое наказание плетьми»
(Ныроб. Дело об иконе святителя Николая) 169
4.7. «За святаго почитать не следует…»
(Синегорье. Дело об Иоанне Пустыннике) 171
4.8. «К пострижению в монашество никто не желает…»
(*Дело о Верхязвъинской пустыни)* 177
4.9. Как удалось сохранить почитание Марии убиенной? 178
4.10. «...Для удостоверения в истинности чудес от сего образа»
(Перенесение образа Архангела Михаила из Курино в Хлынов) 179
4.11. Как Вятскую епархию едва не упразднили
*(Административная и монастырская реформы
второй половины XVIII века)* 180
4.12. «…Со святыми образами Пресвятыя Богородицы
Тихвинская и святого Николая Чудотворца и архистратига
Михаила» *(Два собора – два духовных центра Вятской земли)* 182
4.13. «…Имеется чюдотворный образ епископа Великопермскаго»
(Почитание на Вятке святителя Стефана) 188
4.14. Выводы 190

ГЛАВА V. НОВЫЙ ВЕК. ВЯТСКАЯ И СЛОБОДСКАЯ ЕПАРХИЯ В 1799 – 1917 ГОДАХ 202
5.1. «…Количества причтов недостаточно для удовлетворения всех
нужд трехмиллионного православного населения епархии»
(О географии и статистике) 202

5.2. «Особенно чтимые иконы везде привлекают к себе многочисленных богомольцев…»
(Что изменилось в почитании икон?) 204
5.3. Наказание за невыполненный обет
(Пышак. Раифская икона Богородицы) 209
5.4. «Эта икона приобрела к себе в народе безпредельную веру»
(Икона Богородицы «В скорбех и печалех утешение») 210
5.5. «…Не давая сему делу никакого движения»
(Икона Богородицы «Достойно есть») 222
5.6. Другие афонские иконы 227
5.7. Особенности почитания преп. Трифона Вятского и архиепископа Ионы 229
5.8. «Верный месяцеслов всех русских святых» – нереализованный шанс 238
5.9. «Желание наше сердечное осуществилось…»
(Расширение почитания блаж. Прокопия Вятского) 240
5.10. Празднование 300-летия кончины преп. Трифона Вятского 244
5.11. Открытие Трифоновского музея и его посетители в 1912 – 1917 годах 248
5.12. Дипломные работы выпускников духовных академий – вклад в празднование 300-летия кончины преп. Трифона Вятского 260
5.13. Преподобный Досифей – ученик Трифона Вятского 264
5.14. Почитание в XIX веке современников как святых 265
5.14.1. Отец Иоанн Кронштадтский 265
5.14.2. Старец Стефан (Куртеев) 267
5.14.3. Игумения Пульхерия (Сазонова) 270
5.14.4. Другие праведники 272
5.15. Выводы 275

ГЛАВА VI. ОТНОШЕНИЕ ВЛАСТИ И ОБЩЕСТВА К МЕСТНОЧТИМЫМ ИКОНАМ И СВЯТЫМ В XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА 296
6.1. Великорецкий крестный ход – новое в древней традиции 296
6.2. Возвращение «географии чудотворений» 304
6.3. Свято-Троицкий кафедральный собор – центр святынь 306
6.4. Приходская иеротопия и конструирование святых мест 308
6.5. Почитание «пламенных младенцев» как пример приходской иеротопии 312
6.6. Пресечение попыток конструирования святых мест 314
6.7. Иоанн Пустынник. Возрождение почитания 323
6.8. «Идут на Великую реку, в Саров, в Кронштадт…»
(*Маршруты паломничеств вятчан)* 324

6.9. «Развился народ, ополировался, но потерял страх Господень…» (*Революционные события начала XX века и почитание икон*) 327
6.10. «Пришедшие» святыни 329
6.11. Почитание на Вятке икон Казанской епархии 334

ЗАКЛЮЧЕНИЕ *(Над чем еще нужно работать?)* 351

ПРИЛОЖЕНИЯ 362
1. Выписка из чиновника Патриарха Иоакима от 21 – 23 августа 1674 года 362
2. Сведения об исцелениях, произошедших у Великорецкого образа святителя Николая в сопоставлении с разными источниками 1569–1646 гг. 363
3. Сведения об иконах и святых, прославленных во время правления патриарха Никона 1649–1655 гг. 372
4. Материалы об исцелениях. от Великорецкого образа святителя Николая и Спаса Нерукотворного (до середины XVII в.) 374
5. Выдержки из Вятского архиерейского чиновника 375
6. Надгробная надпись с краткой биографией епископа Вятского Александра XVIII в. 380
7. Донесение епископа Вятского и Великопермского Киприана Синоду о Нижнем Потоке от 15 мая 1739 г. 381
8. Донесение епископа Вятского и Великопермского Антония в Синод об Иоанне Пустыннике от 19 марта 1751 г. 384
9. Донесение епископа Вятского и Великопермского Лаврентия в Синод об упразднении Верхъязвинской пустыни от 11 октября 1789 г. 392
10. Чин совершения Великорецкого крестного хода (Из Вятского архиерейского чиновника) 393
11. Даты Великорецкого крестного хода в 1760 – 1790-е годы 401
12. Краткий перечень местночтимых икон Вятской епархии в конце XIX – начале XX в. 402
13. Число местночтимых икон Вятской епархии в конце XIX – начале XX в. 415
14. Списки церквей и приделов в церквах во имя св. Николая Чудотворца, представленные в комитет по сооружению в г. Бари (Италия) храма и странноприимного дома во имя св. Николая. Вятская епархии. 1913–1914 г. 416
15. Письмо жительницы г. Котельнича М. М. Блиновой со свидетельством об исцелении старцем Серафимом Саровским 419
16. Донесение штаб-офицера корпуса жандармов майора Самойлова главному начальнику III отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, генерал-адъютанту

Долгорукому от 23 мая 1864 г. о пребывании в Вятской епархии иконы Богородицы «В скорбех и печалех утешение» 421
17. Предписание строителю Александро-Невского монастыря о приведении в порядок могилы о. Стефана (Куртеева) и о правилах совершения на ней панихид 424
18. Донесение епископа Вятского и Слободского Сергия в Синод от 17 февраля 1894 г. о возможности устроить часовню в селе Нылгижыкьи Сарапульского уезда на месте встречи Иверской иконы Божией Матери, принесенной с Афона 425
19. Список икон Богородицы, прославленных в России в XIX столетии 431
20. Доклад в Святейший Правительствующий Синод епископа Вятского и Слободского Никона о почитании на вятской земле преподобного Трифона и блаженного Прокопия от 18 ноября 1902 г. 432
21. Черновик письма епископа Вятского и Слободского Филарета в Синод о праздновании в 1912 г. торжеств, посвященных 300-летию кончины преп. Трифона Вятского (1910 г.) 437
22. Рассказ А. В. Климовой, вдовы секретаря Вятского уездного съезда В. И. Климова от 2 февраля 1911 г. об исцелении преп. Трифоном Вятским 438
23. Донесение епископа Вятского и Слободского Никона в Синод о принесении из Казанской Седмиозерной пустыни в г. Уржум иконы Смоленской Божией Матери (1902 г.) 441
24. Донесение архиепископа Казанского и Свияжского Арсения о порядке хождения с чудотворными иконами в Казанской епархии (1902 г.) 446

Список использованных источников и литературы 452

Неопубликованные документы 452

Опубликованные материалы 456

Законодательные источники и делопроизводственные материалы.....456

Справочные и энциклопедические издания. Словари 459

Агиографические тексты. Сказания об иконах 462

Периодика 470

Исследования 471

Авторефераты диссертаций и диссертации 498

Указатели 500

Географический указатель 500

Именной указатель 514

Указатель икон 536

Список сокращений 542

Посвящается моей дорогой жене
Ксении Ивановне Маркеловой

ОТ АВТОРА

В основе монографии, которую Вы открыли, диссертация «Местночтимые иконы и святые в церковно-общественной жизни российской провинции второй половины XVII – начала XX в. (на примере Вятской епархии)». Ее автор защитил в ноябре 2011 года в Уральском федеральном университете имени первого Президента России Б. Н. Ельцина.

Закономерен вопрос: не суживает ли автор пространство

Автореферат диссертации (2011 г.)

исследования, говоря только о Вятской епархии? Может, более верным было сделать его более масштабным, общероссийского уровня? Уверен, нет.

Во-первых, в Вятскую епархию на протяжении второй половины XVII – начала XX веков в разное время входили территории, которые сейчас находятся в составе Пермского края, Татарстана, Удмуртии, Марий Эл. В свою очередь в состав Вятской епархии в

XVIII века вошли обширные казанские земли (включая Уржум, Малмыж, Вятские Поляны), которые сегодня воспринимаются как неотъемлемая часть Вятки.

Во-вторых, регионы России не только по своим размерам, но и по своим особенностям можно назвать странами при том, что они находятся в одном государстве, объединены одной верой, одним языком, одной историей.

Речь идет о разработке региональной истории, которая, по определению С. О. Шмидта, «не только история отдельных регионов, но и история взаимоотношений со столицами и другими регионами, организация территориальной структуры государства и управления его»[1].

В заголовке монографии я снял слово «провинция» – это слово смущало меня, казалось неточным и не выявляющим суть темы. Один из наиболее авторитетных современных методологов Л. П. Репина считает целесообразным избегать этого термина[2] – и я согласился с ней.

При подготовке монографии я убрал из введения ряд теоретических разделов, которые важны для диссертации, но, в принципе, малоинтересны широкому читателю. Также убран раздел, посвященный источниковой базе исследований – ее можно понять из библиографии, которая приводится полностью.

Переформатированы сами главы. Такой подход, надеюсь, удобнее для читателя. Ряд важных эпизодов, которые в монографии были разнесены по разным параграфам, были объединены, следуя логике изложения.

За прошедшее с защиты диссертации время удалось найти новые архивные документы, более детально разработать ряд направлений исследования. В итоге, надеюсь, книга получилась более цельной. Для меня как автора важно было ответить на вопросы, на которые во время написания диссертации не было четких ответов.

Чтобы стало понятно, о чем идет речь, приведу несколько примеров. Так, в частности, уточнить ряд важных дат и событий в биографии архиепископа Вятского и Великопермского Ионы, так и его предшественника, первого вятского архипастыря Александра. Изучение с помощью екатеринбургских коллег деятельности архиепископа Ионы укрепило убеждение: сборник проповедей «Статир» и «Вятский Архиерейский чиновник», созданные при

поддержке Ионы в последней четверти XVII века, нужно рассматривать как неотъемлемую часть корпуса вятской духовной литературы.

До сих пор в полной мере не оценен вклад в духовную историю династии Строгановых, которая выступила духовным объединителем не только вятской, но северо-восточных и уральских земель.

Сделана попытка понять масштабы почитания вятскими людьми иноепархиальных икон и святых, определить основные направления паломничеств.

Удалось понять историю развития Великорецкого крестного хода в 1830-1850-х годах. Именно тогда окончательно была установлена привычная дата праздника на реке Великой – 6 июня (до этого дата праздника была плавающей). Важнейшую роль в этих процессах сыграли император Николай I, вятские архиереи и губернаторы.

Из предреволюционной литературы было известно, что в начале XX века из Вятской епархии в Синод был направлен отчет для составления «Верного месяцеслова всех русских святых, чтимых молебнами общецерковно и местно» (с отчетом также были посланы справки о преп. Трифоне и блаж. Прокопии Вятских). Удалось найти в архиве этот отчет вятского епископа – и он полностью публикуется в монографии. Также, например, удалось обнаружить еще один уникальный документ – журнал посещений Трифоновского церковно-археологическогого музея. Он был открыт в 1912 году, когда отмечалось 300-летие праведной кончины преподобного Трифона Вятского. Изучение журнала позволило определить адрес музея (к счастью, дом сохранился, пусть и в перестроенном виде).

Знакомство с официальной перепиской вятских губернатора и архиерея с Синодом по вопросу почитания иконы Божией Матери «Достойно есть» в селе Юрьево дали ответы на ряд вопросов. Они связаны с «географией чудотворений» в жизни местночтимой святыни, ее статусом, особенностями позиции центральной и епархиальной церковной власти по отношению к иконе.

В монографию включены новые исследования жития блаж. Прокопия Вятского, почитания в конце XIX – начале XX веков как этого святого, так и преподобного Трифона Вятского, архиепископа Вятского и Великопермского Ионы.

Сразу скажу: у меня нет ощущения законченности – уже во время написания монографии постоянно открывались новые пласты информации, документов. Они ни в коем случае не относились к разряду разочарований и уныния: мол, исследование шло по неверному пути.

Напротив, это была радость открытий, вновь и вновь убеждающая, что история христианской, православной Вятки неисчерпаема. Сожаление, если и было, другого свойства: мы очень мало знаем свое прошлое, порой снисходительно смотрим на него. Такого отношения наши предки точно не заслуживают. Убежден: дальнейшие исследования еще больше укрепят эти убеждения.

Что еще добавлено в книге по сравнению с диссертацией? Составлены новые приложения, три указателя: именной, географический, икон. В географическом указателе сделаны привязки населенных пунктов к современному административно-территориальному делению, чтобы читатель при необходимости легче смог сориентироваться. Также в географический указатель включены храмы и монастыри.

В книге опубликовано большое количество иллюстраций и фотографий. Учитывая, что многие духовные традиции существуют и сегодня, в ряде случаев использованы современные фото. Всё это также, надеюсь, поможет читателю в понимании темы, сделает ее более близкой и понятной.

Большое спасибо всем, чьи замечания, подсказки, идеи помогли в работе и над диссертацией, и над книгой. Отдельная благодарность М. С. Судовикову, протоиерею П. Мангилеву, Л. С. Соболевой, Е. С. Останину, Н. Ф. Сгибневой, Е. В. Кустовой, В. А. Коршункову, Р. А. Бересневу, протоиерею С. Гомаюнову, И. В. Семененко-Басину.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Цит. по: Колесникова М. Е. Региональная история и историческое краеведение: соотношение понятий и опыты теоретической интерпретации // Региональная история, локальная история, историческое краеведение в предметных полях современного исторического знания. Ижевск, 2012. С. 24–25.

[2] Репина Л. П. Историческая наука на рубеже XX–XXI вв.: социальные теории и историографическая практика. М., 2011. С. 182.

ВСТУПЛЕНИЕ,
ИЛИ НЕСКОЛЬКО ВАЖНЫХ ВОПРОСОВ

Насколько актуальна тема? Начиная с 1990-х годов, в российском обществе существует большой интерес к иконам и святым, которые были и являются основой православной религиозной жизни. Этот интерес выражается в возрождении или реконструкции ряда местных духовных традиций (например, согласно краткому календарю памятных дат Вятской епархии на 2007 год, существует до 17 крестных ходов, посвященных местночтимым иконам и святым)[1].

В ряде случаев это возрождение совсем не учитывало историю почитания икон или святых. Важно понять, что они во время своего зарождения и развития представляли для общества, как они воздействовали на него, и в свою очередь, как общество на разных своих уровнях активно влияло на формирование почитания икон и святых или, напротив, было пассивным в этих процессах.

Из существующих в историографии парадигм наиболее нашей работе соответствует цивилизационная теория, которая «актуальна потому, что ни одна цивилизация не может существовать без религиозной или идейно-философской составляющей. Связь между религиями и цивилизациями является двусторонней и диалектичной: религии определяют духовный формат цивилизаций; в свою очередь, социальные, структурные и прочие проблемы цивилизаций всегда несут испытание и религиозным системам»[2].

На региональном уровне эти идеи также воплощаются. Так, современный историк Е. Ф. Шумилов, плодотворно многие годы изучающий христианство в Вятско-Камском регионе, выделяет на его территориях ряд цивилизационных направлений – вятское, пермское, казанское[3] (характеризуя, например, православные поселения как цивилизующие центры)[4].

На российском уровне воплощение цивилизационного подхода следует видеть, например, в известной идее «Третьего Рима», которая находилась в постоянной эволюции. В отличие от традиционного и общепринятого словесного оборота «Москва – Третий Рим» такое терминологическое воплощение идеи, по верному

наблюдению Н. В. Синицыной, «ограничивало бы ее содержание мыслью о судьбе городов, мировых столиц <…>, в то время как «Третий Рим» – понятие более широкое и относится одновременно и к царству. «Третий Рим» – не только Москва, и даже не Москва по преимуществу, но Русское царство со столицей в Москве, русская православная Церковь с ее главным престолом – кремлевским Успенским собором»[5].

В этом контексте становится понятным, почему в рамках концепции «Третий Рим» в XVI веке в Успенском соборе Московского кремля собирались святыни русских земель[6], и Москва формировалась как «общий церковный и политический центр»[7]. Действительно, иконы с самых ранних периодов истории России играли существенную роль в государственной и общественной жизни[8].

Вятская земля не была исключением. Исследователи чаще всего обращались к отдельным местночтимым иконам (например, Великорецкому образу святителя Николая или образу Спаса Нерукотворного), а также святым (преп. Трифону Вятскому). До настоящего времени не делалось попыток рассмотреть весь комплекс икон и святых Вятской епархии, понять динамику развития их почитания, как они влияли на общество, как общество и власть относилось к ним.

Французский философ и историк Поль Рикёр очень точно написал о христианском смысле истории – «это вера в то, что мирская история составляет часть смысла, воплощаемого священной историей, что в конечном итоге существует *одна* история и любая история священна»[9]. Наш современник, историк С. В. Перевезенцев, последовательно проводит мысль, что история есть воплощение Божественного Промысла[10] и человеку, занимающемуся историей России, сложно понять ее суть и смысл вне Православия[11].

Великий русский историк В. В. Болотов отмечал, что конфессиональность убеждений, вера в истинность своей Церкви не может препятствовать историку стремиться к истине: «<…> в сущности быть историком на точке зрения не своего исповедания – невозможно»[12].

«Историк, – был уверен Болотов, – должен чувствовать себя членом своей Церкви и не отступать от церковной точки зрения»[13].

О чем пойдет речь? Предметом исследования стали местночтимые иконы и святые Вятской епархии во второй половине XVII – начале XX века.

Принципиальный момент: за рамками нашей работы остаются так называемые «деревенские святыни» – почитаемые камни, родники, деревья, каменные кресты и т. д.

Исследователи рассматривают их «как особый тип религиозных древностей, особую категорию в предметном пространстве деревенского мира»[14]. В число деревенских святынь порой включаются и чудотворные иконы[15]. Считаем это неправомерным, солидаризируясь с одним из исследователей, который верно отметил внецерковный, внехрамовый характер деревенских святынь[16].

Каковы территориальные рамки исследования? Они включают Вятскую епархию второй половины XVII – начала XX веков.

Вятская и Великопермская епархия была создана, благодаря патриарху Никону в 1657 году, и сразу стала одной из обширных в России. В частности, в ее пределах до конца XVIII века находились территории, отошедшие позже Пермской епархии вместе с местночтимыми иконами и святыми.

В свою очередь в XIX веке Вятской и Слободской епархии был передан ряд южных районов из Казанской епархии. В итоге Вятская епархия так и осталась одной из крупнейших епархий в Российской империи как по территории, так и по населению. Это оказало существенное влияние на историю влияния икон и святых на местное общество.

Каковы хронологические рамки исследования? Оно охватывает два с половиной века – со второй половины XVII до начала XX века.

Такие широкие хронологические рамки, по нашему убеждению, оправданы. Почему? Формирование почитания икон или святых, их влияние на общественную жизнь происходит в течение длительного срока, претерпевая при этом определенные, иногда радикальные изменения (как это было во второй половине XVIII века под воздействием властей). Этой же позиции, например, придерживается А. А. Романова, которая определяя в своей

диисертации рамки исследования («1589 г. – время учреждения патриаршества – и 1721 г. – год основания Синода»), подчеркивала: «Однако обе эти даты могут рассматриваться исключительно как вехи: почитание не имеет четко датируемых временных рамок: многие культы, возникшие и существовавшие в рассматриваемый период, несмотря на запреты как со стороны церковной власти, так и со стороны власти светской, сохранились, более того, живы по сей день или возродились»[17].

На наш взгляд, нет внутренней логики в выборе только одного этапа (например, 1657–1799 гг. – со времени создания Вятской и Великопермской епархии до преобразования ее в Вятскую и Слободскую). К моменту образования Вятской епархии уже существовал ряд местночтимых икон и святых. Создание епархии во второй половине XVII века активизировало эти процессы, но уже в начале XVIII века (менее чем через 50 лет после создания самостоятельной вятской кафедры) синодальная политика в отношении икон и святых серьезно изменила ситуацию.

В 1730–1760-е годы власть с большим сомнением относилась к традициям почитания икон и святых и жестко их пресекала. Если сразу после чтения страниц об этих годах перейти в раздел, где речь идет о начале XX века, то мы увидим, что местные общества возвышали – пусть и не всегда удачно – свой голос в защиту права почитать свои святыни.

Эти события происходили в рамках истории единой Вятской епархии. Кроме того, этапы развития Вятской епархии в основном естественным образом совпадают с основными вехами развития Русской Церкви.

Какова история вопроса? Научная разработанность темы. Отметим сразу: историографический обзор не является исчерпывающим, он, скорее, обозначает основные тенденции.

Так, сербский богослов XX века отец Иустин (Попович)[18] писал: «Все Благовестие Ветхого Завета: человек – икона Божия; все Благовестие Нового Завета – Богочеловек – икона человека»[19]. Исследователи подчеркивали, что икона – «молитва, изобразительно выраженная»[20], «Евангелие для неграмотных», ее мог «читать» любой русский крестьянин в XIV–XVII вв.[21] Исследователи также отмечали различные аспекты иконопочитания[22], например, икон Богородицы и Спаса Нерукотворного[23].

Работы, в которых местночтимые иконы и святые в жизни общества начали рассматриваться как цельное явление, были написаны во второй половине XIX века П. В. Знаменским[24] и М. В. Толстым[25] (не случайно работу Толстого называли «историей святости»[26]).

Был еще один исследователь, священник Сергий Мансуров, который трудился уже в XX веке. Он последовательно развивал идею о том, что история Церкви – это не столько социальная или политическая история, история епископата или взаимоотношений с государством, но прежде всего история подвижничества, святости[27].

Мансуров в своей книге дошел только до середины III века. Но в набросках он наметил историю святости Русской Церкви, включив следующий раздел, посвященный XVI веку – «Северная Россия (Вятка), Ростов, Москва», а фигура преп. Трифона Вятского и его житие включены в общерусский и общемировой контекст православной истории[28].

Эти труды дополняли и развивали традицию сказаний и патериков, посвященных как иконам[29], так и святым[30]. Например, митрополит Филарет (Дроздов) в 1860-х годах говорил о важности верного почитания списков с иконы Богородицы[31]. Эту же мысль развивал о. Павел Флоренский, утверждая, что почитание икон закреплено многочисленными иконописными подлинниками[32].

Вместе с тем, по удачному выражению архиепископа Михаила (Мудьюгина), каждая икона после освящения «становится святыней общего уровня»[33] (чрезвычайно важно замечание Н. М. Тарабукина, что каждая икона чудотворна «хотя бы в потенциальном смысле»)[34].

И. А. Ильин, называя икону одним из «даров Церкви»[35], подчеркивал: «Икона есть *зримое напоминание* о Боге и *призыв* к Нему»[36].

Иконы являются в России фактом христианской религиозной жизни, традиционно структурируют само церковное сознание и практику благочестия. Вместе с мощами святых в монастырях и храмах создается своего рода сакральная сеть, помогающая духовному освоению пространства[37]. Рассматривая различные аспекты в традиционном и современном восприятии русской средневековой иконы, О. А. Туминская в своей диссертации ука-

зывала на важное обстоятельство: «современное чувственно-логическое восприятие иконы гомоморфно[38] традиционному восприятию в святоотеческую эпоху»[39] (ср. также: «В Древней Руси не было русских людей без религии»[40]).

Святым также посвящена обширная литература, в том числе интересующим нас местночтимым святым. Ее начало положено исследованиями В. О. Ключевского и Е. Е. Голубинского[41]. Главным итогом проведенной ими и другими авторами работы стало то, что историки, начиная с XIX века, отмечают общность почитания обществом местночтимых и общецерковных святых[42] (аналогичное отношение лежит в основе деятельности современной Русской Православной Церкви[43]). Данные принципы почитания активно и закономерно задействованы исследователями. Вместе с тем следует обратить внимание на то, что они окончательно сформировались только в XIX веке, использовались в своей деятельности синодальными структурами, и нет уверенности, что даже тогда были понятны основной массе православных верующих[44].

Характерный эпизод произошел в 1856 году, когда митрополит Московский Филарет (Дроздов) писал в Синод насчет просьбы епископа Харьковского Филарета (Гумилевского) приступить к составлению житий святых Русской Церкви. Святитель Филарет отмечал: «Не мало нужно осмотрительности, чтобы составить правильный список святых, потому что кроме святых, общепризнанных по древнему преданию и по определению церковному, есть местночтимые и не получившие правильнаго церковнаго утверждения».

Е. Е. Голубинский подчеркивал: митрополит Филарет имел в виду в этом письме именно почитаемых усопших и прибавлял: «архиепископ Филарет, писавший свою книгу о «Русских святых» после этого донесения, вовсе не отделяет в ней почитаемых усопших от настоящих святых»[45]. Данное обстоятельство важно в понимании предлагаемой темы.

Начатая в 1860-х годах работа по сбору сведений о почитавшихся святых к началу XX века достигла значительных результатов[46]. Публиковались не только жития святых, но и биографии малоизвестных праведников[47] (при этом, по определению современного исследователя, «критерием святости <…> становилась практика православного народа»[48]).

В конце XIX – начале XX веков активно печатались работы, в которых рассматривалась роль святых в истории конкретных территорий[49]. Аналогичная работа проводилась в отношении икон[50]. В сборниках Императорской археологической комиссии, которые увидели свет в 1900–1910-е годы, местночтимые иконы присутствовали как неотъемлемая часть жизни конкретных храмов и приходов.

После 1917 года ситуация кардинально изменилась, и несколько десятилетий не благоприятствовала полноценному изучению данной темы. Работы отличались или жесткой идеологической оценкой[51] или рассматривали материал о святых и иконах, прежде всего как о произведениях культуры[52] (например, ценная работа Н. М. Тарабукина[53] осталась в рукописи и была опубликована лишь в 1990-е годы).

Принципиально новый этап исследований наступил во второй половине 1980-х годов. Одним из первых трудов, где делалась попытка объективного взгляда на историю Русской Церкви, стал сборник «Русское православие: вехи истории»[54]. В некоторых его главах речь шла о святых и иконах – в основном в контексте церковно-государственных отношений (например, о процессах централизации во времена Макарьевских соборов в XVI веке местных святынь в Москве)[55]. Еще одним знаковым научным событием того времени стал сборник «Христианство и церковь в России феодального периода»[56], где, в частности, рассматривалась церковная история в интересующем нас региональном контексте[57].

В 1990-х годах появился ряд новых исследований – и, что ценно для нас, ученых из российских регионов. Так, А. В. Камкин обратил внимание на роль местночтимых икон и святых в складывании приходских и межприходских традиций (так называемых малых кругов храмоименований,[58] которые зависели в том числе от местночтимых икон и святых). Л. А. Бруцкая провела анализ роли икон в конкретных событиях жизни местного общества[59]. Почитание святых рассматривалось в контексте общей русской православной традиции[60].

Работы А. С. Лаврова знаменовали новый этап исследований, прежде всего в сфере отношений власти и общества к иконам и святым в первой половине XVIII века[61]. Параллельно эти направления разрабатывала американская исследовательница И. Левин[62]. П. Г. Чистяков проанализировал тенденции зарожде-

ния и развития локального почитания местночтимых икон, роли властей в их подавлении или развитии[63]. И. В. Семененко-Басин в своих работах обратил внимание на особенности почитания святых в начале XX века и участия в этом как общества, так и государства[64]. М. В. Пулькин провел комплексное изучение приходов как основы структуры Русской Церкви, уделив внимание роли в их формировании икон и святых[65]. К. В. Цеханская подробно писала о различных формах почитания икон, приводя большое количество примеров по всей России[66].

С. В. Третьякова подробно говорила о консолидирующей роли святых в формировании конкретных территорий и местного общества, разработала их классификацию (обозначив перспективы дальнейших исследований)[67]. В этом же отличительная черта работ Т. А. Бернштам, которая не только собрала обширный фактический материал, но и сделала ряд важных методологических обобщений[68].

Представительница русского зарубежья В. Ф. Шевцова провела фундаментальное комплексное исследование ситуации 2-й половины XIX – начала XX веков по почитанию икон и взаимоотношению в этих вопросах общества и церковно-государственной власти[69] (в том числе подробно разбирая возникающие в этой сфере конфликтные ситуации).

В свою очередь значительный фактический материал по иконам и святым XVII века, основанный на архивных материалах, был собран в Словаре книжников и книжности Древней Руси (авторы интересующих нас статей – А. А. Романова и Д. М. Буланин[70]). Активная работа, проделанная российскими историками за последние десятилетия, получила осмысление и среди западных исследователей[71].

Исследования вятских историков, затрагивающие тему местночтимых икон и святых, развивались параллельно общей исторической тенденции. Их начало берет в XIX веке, с работ А. И. Вештомова[72] и протоиерея Герасима Никитникова[73]. Большую роль сыграла деятельность Вятского губернского статистического комитета, который с 1860-х годов собирал анкетные сведения по населенным пунктам. Заполнением анкет занимались и приходские священники, которые в ряде случаев представили ценные сведения о местночтимых иконах и связанных с ними событиях[74].

На новый уровень в осмыслении темы местночтимых икон исследователи вышли в конце XIX – начале XX века. Впервые были собраны и опубликованы перечни чтимых икон Вятской епархии[75], что являлось важным достижением в обобщении материала. Аналогичную работу провел Д. К. Зеленин, представив в своей работе ряд свидетельств о местночтимых иконах и святых в начале XX века[76].

Л. Н. Спасская написала работу, посвященную почитанию русскими царями двух вятских икон, – Великорецкого образа святителя Николая и Спаса Нерукотворного[77].

Ценнейший материал, практический не задействованный вятскими историками, находится у пермского автора – В. Шишонко[78].

Большую роль в изучении местной духовной истории сыграла Вятская ученая архивная комиссия, деятельность которой была одной из самых активных в России[79]. Главная ценность ее изысканий – в изучении целого ряда направлений темы нашего исследования[80]. В содружестве с архивной комиссией работал в 1909–1912 годах комитет по подготовке празднования 300-летия кончины преп. Трифона Вятского. Одна из самых известных работ, посвященных этому вятскому святому, вышла именно в Трудах ВУАК[81].

После 1917 года вновь тема местночтимых вятских икон и святых появляется только с 1950-х годов в работах кировских историков П. Н. Луппова[82] и А. В. Эммаусского[83]. Эти авторы прежде всего обращались к иконам и святым при рассмотрении социально-политической ситуации, но тем не менее представили фактический материал, необходимый для дальнейшего изучения темы.

Позже история икон изучалась в качестве памятников культуры, при этом шел определенный анализ и исторического контекста[84].

Принципиально новый этап ознаменовался 1990-ми годами, когда, в частности, появились публикации в «Энциклопедии земли Вятской»[85]. Важнейшим событием, инициировавшим осмысление роли Церкви и ее святынь в жизни регионального общества, стала Международная научная конференция, посвященная 450-летию преп. Трифона Вятского. Ее можно назвать одним из первых комплексных изучений многих вопросов местной истории, в том числе икон и святых[86].

Впоследствии тема православия на Вятской земле стала неотъемлемой частью многих научных форумов, проходящих на Вятке. Обширный материал, способствующий изучению темы, содержится также в сборниках региональных, российских и международных научных конференций[87], одна из которых была посвящена Великорецкому образу святителя Николая[88].

В конце 1990-х годов в книге «Живые иконы» была сделана попытка собрать воедино жития вятских святых и тех праведников, кто не был официально прославлен[89].

Г. А. Мохова впервые составила перечень иконописцев за всю предреволюционную историю Вятской земли, собрав в том числе важный материал по чтимым иконам[90].

Д. Уо рассматривал иконы и святых как часть «мистического регионализма» и высоко оценивал уровень самосознания местного общества второй половины XVII – начала XVIII веков[91].

Вместе с тем в «Очерках истории Вятской епархии»[92], вышедших в 2007 году, материал по интересующей теме относится к доепархиальному периоду[93] и времени Вятской и Великопермской епархии[94]. Авторы, писавшие главы о XIX столетии, сюжеты, связанные с иконами и святыми, не рассматривали совсем.

В итоге, если, например, Великорецкому образу святителя Николая был посвящен ряд работ[94], то библиография по Спасу Нерукотворному гораздо скуднее[96].

Что касается местночтимых святых, то к середине 1990-х годов обширная библиография, посвященная преподобному Трифону Вятскому. Она включала около 200 названий[97]. В последние годы появились работы И. О. Чуриной и Н. В. Кривошеиной[98], в которых рассматриваются различные аспекты деятельности преп. Трифона и его почитания как святого.

Вместе с тем даже современнику Трифона, блаженному Прокопию Вятскому, ни до 1917 года[99], ни позже не уделялось столько внимания – лишь в последние годы появилось несколько работ[100].

Пока шла работа над монографией, вышли важнейшие книги Е. В. Кустовой[101] и Г. А. Моховой[102], посвященные главным вятским обителям – Успенскому Трифонову мужскому и Преображенскому женскому монастырям, их святым и святыням. Своим масштабным подходом авторы снова доказали, что у региональной истории огромные перспективы.

Попытаемся договориться о терминах? Для проведения исследования с наибольшей эффективностью важна терминология. Она активно развивается. Вместе с тем существует опасность уклониться в терминологические изыски. Такой подход – тупиковый, поэтому постараемся пройти золотым, срединным путем.

Важную роль играет схема сравнения, предложенная немецким историком А. Эббингхаузом. Он сравнил провозглашение иконы как чудотворной с канонизацией святого, а составление сказания о чудесах иконы – с написанием жития[103].

С этим согласны и другие исследователи[104], предлагая свои трактовки. Например, В. Ф. Шевцова назвала такой процесс жизнью иконы[105]. В. М. Кириллин обратил внимание, что святитель Димитрий Ростовский, например, включал сказание о Тихвинской иконе Богородицы в свои Четьи Минеи, таким образом, делая его равноценным с житиями святых[106]. Этот момент, повторимся, принципиальный – почитание икон и святых схоже. Святые – это живые иконы*. Почитая иконы, мы почитаем изображенных на них святых. Но если каждая икона потенциально чудотворна, и к ней относятся изначально как к святыне, в праведниках не всегда и далеко не сразу окружающие признают святость.

Следует учитывать, что в средние века местночтимые святые могли почитаться в одной епархии, в одном монастыре, даже в одном приходском храме. Более того, в некоторых случаях литургическое празднование местночтимых святых даже не получало санкции местного епископа. В столице России находились сведения лишь об общероссийских канонизациях[107]. И это была далеко не вся информация – огромный ее пласт о местночтимых

---

* Это очень точно объясняет в своих воспоминаниях митрополит Вениамин (Федченков). В Оптину пустынь крестным ходом принесли Калужскую икону Божией Матери. Монахи и паломники с почестями встретили ее на лесной дороге и с пением понесли в обитель. Неожиданно, отметил автор, многие стали отходить в сторону, стремясь к какой-то новой цели. Оказалось, старец Анатолий Оптинский вышел из скита, и каждый жаждал получить у батюшки благословение. Владыка Вениамин пишет: «... что за чудо? Люди оставили даже икону и устремились к человеку. Почему? И ответ явился сам собою: святой человек тоже чудо Божие, как и икона, только - живое чудо» (Вениамин (Федченков), митрополит. Божии люди. М., 1997. С. 105).

Преподобный Анатолий Оптинский (1824–1894). В 1996 году был причислен к лику местночтимых святых в Соборе Оптинских старцев. Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2000 года прославлен для общецерковного почитания.

святых даже во второй половине XIX – начале XX веков оставался на местах, делаясь только со временем достоянием общественности (например, в случае опубликования в периодике).

Это было связано и с тем, что в Православной Церкви ни процедура канонизации, ни характер почитания святых не подвергаются такой тщательной и детальной регламентации, как в Католической Церкви[108]. Поэтому М. М. Громыко справедливо подчеркивала, что почитание святых «столь многообразно, <…> что практически никакому учету не подлежит»[109].

То же самое можно сказать об иконах. В. Ф. Шевцова писала, что образы «иногда становились официально почитаемыми как чудотворные без каких-либо формальных процедур. Такие иконы были известны под разными названиями: чудотворные, местночтимые и особочтимые. Но критерии, по которым употреблялся тот, а не другой термин, не всегда ясны»[110]. В нашем исследовании данное обстоятельство также является ключевым.

При изучении почитания местночтимых икон и святых историки традиционно используют термин «народное православие»[111] (который обычно связывали с двоеверием). В последние десятилетия в вопросе, посвященном «народному православию», произошла серьезная эволюция. Постепенно происходил уход от «двоеверия» и его двусторонней модели[112], предлагалось сделать ее более утонченной[113]. В этом контексте важно замечание Т. А. Бернштам, что «двоеверие» в древнерусском значении означает колеблющийся, маловерный или слабоверный[114], а И. Левин предлагала вернуть термину «двоеверие» первоначальный смысл: «сознательная и преднамеренная практика христианства и язычества одним человеком»[115]. Об это же писал еще в 1910 году в малоизвестной и недооцененной статье Д. К. Зеленин[116]. Он приводил конкретные примеры двоеверия у черемис, особо отмечая, что чаще всего человек в конечном итоге делает религиозный выбор[117].

И все же до сих пор «народное православие», тесно связанное в представлении исследователей с «двоеверием», представляется ими как некая альтернатива официальному[118] (или синодальному) православию (такой термин был предложен Н. Н. Покровским для XVIII века[119]). На самом деле произошла определенная (невольная или преднамеренная) корректировка термина – если обратиться к самой работе Н. Н. Покровского, то он говорил о

«взаимоотношении официального церковного и, условно говоря, крестьянского православия»[120]*. Все-таки в терминах «крестьянское православие» или «народное православие» существенная разница, так как первый термин более узкий и несет классовую нагрузку. Что касается второго термина, согласимся с определением одного из современных исследователей, который резонно отмечал: «народная религиозность» (также как «народное православие» и т.д.) – это «идеологизированный и методический небесспорный термин»[121].

Игумен Андроник (Трубачёв) очень точно заметил: «Не в христианстве следует искать элементы язычества, якобы свидетельствующие о «двоеверии», а в дохристианском язычестве надо видеть, как высвечивают лучи грядущего от века, от райского обетования падшему Адаму, Христа. К сожалению, религиоведение пошло не по пути, намеченному Флоренским, а в противоположном направлении, и в этом причина его топтания на месте»[122].

Чрезвычайно важны замечания В. Ф. Шевцовой. Она говорит о большом фактическом материале, который свидетельствует о следующем. Общество – включавшее в себя и элиту, и народ – объединяла Церковь[123] с ее святынями, прежде всего местночтимыми иконами[124].

Сравните также, например, позицию Ив Левин: «Любая попытка привязать религиозные верования и практики только к «элитарным» или только «народным» группам неизбежно приведет к тому, что из поля зрения выпадут многие религиозные практики, при совершении которых взаимодействовали друг с другом представители «элиты» и «народа»[125].

Действительно, главным фактором влияния на народную религиозность в традиционном, несекулярном обществе является Церковь, состоящая из конкретных людей[126] с их религиозным опытом общения с Богом и его праведниками.

Исследования последних лет также показали: корректировка терминов будет продолжаться. А. С. Лавров предлагал называть происходившие процессы религиозных практик (пре-

---

* Например, еще в 1920–1930-е годах религиовед Н. М. Маторин предлагал более точный термин «бытовое православие» (Рогозный П. Г. О книге Шахнович М. М., Чумакова Т. В. Музей истории религии Академии наук СССР и Российское религиоведение (1932–1961). СПб., 2014 и просто размышление о советском религиоведении // Историческая экспертиза. 2015, №2 (3). С. 172).

жде всего почитания икон и святых) «локальными религиями»[127]. Т. А. Бернштам говорила о «местных церквях»[128], а В. Ф. Шевцова – о «живой религии»[129].

Параллельно двигались и зарубежные исследователи. Так, Имон Даффи в своем исследовании о религии в Англии XV–XVI веков предлагал термин «традиционная религия». Уильям Кристиан размышлял о том, что нужно различать «универсальную религию» (она основывается на единстве таинств) и «локальную религию» (основана на почитании местных святых и святынь)[130] (кстати, терминология совпадает с А. С. Лавровым).

Д. Уо в своем исследовании о вятской истории рассматривал иконы и святых как часть «мистического регионализма»[131].

Размышления на эту тему в диссертации 2011 года заканчивались так: «Считаем более целесообразным говорить (по крайней мере, в рамках нашей работы) не столько о «синодальном» («официальном церковном») или «народном православии», а о «местном православии» (от приходского до регионального уровня).

Предлагаемый термин считаем наиболее точным. Именно в рамках «местного православия» формировалось почитание икон и святых. Причем вплоть до начала XX века на уровне приходов отсутствовала градация икон и святых, принятая в церковной и научной литературе, а в формировании почитания местночтимых икон и святых принимали участие все представители Церкви – от епископата до простых верующих»[132].

Во время защиты диссертации термин «местное православие» вызвал дискуссию. В частности, говорилось, что оно «видится вообще излишним, как, если бы изучая историю горнозаводской промышленности Урала или Алтая, мы бы ввели термин «местная металлургия». Это одна позиция.

В то же время была высказана и другая точка зрения: может, сам термин неудачен, но, действительно, тип благочестия в каждом регионе разный. И если абстрагироваться от терминологии, наблюдения в этом направлении важны. Более того, в разных регионах существовали и особенности в преследовании духовных традиций в XVIII веке.

Спустя несколько лет после защиты попробую еще раз поразмышлять над этим вопросом. Предлагая термин «местное православие» я понимал, что он не окончательный, а, скорее, дискуссионный. Меня – и, как видите выше, не только меня – категорически не устраивало «народное православие».

Особенности почитания икон и святых, тип благочестия в разных регионах имеет свои особенности. Это зависит от многих обстоятельств. Буквально один пример. Если обратиться к патерикам, то в Ростове Великом большинство чтимых святых – это святители, в Переславле-Залесском – преподобные, а в Ярославле – чтимые князья.

Хотя было обозначено верное движение исследования, самому термину «местное православие» не удалось придать четкого, выкристаллизованного смысла. Поэтому в монографии его применять не буду.

Очевидно, что изучение роли икон и святых в жизни общества находится в постоянной эволюции. Продолжается формирование терминологии. Развиваются новые направления исследования. Например, один из историков замечал: «С середины XIX века Тихвинский образ Пресвятой Богоматери и его история как феномены литературы, искусства и духовной жизни русского народа оказываются вовлеченными в сферу многообразных интересов ученых филологов, историков, искусствоведов, причем и отечественных, и зарубежных. И сегодня уже вполне обоснованно можно говорить о научной «тихвиниане» как об отдельной и специальной области гуманитарного знания»[133]. Другой исследователь говорил о серафимиане[134].

Возникает закономерный вопрос: подобное выделение в особую область исследования отдельных – пусть даже почитаемых икон и святых – свидетельствует о развитии или все-таки невольной замкнутости и ограниченности?

Это очень тонкий вопрос, к решению которого нужно подходить предельно деликатно. Этой деликатности, например, не хватило в вопросе с имяславием в начале XX века. В событиях, связанным с ним, вятские уроженцы, ставшие монахами на Афоне, сыграли значительную роль. История этих событий восходит к книге уроженца с. Сорвижи Котельничского уезда схимонаха Иллариона (Домрачева) – «На горах Кавказа». Книга стала одной из

причин возникшего на Афоне движения, названного «имяславием» и осужденного Св. Синодом.

Вопрос об имяславии должен был разбираться на Поместном Соборе Русской Церкви, но к его обсуждению не успели приступить[135]. Непосредственную роль в афонских событиях сыграл монах Иннокентий (Коковихин), уроженец дер. Сугребовки Нагорской волости[136], которого в официальных бумагах называли одним из лидеров движения[137]. Хотя впрямую этот сюжет не относится к теме нашего исследования, он показывает, как осторожно нужно относиться к теме, которая свята для большого числа людей.

Пониманию активного участия общества в судьбе местночтимых икон и святых, на наш взгляд, помогает введение с начала 2000-х годов в научный оборот термина «иеротопия». Он построен по принципу сочетания греческих слов «иерос» (священный) и «топос» (место, пространство, понятие) – точно так же, как и многие слова, укоренившиеся в современном сознании за последние сто лет (к примеру, иконография). Предложивший его А. М. Лидов поясняет: «Иеротопия – это создание сакральных пространств, рассмотренное как особый вид творчества, а также как специальная область исторических исследований, в которой выявляются и анализируются конкретные примеры данного творчества»[138]. На наш взгляд, это более удачный и, самое главное, более точный термин, который выявляет суть. В связи с тем, что важнейшую роль в формировании сакрального пространства играют чудотворные иконы[139], мы намерены обращаться к принципам иеротопии в пределах Вятской епархии и анализа участия в этих процессах местного общества.

В аналогичном направлении – только рассматривая несколько другие аспекты – также работают и другие (в частности, екатеринбургские)[140] исследователи. Они в разных случаях говорят о «религиозном»[141], «сакральном»[142] или прямо о «православном ландшафте». Он является доминирующим как для Урала[143], так и для Вятской земли и касается не только обширных областей, но и православных микрорайонов[144]. Но всё же считаем: термин «иеротопия» наиболее полно раскрывает суть происходящего

И еще один важнейший вопрос, который встал уже во время написания монографии: как относиться к термину «культ»? Казалось бы, этот термин прочно вошел в литературу, в повсед-

невную жизнь исследователей, преподавателей, является их неотъемлемой частью. Словарь Гранат, выпущенный в начале XX века, утверждал: «К[ульт]., в современном употреблении: все, что служит для внешнего выражения известных религиозных идей или догматов, особенно обряды, молитвы, священные предметы, иерархия и т. д.»[145].

«Большая советская энциклопедия» обозначала культ как «религиозное почитание каких-либо предметов, реальных или фантастических существ, наделяемых сверхъестественными свойствами»[146].

Священник Павел Флоренский попытался рассмотреть ситуацию с культом не извне, а изнутри православной жизни: «Другая черта православного отношения к Церкви – это перевес культа, и в частности обряда, над учением и моральной стороной христианства. <…> Наш народ недаром усваивал христианство не по евангелию, а по прологу (жития святых), просвещался не проповедями, а богослужением, не богословием, а поклонением и лобызанием святынь. Умы, склонные отводить первое место разумению, рассудку, анализу, возмущаются так называемым обрядоверием православных; но это возмущение не более, как недоразумение. Неужели больному полезнее начать изучать медицину, чем принять лекарство и излечиться? Религия ни в каком случае не дело рассудка; для не признающего религии возмутительно не только обрядоверие, но и религиозная философия; а признающий религию за дело реальное должен признать, что религия не в рассудке и даже не в познавании, а в действительном отношении к Богу; религия – не рассуждение о божественных вещах, а принятие божественного в свое существо»[147]. В другой своей работе о. Павел также подробно рассматривает все стороны культа[148].

Князь С. Н. Трубецкой более ста лет назад справедливо писал: «Разумеется, одним внешним культом никакая религия держаться не может; где от неё остается только система обрядов и догматов, без веры и внутреннего благочестия она неминуемо разлагается»[149].

Наиболее точно сформулировал проблему В. В. Болотов: «При различии в основном тоне религии христианской и языческой (последняя была по преимуществу внешний культ, первая – внутреннее убеждение в догматической истине) эта старая закваска могла перенести насилие с поверхности вовнутрь могла

отзываться давлением на самые глубокие тайники человеческого духа»[150].

Интересно, что в 39-м томе «Православной энциклопедии», которая выходит уже в наше время, статьи «Культ» нет совсем.

Понимая, что термин «культ» стал довольно распространенным, и используя его прежде всего в цитатах других исследователей, мы считаем более правильным применять его русские аналоги – «поклонение» или «почитание». Они более точно передают внутреннюю суть отношений человека с иконами и святыми.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Краткий календарь православных праздников, памятных дат Вятской епархии, а также престольных праздников церквей на 2007 год // Памятная книжка Кировской области и календарь на 2007 год: информ.-стат. сб. Киров, 2007. С. 6–9.

С дополнительными данными их число достигает 19-ти (Семеновский крестный ход // Вятс. епарх. вестник. 2008. № 8. С. 16; [Объявление о крестном ходе из п. Даровской в с. Пиксур] // Там же. 2010. № 6. С. 16).

[2] Рыбаков С. В. Православная интерпретация русской истории в отечественной историографии. Дисс… доктора ист. наук. Екатеринбург, 2007. С. 15–16

[3] Шумилов Е. Ф. Христианство в Удмуртии. Цивилизационные процессы и христианское искусство. XVI – начало XX века. Ижевск, 2001. С. 111, 116, 117.

[4] Там же. 123–126.

[5] Синицына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. (XV–XVI вв.) М., 1998. С. 324–325.

[6] Скрынников Р. Г. Государство и церковь на Руси XIV–XVI вв.: Подвижники русской земли. Новосибирск, 1991. С. 225.

[7] Знаменский П. В. Руководство к русской церковной истории. Минск, 2005. С. 178.

[8] Там же. С. 42–44.

[9] Рикёр П. Христианство и смысл истории // Его же. История и истина. СПб., 2002. С. 112.

[10] Перевезенцев С. В. Русский выбор: очерки национального самосознания. М., 2007. С. 21 – 22.

[11] Там же. С. 22.

[12] Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. СПб., 1907. Т. 1. С. 32.

[13] Там же. С. 32.

[14] Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. М., 1998. С. 37.

См. также, напр.: Власова В. В., Шарапов В. Э. Местночтимые сельские свя-

тыни в религиозной традиции современных православных коми // Поморские чтения по семиотике культуры: Вып. 3: Сакральная география и традиционные этнографические ландшафты народов Европейского Севера: сб. научных статей / сост. Н. М. Теребихин, А. О. Подоплёкин, П. С. Журавлев. Архангельск, 2008. С. 231–239; Платонов Е. В. Почитание каменных крестов на северо-западе России в контексте литургической практики (к постановке вопроса) // Там же. С. 322–339; Никитинский И. Ф. О деревенских святынях Вологодского края (святые рощи, деревья, камни, горы, источники) // Русская культура на пороге третьего тысячелетия: Христианство и культура. Вологда, 2001. С. 90–93.

[15] Панченко А. А. Указ. соч. С. 37.

[16] Чистяков П. Г. Почитание местных святынь в российском православии XIX–XXI вв. (на примере почитания чудотворных икон в Московской епархии). Дисс… канд. ист. наук. М., 2005. С. 3–4.

[17] Романова А. А. Почитание святых и чудотворных икон в России в конце XVI – начале XVIII в.: религиозная практика и государственная политика. Дисс... на соискание ученой степени доктора ист. наук. СПб., 2016. С. 5.

[18] Православная энциклопедия. М., 2012. Т. 28. С. 603.

[19] Лепахин В. Отец Иустин Попович об иконе, иконописании и иконописцах // Беседа. Религиозно-философский журнал № 7. Ленинград-Париж, 1988. С. 31.

[20] Тарабукин Н. М. Смысл иконы. М., 1999. С. 77.

[21] Преподобный Иосиф Волоцкий. Послание иконописцу. М., 1994. С. 7.

[22] Анатолий, епископ. Русская икона // Малая Церковь. Настольная книга прихожанина. М., 1992. С. 199.

[23] См., напр.: Михаил (Мудьюгин), архиепископ. Русская православная церковность (Вторая половина XX века). М., 1995. С. 97; Тарабукин Н. М. Указ. соч. С. 118.

[24] Знаменский П. В. Руководство к истории Русской Церкви. Минск, 2005.

[25] Толстой М. В. Рассказы по истории Русской Церкви. М., 1991.

[26] Там же. С. 3.

[27] Мансуров С., священник. Очерки по истории Церкви. М., 1994. С. 9–12.

[28] Там же. С. 52.

[29] Сказания о чудотворных иконах Богоматери и Ея милостях роду человеческому. Репринт. изд. Коломна, 1993.

[30] Словарь исторический о святых, прославленных в Российской Церкви, и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых. М., 1990 (Репринт. воспр. изд. 1862 г.).

[31] Филарет (Дроздов), митрополит. Московский. Письмо о почитании Пресвятой Богородицы в святых Ее иконах // Прибавления к Творениям св. Отцов. 1844. Ч. 2. Кн. 1. С. 16–24 (1-я пагин.)

[32] Флоренский П. А. Иконостас // Его же. Христианство и культура / Вступ. ст. и примеч. А. С. Филоненко. М., Харьков, 2001. С. 555–556.

[33] Михаил (Мудьюгин), архиепископ. Указ. соч. С. 101.

[34] Тарабукин Н. М. Указ. соч. С. 82.

[35] Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта: исследование. М., 2006. С. 395.

[36] Там же. С. 394.

[37] Семененко-Басин И. В. Канонизация святых в Русской Православной Церкви в контексте эволюции советской и постсоветской культуры (1917–2000 гг.). Дисс… канд. ист. наук. М., 2002. С. 7.

[38] То есть идентично.

[39] Туминская О. А. Русская средневековая икона в традиционном и современном восприятии. Автореферат дисс… канд. искусствоведения. СПб., 1998. С. 5.

[40] Зеленин Д. К. К вопросу о ходе древнейшей русской колонизации в Вятский край // Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994. С. 162.

[41] См., напр.: Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1998. С. 293; Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1988; Никитин В. Русское благочестие и святость // Малая Церковь. С. 118; История канонизации русских святых. Изследование Василия Васильева. М., 1893; Проблема святых и святости в истории России. Материалы XX Международного семинара исторических исследований «От Рима к Третьему Риму». М., 2006; Мельникова Е. А. Культы местночтимых святых на территории северо-запада России // Русская религиозность: Проблемы изучения / Сост. А. И. Алексеева, А. С. Лаврова. СПб., 2000. С. 26–33; Живов В. М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994.

[42] Е. Е. Голубинский, например, писал, что святые «разделяются на два класса, – на общих и местных. Первые суть те святые, которым празднуется во всей Русской церкви; вторые суть те святые, которым празднуется или только в одной какой-либо губернии (после прежнего празднования в одной какой-либо области) или даже в одном каком-нибудь монастыре, одной какой-нибудь церкви» (Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1998. С. 293). Н. И. Барсов отмечал: «Подвижники благочестия признавались святыми: 1) местными в тесном смысле слова, в монастырях или иногда в приходских церквах, где почивали их останки; 2) местными в широком смысле слова, т.е. чтимыми в целой епархии или, по крайней мере, в епархиальном городе; 3) общецерковными» (Христианство: Энциклопед. словарь: в 3 т.: т. 1: А–К / Ред. кол.: С. С. Аверинцев (гл. ред.) и др. М., 1993. С. 674). Е. Н. Темниковский также развивал этот тезис: «Культ местных святых, ограничиваясь более тесной территорией, по содержанию ничем не отличается от культа общих святых» (Христианство. С. 679)

[43] О канонизации святых в Русской Православной Церкви. Доклад митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия на Освященном Поместном Соборе Русской Православной Церкви, посвященном 1000-летию Крещения Руси (Троице-Сергиева Лавра, 6–9 июня 1988 года) // Канонизация святых в XX веке. М., 1999. С. 44.

[44] См. на эту тему: Святые и их почитание на Западе и Востоке христианской Европы в Средние века. Межсессионный семинар 2009 «Макс Вебер, веберовская традиция и современные подходы к изучению религиозных факторов в истории Европы». (Санкт-Петербург, 25–28 февраля 2009 г.) [Электронный ресурс]. URL: http://www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel/saints.htm (дата обращения: 19.12.2015).

Подробно данная тема также рассматривалась на международной конференции «Христианский текст в культуре» (Перуджа – Рим, 2–5 октября 2005 г.): Бёш-Гайано С. Изучение житий и историография // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2011. Т. II. С. 503–516.

[45] Голубинский Е. Е. Указ. соч. С. 264.

[46] Филарет (Гумилевский), архиепископ. Русские святые, чтимые всею Церковью или местно. СПб., 1865; Протопопов Д. Жития святых, чтимых Православною российскою церковью, южнославянских, грузинских и местночтимых в России. М., 1884–1885. Кн. 1–10; Димитрий (Самбикин), архиепископ. Месяцеслов святых, всею Русскою Церковию или местно чтимых, и указатель празднеств в честь икон Божией Матери и св. угодников Божиих в нашем отечестве. 2-е изд. Каменец-Подольск; Тверь, 1893–1902.

[47] См., напр.: Миловский Н., священник. Неканонизированные святые города Шуи (Владимирской губернии). Опыт агиогрфического исследования. М., 1893.

[48] Семененко-Басин И. В. Святость в русской православной культуре XX века: История персонификации. М., 2010. С. 23.

[49] Список литературы включает сотни названий. См., напр.: Красов А., священник. Зыряне и св. Стефан, Епископ Пермский. К 500-летнему юбилею со дня блаженной кончины св. Стефана, просветителя Северо-Восточной Руси. СПб., 1897; Шляпкин И. Св. Питирим, епископ пермский // Журнал Министерства народного просвещения. 1894, № 3. С. 135–145; Яхонтов И. Жития святых севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань, 1881; Ковалевский И., священник. Христа ради юродивые. М., 1992 (Репринтное воспроизведение издания 1902 г.); Знаменский П. В. Житие свт. Германа, второго архиеп. Казанского, всея России чудотворца. Казань, 1894; Леонид (Кавелин). Предание в г. Чёрном Яре о схим. Боголепе // Астраханс. епарх. вед-сти. 1899. № 8. С. 391–395.

[50] См., напр.: Чудотворные иконы Пресвятой Богородицы. История их и изображения. Составил протоиерей И. Бухарев. М., 1994.; Православные русские обители (Репринтное издание 1910 г.). М., 1994; Вознесенский А., Гусев Ф. Житие и чудеса св. Николая чудотворца, архиепископа Мирликийского и слава его в России и слава его в России, СПб., 1994 (Репринтное воспроизведение издания 1899 г.).

[51] Корзун М. С. Русская православная церковь на службе эксплуататорских классов: X век – 1917 год. Минск: Беларусь, 1984.

[52] См., напр., Дмитриев Л. А. Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. (Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний). Л., 1973.

[53] Тарабукин Н. М. Смысл иконы. М., 1999.

[54] Русское православие: вехи истории / науч. ред. А. И. Клибанов. М., 1989.

[55] В вышедшей за 15 лет до этого книге также делались попытки обсуждения этой темы, но опять же только в главе, посвященной Макарьевским соборам (Религия и церковь в истории России (Советские историки о православной церкви в России). Общ. ред. и предисл. А.М. Сахарова. М., 1975. С. 124–129).

[56] Христианство и церковь в России феодального периода материалы. Новосибирск, 1989.

[57] Ромодановская Е. К. Сказание о явлении Казанской иконы Богородицы в Тобольске // Там же. С. 30–44.

[58] Камкин А. В. Православная церковь на Севере России: Очерки истории до 1917 года. Вологда, 1992. С. 40–41.

[59] Бруцкая Л. А. Сказания о явленных и чудотворных иконах в Пермском Приуралье XVII–XVIII вв. // Источники по истории народной культуры Севера. Межвузовский сборник научных трудов. Сыктывкар, 1991. С. 58–65.

[60] Мальцев М. В. Почитание св. Михаила Архангела в русской православной традиции (опыт историко-этнографического исследования). Автореферат дисс… канд. ист. наук. М., 1994.

[61] Лавров А. С. Канонизация и почитание святых мощей в России в первой половине XVIII в. // Русская религиозность: Проблемы изучения. СПб., 2000. С. 155–174; Лавров А. С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000.

[62] Левин Ив. Двоеверие и народная религия в истории России. М., 2004.

[63] Чистяков П. Г. Почитание местных святынь в российском православии XIX–XXI вв. (на примере почитания чудотворных икон в Московской епархии). Дисс… канд. ист. наук. М., 2005; Его же. Почитание местных святынь в российском православии синодального периода // Православный собеседник. 2007. Вып. 1 (Материалы VI ежегодной научно-практической конференции «Богословские и светские науки: традиционные и новые взаимосвязи»). С. 187–193; Его же. Дело о почитании Кипрской (Стромынской) иконы Богоматери (1841–1842 гг.) // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. 2010. № 15. С. 154–161.

[64] Семененко-Басин И. В. Канонизация святых в Русской Православной Церкви в контексте эволюции советской и постсоветской культуры (1917–2000 гг.). Дисс… канд. ист. наук. М., 2002; Его же. В. Проблемы канонизации и почитания святых в деяниях Московского Поместного Собора Православной Церкви 1917–1918 гг. // Религии мира: История и современность. М., 2004. С. 376–404; Его же. Святость в русской православной культуре XX века: История персонификации. М., 2010.

[65] Пулькин М. В. Православный приход и власть в середине XVIII в. – начале XX в. Петрозаводск, 2009.

[66] Цеханская К. В. Почитание православных святынь. М., 2013. С. 150–164.

[67] Третьякова С. В. Основатели монастырей в исторической памяти и религиозном укладе Белозерья (вторая половина XIX – первая четверть XX вв.). Автореферат дисс… канд. ист. наук. Архангельск, 2007; Ее же. Геокультурная среда

Белозерского края и ее роль в формировании этноконфессионального сознания местного населения // Мировоззрение и культура севернорусского населения [отв. ред. И. В. Власова]. М., 2006. С. 145–156.

[68] Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000; Ее же. Приходская жизнь русской деревни: очерки по церковной этнографии. СПб., 2007.

[69] Шевцова В. Ф. Православие в России накануне 1917 г. СПб., 2010.

[70] Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Часть 4. Т–Я. Дополнения. СПб., 2004.

[71] Баччи М. Чудотворный образ: категория историографии? // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2011. Т. II. С. 419–425.

В частности, отмечалось, что на западе также изучается роль местночтимых икон и святых в жизни регионального общества (Там же. С. 426–438).

[72] Вештомов А. И. История вятчан со времени поселения их при реке Вятке до открытия в сей стране наместничества, или с 1181 по 1781-й год через 600 лет. Казань, 1909.

[73] Никитников Г., протоиерей. Иерархия Вятской епархии. Вятка, 1863.

[74] См., напр.: Макаров П., священник. Икона Раифской Божией Матери в селе Пышакском // Вятс. епарх. вед-сти. 1881. № 15. С. 394–395. Аналогичный текст см.: О Пышакском приходе Орловского уезда // Вятс. губ. вед-сти. 1883, № 63; Рукопись текста – «Сведения о Пышакском приходе Верховского благочиния Орловского уезда» // ГАКО. Ф. 574. Оп. 1. Д. 950/7 оц. Лл. 674–679.

[75] Чудотворные и особо чтимые иконы в Вятской епархии и крестные ходы, с ними совершаемые // Календарь и памятная книжка на 1898 г. Вятка, 1898.

[76] Кама и Вятка. Путеводитель и этнографическое описание Прикамского края (Составил Д. Зеленин). Юрьев, 1904.

[77] Спасская Л. Н. Почитание вятских святынь русскими царями // Памятная книжка Вятской губернии и календарь на 1914 г. Вятка, 1913. С. I–XIII.

[78] См. его выходившую в 1884–1885 гг. «Пермская летопись с 1263 – 1881 гг.».

[79] Чудова Г., Колупаева В. Указатель содержания «Трудов Вятской ученой архивной комиссии». Киров, 1993. С. 4.

[80] См., напр.: Шабалин В. И. Иоанн Пустынник, почитавшийся (в Слободском уезде) за брата преп. Трифона, по архивным документам Духовной Консистории // ТВУАК. 1907. Вып. I. Отд. 3. С. 25–54; О церковных стрелах в с. Волково – по документам Консистории (сообщил В. И. Шабалин) // Там же. 1908. Вып. III. Отд. 3. С. 25–54; Сырцов И., протоиерей. История Донской-Стефановской церкви города Вятки (1721–1914) // Там же. 1915. Вып. I. С. I–IV, 1–102; Верещагин А. С. Первый епископ Вятский Александр (1658–1674 гг.) // Там же. 1908. Вып. II–III. Отд. 3. С. 1–55; Замятин А., протоиерей. Радостные и печальные дни г. Слободского // Там же. 1905. Вып. I. Отд. 3. С. 20–25.

[81] Осокин И., протоиерей. Исторический очерк почитания преподобного Трифона, Вятского чудотворца // ТВУАК. 1912. Вып. 1–2. Отд. 3. С. 1–64.

[82] Луппов П. Н. История города Вятки. Киров, 1958. С. 42–43.

[83] Эммаусский А. В. К вопросу о времени основания города Вятки (Кирова). Киров, 1971.

[84] См., напр.: Живопись г. Хлынова 17 века. (Каталог выставки). Киров, 1978.

[85] ЭЗВ. Киров, 1995. Т. 4 (История); Киров, 1996. Т. 5 (Архитектура); Киров, 1996. Т. 6 (Знатные люди. Биографический словарь).

[86] Религия и Церковь в культурно-историческом развитии Русского Севера (К 450-летию преподобного Трифона, вятского чудотворца). Материалы Международной научной конференции. Киров, 1996. Т. 1–2.

[87] См., напр.: Православие на Вятской земле. Материалы научно-практической конференции. Киров, 2003; Православие на Вятской земле (к 350-летию Вятской епархии): Материалы Межрегион. научн. конф. Киров, 5 декабря 2007 г. Вятка Киров, 2007; Церковь в истории и культуре России. Сборник материалов Международной научной конференции, посвященной памяти преподобного Трифона Вятского (1546-1612). г. Киров (Вятка), 22–23 октября 2010 года. Киров, 2010; Материалы II историко-краеведческой конференции «Обретение святых». Вятка [Киров], 2010.

[88] Почитание святителя Николая Чудотворца и его отражение в фольклоре, письменности и искусстве: [материалы и исслед.] / под ред. д-ра искусствоведения А. А. Рыбакова. М., 2007.

[89] Живые иконы (Святые и подвижники Вятской земли). Авторы-составители Гомаюнов С., священник; Маркелов А. В. Киров, 1999.

[90] Мохова Г. А. Вятские иконописцы. Киров, 2001.

[91] Уо Д. К. История одной книги: (Вятка и «не-современность» в русской культуре петровского времени). СПб., 2003. С. 240–241.

[92] Очерки истории Вятской епархии (1657–2007): 350 лет Вятской епархии / под общ. ред. митр. Вятского и Слободского Хрисанфа. Вятка, 2007.

[93] Дудин А., священник. Православие в Вятском крае в доепархиальный период // Очерки истории Вятской епархии (1657–2007): 350 лет Вятской епархии / под общ. ред. митр. Вятского и Слободского Хрисанфа. Вятка, 2007. С. 5–64.

[94] Маркелов А. В. Вятская епархия в 1657–1796 годы // Там же. С. 65–139.

[95] Повесть о явлении чудотворнаго образа Великорецкого, иже во святых отца нашего Николы архиепископа Мирликийских чюдотворца. Повести о Великорецкой иконе святителя Николая / издал А. С. Верещагин // ТВУАК. 1905. Вып. 4. Отд. 2. С. 28–102; Быстротоков А. А. Сказание о Великорецком чудотворном образе святителя Христова Николая. СПб., 1863; Вознесенский А., Гусев Ф. Житие и чудеса св. Николая чудотворца, архиепископа Мирликийского и слава его в России и слава его в России, СПб., 1994 (Репринтное воспроизведение издания 1899 г.); Кибардин Ф. О Великорецкой иконе св. Николая. Вятка, 1893; Уо Д. К. История одной книги (Вятка и «не-современность» в русской культуре петровского времени); Романова А. А. Сказание о иконе Николая Чудотворца Великорецкого // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 4. Т–Я. Дополнения. СПб., 2004. С. 609; Почитание святителя Николая Чудотворца и его отражение в фольклоре, письменности и искусстве: [материалы и исслед.]

/ [под ред. А. А. Рыбакова]. М., 2007; Великорецкая икона святителя Николая. История и современность. Вятка, 2008.

[96] Н. К., протоиерей. О чудотворной иконе нерукотворенного образа Христа Спасителя, находящейся в Вятском Спасском соборе. Вятка, 1904. С. 1–2; Романова А. А. Сказание о иконе Спаса Нерукотворного в Хлынове // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 4. Т–Я. С. 620.

[97] Преподобный Трифон Вятский: Библиографический указатель / Составитель А. А. Марков. Киров, 1996.

[98] Чурина И. О. Культ православного просветителя финно-угорских племен преподобного Трифона Вятского как историко-культурный феномен. Дисс… канд. ист. наук. СПб., 2008; Кривошеина Н. В. Иконография преподобного Трифона Вятского Чудотворца в культовой живописи XVII–XX вв. Дис… канд. искусствоведения. Екатеринбург, 2004; Она же. Святой преподобный Трифон, Вятский Чудотворец в иконографии XVII–XX вв. Киров, 2006. С. 77–90.

[99] Жизнь преп.Трифона и блаж. Прокопия вятских чудотворцев. Вятка, 1899; Блаженный Прокопий, Христа ради юродивый, Вятский чудотворец. Составил священник села Бобина А. Ф. Вятка, 1898.

[100] Зорина С. А. Житие Прокопия Вятского как исторический источник // История и культура Волго-Вятского края (Тезисы докладов и сообщений к межрегиональной научной конференции). Киров, 1994. С. 116–117; Иванов С. А. Житие Прокопия Вятского. Edito principes // Florilegium: К 60-летию Б. Н. Флори: сб. ст. / Сост. А. А. Турилов. М., 2000. С. 70–86; Маркелов А. В. К вопросу о распространении почитания блаженного Прокопия Вятского в XVII–начале XX вв. // Библиотечное краеведение в развитии провинциальной культуры России: материалы Всерос. науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рождения Г. Ф. Чудовой. Киров, 17–19 ноября 2004 г. Киров, 2004. С. 178–181; Маркелов А. В. Почитание блаженного Прокопия Вятского в XVIII–начале XX вв. // Очерки истории Вятской епархии (1657–2007): 350 лет Вятской епархии / Под общ. ред. митр. Вятского и Слободского Хрисанфа. Вятка, 2007. С. 614–617.

[101] Кустова Е. В. История Вятского Успенского Трифонова монастыря. Вятка [Киров], 2012.

[102] Мохова Г. А. Святая обитель: история Вятского Преображенского девичьего монастыря. Киров, 2014.

[103] Лавров А. С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. С. 231.

[104] Михаил (Мудьюгин), архиепископ. Указ. соч. С. 103; Морозова Л. Е. Святые – нравственный идеал народа на переломных этапах русской истории // Проблема святых и святости в истории России. Материалы XX Международного семинара исторических исследований «От Рима к Третьему Риму». М., 2006. С. 208–216; Романова А. А. Почитание святых и чудотворных икон в России в конце XVI – начале XVIII в.: религиозная практика и государственная политика. Дисс... на соискание ученой степени доктора ист. наук. СПб., 2016. С. 7.

[105] Шевцова В. Ф. Православие в России накануне 1917 г. СПб., 2010. С. 285.

[106] Кириллин В. М. Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия». М., 2007. С. 218.

[107] Семененко-Басин И. В. Канонизация святых в Русской Православной Церкви в контексте эволюции советской и постсоветской культуры (1917–2000 гг.). С. 9–10; Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви. С. 293.

Подробнее об общероссийских и местночтимых святых см.: Голубинский Е. Е. Указ. соч. С. 263–264. Барсов Н. Е. Канонизация // Христианство: энциклопед. словарь: в 2 т.: т.1: А–К.; Темниковский Е. Н. Канонизация // Там же. С. 676–679; Георгий (Тертышников), архимандрит. Критерии канонизации местночтимых святых в Русской Православной Церкви // Альфа и Омега. №3, 1999 [Электронный ресурс]. URL: http://aliom.orthodoxy.ru/arch/021/021-tert_kanon.htm (дата обращения: 19.12.2015); Цыпин В., протоиерей. Церковное право. Курс лекций. М., 1994. С. 335.

[108] Цыпин В., протоиерей. Церковное право. Курс лекций. М., 1994. С. 332.

[109] Громыко М. М. Почитание Пресвятой Богородицы, святых и святынь. Паломничество // Русские: народная культура (история и современность). Т. 5. Духовная культура. Народные знания.. М., 2002. С. 87.

[110] Шевцова В. Ф. Православие в России накануне 1917 г. СПб., 2010. С. 287.

[111] См., напр.: Лавров А. С. В поисках народного православия // Лавров А. С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. С. 75–88; Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000; Смилянская Е. Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в XVIII в. М., 2003. С. 7–18.

[112] Левин И. Двоеверие и народная религия // Левин Ив. Двоеверие и народная религия в истории России. М., 2004. С. 15.

[113] Там же. С. 33.

[114] Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян... С. 333.

[115] Левин Ив. Двоеверие и народная религия... С. 33–34.

[116] Зеленин Д. К. Двоеверие черемис. Очерк. Светоч (Приложение к журналу «Русский паломник»), 1910, № 1. С. 29–34.

[117] Там же. С. 31–32.

[118] См., напр.: Иванова А. А., Калуцков В. Н., Фадеева Л. В. Святые места в культурном ландшафте Пинежья (материалы и комментарии). М., 2009. С. 36–37.

[119] Смилянская Е. Б. Указ. соч. С. 10. См. также более раннюю работу этого автора, где она, в частности, пишет о специфике «народного православия» и его соотношения с официальной религией» (Смилянская Е. Б. Донесение 1754 г. в Синод суздальского епископа Порфирия «Якобы во граде Суждале колдовство и волшебство умножилось» // Христианство и церковь в России феодального периода материалы. Новосибирск, 1989. С. 256).

[120] Покровский Н. Н. Документы XVIII в. об отношении Синода к народным календарным обрядам // Советская этнография. 1981. № 5. С. 96.

[121] Штырков С. А. После «народной религиозности» // Сны Богородицы: Исследования по антропологии религии / Под ред. Ж. В. Корминой, А. А. Панченко, С. А. Штыркова. СПб., 2006. С. 7.

[122] Андроник (Трубачев), игумен. История создания цикла «Философия культа (Опыт православной антроподицеи)» // Флоренский П. А., священник. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). М., 2004. С. 23.

[123] Шевцова В. Ф. Указ. соч. С. 18.

[124] Там же. С. 287.

[125] Левин И. Предисловие // Левин Ив. Двоеверие и народная религия в истории России... С. 8–9.

[126] Никифорова О. В. Религиозность сельского православного населения Оренбургской епархии во второй половине XIX – начале XX в. Автореферат дисс… канд. ист. наук. Челябинск, 2006. С. 12.

[127] Лавров А. С. Колдовство и религия в России... С. 88.

[128] Там же. С. 88.

[129] Шевцова В. Ф. Указ. соч. С. 19.

[130] Цит. по: Штырков С. А. После «народной религиозности». С. 12–13.

[131] Уо Д. К. Указ. соч. С. 240–241.

[132] Маркелов А. В. Местночтимые иконы и святые в церковно-общественной жизни российской провинции второй половины XVII – начала XX в. (на примере Вятской епархии). Дисс… канд. ист. наук. Екатеринбург, 2011. С. 22–23.

[133] Кириллин В. М. Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия» // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2004. № 1. С. 102–103; То же. М., 2007. С. 27–28.

[134] Коровин Д. В. Канонизация преподобного Серафима Саровского и неомосковский тип общественного сознания (по материалам публикаций газеты «Московские ведомости» 1900–1904 гг.) // Религии мира: История и современность. 2005. М., 2007. С. 113.

[135] Маркелов А. В. Илларион (Домрачев Николай Иванович) // ЭЗВ. Т. 6. С. 170.

Данной теме посвящен ряд работ – напр.: Забытые страницы русского имяславия. Сборник документов и публикаций по афонским событиям 1910–1913 гг. и движению имяславия в 1910–1918 гг. /Сост.: А. М. Хитров, О. Л. Соломина. М., 2001; Лосев А. Ф. Имяславие // Лосев А. Ф. Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах. СПб., 2009. С. 5–18.

[136] ГАКО. Ф. 1100. Оп. 1. Д. 24. Лл. 136, 138.

[137] РГИА. Ф. 797. Оп. 83. 2 отд. 3 стол. Д. 59. Л. 110 об.

[138] Лидов А. М. Иеротопия: создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Иеротопия. создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2006. С. 9–10.

[139] Там же. С. 9.

[140] Главацкая Е. М., Манькова И. Л., Цеменкова С. И. Реконструкция православного ландшафта Урала XVII – начала XXI вв.: из опыта создания историко-

культурного атласа // Православие в судьбе Урала и России: история и современность: Материалы Всерос. науч.-практ. конф. (18–20 апреля 2010 г.). Екатеринбург, 2010. С. 11–14.

[141] Главацкая Е. М. Религиозный ландшафт Урала: феномен, проблемы реконструкции, методы исследования // Народы Урала: исторический опыт, традиции и проблемы современности: материалы научно-практической конференции (27 апреля 2009 г.). Екатеринбург, 2009. С. 23–34.

[142] Шутова Н. И. Сакральный ландшафт в православных округах Камско-Вятского региона // Православие в судьбе Урала и России: история и современность: Материалы Всерос. науч.-практ. конф. (18–20 апреля 2010 г.). Екатеринбург, 2010. С. 47–50.

[143] Главацкая Е. М., Манькова И. Л., Цеменкова С. И. Указ. соч. С. 11.

[144] Шутова Н. И. Сакральный ландшафт в православных округах Камско-Вятского региона. С. 48.

[145] Настольный энциклопедическій словарь. М., Изд. товарищества «А. Гранат и Ко», 1897. Т. 4. С. 251.

[146] Большая советская энциклопедия. М., 2006 (Электронный вариант на 3-х CD).

[147] Флоренский П. А., священник. Православие // Его же. Сочинения в 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 648–649.

[148] Флоренский П. А., священник. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). М., 2004.

[149] Трубецкой С. Религия // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. М., 2002 (Электронный вариант на 4-х CD).

[150] Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. СПб., 1913. Т. 3. С. 41.

ГЛАВА I. ВЯТСКИЕ ИКОНЫ И СВЯТЫЕ ДОЕПАРХИАЛЬНОГО ПЕРИОДА

1.1. От удельности к Макарьевским соборам

В средневековой Руси, как отмечал историк В. Васильев, существовало «множество центров, из которых каждый <…> жил совершенно отдельною, обособленною жизнью от других подобных же центров, то тогда на первый план выступает местный характер почитания святых, становясь характеристическою чертою удельнаго периода жизни русского народа»[1].

П. В. Знаменский развивал мысль: «Почти каждый город имел свою чудотворную икону, которую считал своей славой и утверждением. <…> Святыня являлась местной, покровительствующей своему краю исключительно. С такой местной точки зрения рассказывались и чудесные действия от местной святыни»[2].

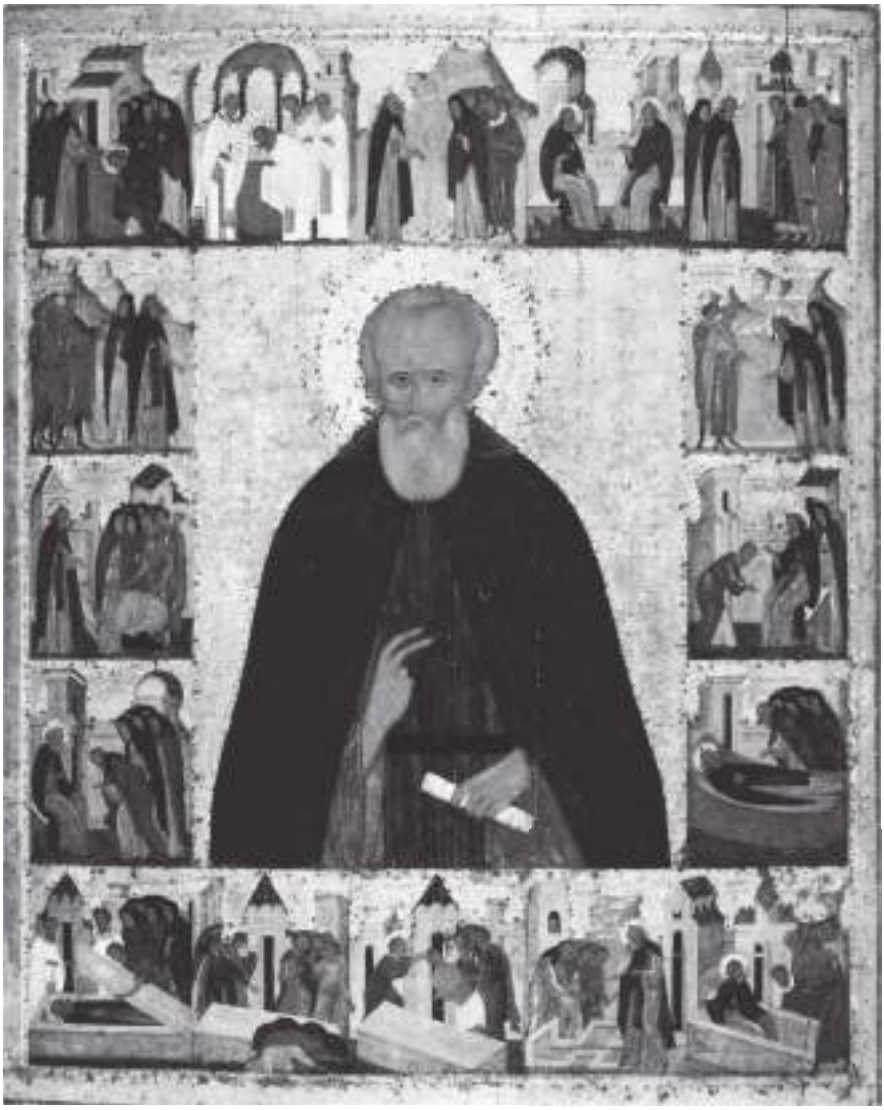
Главный принцип удельности («свое» – «чужое») переносился в том числе на духовную сферу и святыни. Причем, такое отношение было не абстрактным, не теоретическим, а вполне конкретным, деятельным и нередко жестоким.*

Преп. Григорий и Кассиан Авнежские

Вятка не являлась исключением. 15 июня 1392 года вятчане и казанские татары, совершавшие набег на вологодские пределы, напали на Авнежскую обитель сожгли ее и убили[3] преподобных Григория и Кассиана Авнежских. Тогда к вятчанам с проповедью увещевания отправился святитель Стефан Пермский. Проповедь оказалась успешной – вятчане оставили грабежи и отправились домой[4].

---

* В. Васильев писал: «удел имевший много святых, тщеславился ими и дерзал даже хульно отзываться о святых и подвижниках других местностей… Князья, известные своею набожностью, не считали грехом грабить храмы чужих областей и награбленными сокровищами украшать храмы и раки в святых в своем уделе» (История канонизации русских святых. Исследование Василия Васильева. М., 1893. С. 147).



Преп. Димитрий Прилуцкий

В 1417 году вятчане напали на Вологду и вошли в Прилуцкий монастырь. Начался грабеж храма, и один из грабителей, сдирая ризы и пелены с икон, коснулся гроба преподобного Димитрия Прилуцкого, желая снять с него покров, но упал на пол мертвым. Это так поразило нападавших, что они возвратили всё

награбленное обители[5]*. Известно также, что, благодаря увещеваниям святителя Герасима Пермского, новгородцы и вятчане «возвратили жителям всё, отнятое у них, и <…> сделали богатые вклады в церкви и монастыри пермские»[6].

В середине XV века вятчане вели сепаратистскую борьбу с Москвой. Они заключили союз с мансийским князем Асыкой и совместно с ним в 1455 году напали на Усть-Вымь – центр Великопермской епархии и московский оплот в Перми Малой – и убили епископа Пермского Питирима[7]. А. В. Эммаусский считал[8], что вятчане убили святителя Питирима именно как сторонника Москвы, открыто выступавшего против вождя сепаратистов Дмитрия Шемяки**. Память священномученика Питирима Пермского праздновалась в день мученической гибели 19 августа[9].

Святитель Стефан Пермский

В этой трагической истории следует обратить внимание на следующее обстоятельство. Святитель Стефан Пермский в своей миссионерской деятельности – до монастыря на Усть-Выме он шел по рекам Вычегде, Сысоле и Лузе и даже добирался до самых пределов Чердыни – уделял этим территориям[10] большое

---

* Сравним мотив наказание слепотой за покушение на святыню был распространен и в других местах. Так, в Преображенской церкви с. Цепочкино (бывшего Цепочкинского монастыря) отмечалось, что «снаружи с северной стороны стена изрублена какими-то орудиями глубиной в два вершка в виде прямоугольника небольших размеров. Предание говорит, что это сделано разбойниками, хотевшими ограбить монастырь и пораженными за это слепотой» (Описание памятников русской архитектуры по губерниям. II. Вятская губерния // ИИАК. СПб., 1913. Вып. 48. С. 102). Для нас важно, что предание явно относится ко времени нахождения Цепочкино в Казанской епархии, но оно сохранилось в народной памяти и более двух веков спустя.

** Князь Звенигородский, активный противник централизованной московской власти. По его приказу был ослеплен московский князь Василий II (Большая Русская биографическая энциклопедия. М., 2006 (Электронный вариант на 3-х CD).

внимание. По некоторым данным, святитель заложил часовню на месте, где находится современный город Слободской (предположительно в 1391 или 1396 году)[11]. Можно высказать предположение, что вятчане убили не просто усть-вымского епископа (позже прославленного как святого), но потомка просветителя вятских приделов. Конечно, учитывая удельную разделенность тогдашнего российского государства, следует принять определенную условность этого утверждения..

К XVI веку завершилось создание единого Московского государства. Процессы централизации касались в том числе духовной сферы. В Успенском соборе Московского кремля собирались святыни русских земель[12] – из Новгорода, из Устюга, из Пскова, из Чернигова, из Владимира[13]. Для храма был написан список Тихвинской иконы Божией Матери[14]. Москва формировалась как «общий церковный и политический центр»[15].

Успенский собор Московского Кремля

Параллельно проходила работа по прославлению святых, благодаря московским Соборам 1547 и 1549 годов, собранным по инициативе главы Русской Церкви митрополита Макария[16].

Когда размышляют на эту тему, традиционной является позиция, сформулированная Е. Е. Голубинским. Известный ученый XIX века писал, что, «становясь Московскими святыми, местные святые становились чрез то до некоторой степени общими святыми (ибо Москва была единою или общею представительницею всей Руси)»[17].

Но, скорее всего, целью Макарьевских соборов была не канонизация как причтение усопшего подвижника благочестия к лику святых (что уже было фактом церковной жизни), а установление единства форм их богослужебного почитания. Как точно отмечал В. Васильев, «деятельность Макариевских соборов относительно вопроса о канонизации святых <…> можно назвать не творческою, а вернее организаторскою»[18].

Святитель Макарий, митрополит Московский

Современный автор развивал эту мысль: «Тщание и испытание о чудесах» понималось в то время не в смысле историко-критического исследования жизни подвижника, а как поиск ранее неизвестных чудес»[19]. Новые чудотворцы, канонизированные на Руси, по определению исследователя, предстояли престолу Христову вместе со всеми святыми православного мира[20]. В конкретных землях постепенно уходил в прошлое принцип «свой» – «чужой». Например, в Ростове в XVI века сложилась традиция совместного почитания ростовских и московских святых (эта традиция просуществовала до конца XVII века)[21].

В отношении прославления святых Вятская земля осталась в стороне от Макарьевских соборов, так как о вятских святых на них речи не шло*.

Прежде чем перейти к рассказу о самих иконах, отмечу, что фотоизображения и подробные описания вятских чтимых икон, о которых говорится на страницах этой книги, неизвестны. Конечно, остались списки икон, и они в определенном смысле являются нам помощниками, но, повторимся, судьба самих подлинников неизвестна. Следовательно, если бы не было текстов, мы бы ничего не знали об иконах. В лингвистике есть такой термин «текстоцентричность». Думаем, что его можно применить и для истории. По крайней мере, для вятской истории XVI – второй половины XVII века текстоцентричность становится определяющей. Именно поэтому рассказ об одной из древнейших святынь – Никульчинском образе святых Бориса и Глеба – перенесен в главу, где идет рассказ о развитии вятской духовной письменности.

1.2. Главная вятская святыня

Великорецкий образ святителя Николая

Его история непосредственно связана с макариевской эпохой. Он был главной и самой известной вятской святыней[23]. В сказаниях об иконе дата явления образа относится к 1383 году, хотя ряд историков (прежде всего А. С. Верещагин) подвергали ее сомнению[24].

К 1620-м годам, после двух путешествий в 1555 и 1614 годах в Москву**, Великорецкая икона становится общепризнанной свя-

* Макарий, митрополит Московский в 1542–1563 г. Прославлен в 1988 году. День памяти 30 декабря / 12 января.

Были канонизованы преподобные Григорий и Кассиан Авнежские, убитые вятчанами в 1392 г. (Макарий (Веретенников), архимандрит. Святитель Макарий, митрополит Московский, и архиереи его времени. М., 2007. С. 382; История канонизации русских святых. С. 206).

** Во время работы в Санкт-Петербурге нами был обнаружен список «Повести о Вятской стране» (Повесть о Вятской стране XVII в. (Список конца XVIII в.) // Архив СПб ИИ РАН. Колл. 238. Оп. 2. Д. 220/2). Рукопись находится в коллекции В. Д. Емельянова.

Великорецкий образ святителя Николая

тыней уже не только вятской, но и других земель. Списки образа XVI–XVII веков можно было встретить в вологодских, архангельских, костромских, псковских, волжских (г. Хвалынске) землях[25]. Этому способствовало и активное участие в поновлении образа митрополита Московского Макария[26], и посвящение Великорецкому образу крестного хода на Красной площади, и освящение в честь вятской святыни одного из приделов Покровского собора (храма Василия блаженного)[27].

Собор задумывался как символ небесного Иерусалима и «являлся как бы своеобразным алтарем, объектом поклонения при

Владимир Дмитриевич Емельянов (1883–1962) – преподаватель Вятского духовного училища, член Комитета по подготовке к юбилейному торжеству по случаю 300-летней годовщины со дня смерти преп. Трифона Вятского (ГАКО. Ф. 237. Оп. 76. Д. 1366. Л. 3). В 1905–1912 гг. редактор «Трудов Вятской ученой архивной комиссии» (см.: ЭЗВ. Т. 6. С. 141).

трактовке Красной площади как помещения»[28] для молящихся)*. Известно, что в начале XVII века в Успенском соборе Кремля был список с Великорецкого образа[29], и, следовательно, вятская святыня находилась в главном московском соборе среди чтимых икон, принесенных из других городов России.

Покровский собор в Москве (более известен как Собор Василия Блаженного)

К середине XVI века в самом Хлынове рядом с главным теплым Богоявленским храмом[30] был построен холодный храм во имя Великорецкой иконы святителя Николая[31]. Известно, что роль соборных храмов в целом по России была велика[32], до создания епархий как в Хлынове, так в Вологде (до рубежа XV–XVI вв.),

* В связи с этим следует вновь осмыслить атрибуцию Успенского собора Трифонова монастыря как архитектурную реплику Покровского собора (Орфинский В. П. Храмостроительные школы в народном деревянном зодчестве Русского Севера // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера: Материалы IV Международной научной конференции «Рябининские чтения-2003». Петрозаводск. 2003. С. 398). Напомним, что центральная Вятка включала в себя города Хлынов, Орлов, Котельнич, Слободской, Шестаков. Эти города нашли образное воплощение в деревянном Успенском соборе. У собора было не пять традиционных глав, а шесть. Как писалось в документе начала 17-го века: «…о шти <шести> приделах и шти верхах, сооруженье всех вятцких пяти городов» (Цит. по: Тинский А. Г. Успенская многошатровая церковь // ЭЗВ. Киров, 1996. Т. 5. С. 48). У хлыновского Успенского собора был «лишний» придел – как и у Покровского собора в Москве (причем, этот московский придел, напомним, был посвящен Великорецкой иконе свят. Николая).

Устюге и Холмогорах (1682 г.)[33] соборы играли роль духовных центров. Эта тема требует более тщательного изучения (в том числе по Хлынову).

До недавнего времени вне серьезного внимания исследователей оставались чудеса, происшедшие у образа, хотя современные ученые справедливо указывали на важность необходимость изучения повествований о чудесах[34], о присутствии их в повседневной жизни общества[35].

В различных архивах хранятся списки, посвященные Великорецкому образу. А. А. Романова и Д. Уо отмечают, что чудеса от образа остаются неопубликованными[36]*, причем, эти авторы также только намечают общую тенденцию в изучении чудес**. Только в 2014 году полная публикация чудес впервые была сделана кандидатом историческим наук, протоиереем Александром Балыбердиным[37].

По нашему мнению, чрезвычайно важно понять, откуда приходили паломники, в каких населенных пунктах происходили чудеса, от каких болезней.

Этот анализ (которому мы предлагаем назвать **«география чудотворений»**) дает достаточно полную картину отношения вятского (и не только) общества к местночтимым вятским иконам, понимания роли икон в жизни общества. «География чудотворений» также позволяет нам восполнить недостаток данных, которым характерны многие периоды истории Вятской епархии.

Напомним при этом важное обстоятельство: каждая икона чудотворна «хотя бы в потенциальном смысле»[38], и «чудотворение от иконы не есть что-либо исключительное, напротив, оно закономерно»[39]. Приходилось сталкиваться со скепсисом наших соврменников (в том числе исследователей) в отношений спи-

---

* Действительно, чудеса публиковались только частично: см., напр.: Кашменский С., протоиерей. О чудотворной Великорецкой иконе Святителя и Чудотворца Николая // Вятс. епарх. вед-сти. 1875. № 9 (отд. духовно-литер.). С. 286–294; № 10 (отд. духовно-литер.). С. 311–327; № 11 (отд. духовно-литер.). С. 359–371; № 12 (отд. духовно-литер.). С. 379–393; № 16 (отд. духовно-литер.). С. 495–510; № 17 (отд. духовно-литер.). С. 523–538; 1876. № 9 (отд. духовно-литер.). С. 256–262

** См., напр., в работе А. А. Романовой: «Подавляющую часть описываемых исцелений составляют случаи прозрения слепых» (Романова А. А. Рукописная традиция «Повести о Великорецкой иконе Чудотворца Николая // Почитание святителя Николая Чудотворца и его отражение в фольклоре, письменности и искусстве. С. 39).

сков чудес от древних икон. Мы увидим, что, во-первых, те, кто получал исцеления, страдали не двухдневной простудой, а тяжелыми недугами, порой были настоящими инвалидами. Во-вторых, рассказ об исцелении было не только свидетельством для людей, но исповеданием перед Богом.

Мы попытались составить «географию чудотворений»[40] от Великорецкого образа св. Николая, взяв за основу список из собрания М. П. Погодина[41] и список из собрания А. А. Титова. Список Титова начинается чудесами с 1535 года[42] и заканчивается 1695-м[43], а список Погодина – 1663 годами[44]. Известно, что в 1553 году после пожара в г. Хлынове спасти удалось только образ св. Николая, но сказания о нем и, возможно, существовавшие списки чудес сгорели[45].

Проведенный анализ показал, что паломники приходили из Хлынова – 64 человека, Котельнича – 14, Слободского – 13, Казани – 11, Верхокамья и Шестакова – по 9 (всего 18), Перми Великой и Орлова – по 8 (16)*. Исцеления происходили в следующих населенных пунктах: в Хлынове – 129 (подавляющее количество), в Казани зафиксировано 13 исцелений, в Котельниче – 11, в Слободском – 10, в с. Великорецком (на Великой реке) – 7, в Шестакове – 6, в Лаишеве – 4**..

От каких недугов происходили исцеления? Главным образом – от слепоты (141 случай), расслабленности – 25, бесноватости*** – 11. Также люди свидетельствовали об исцелении от болезней ног или рук – по 4 (всего 8), немоты – 3, расслабленности и

---

* Также были паломники из Великорецкого стана, Лаишева и Ношуля (с Лузы) – по 4 (12), Березовского стана, из Заволочья (с Ужги), Бобинского стану, из Великого Устюга, из Уржума и с Лузы – по 3 (18), из Нижнего Новгорода, Перми Лузской, Спенцинского стана, Чебоксар – по 2 (8), из Быстрицкой волости, с Выми, Вычегды, из Верховинского стана, Волковского стана, из Кстинино, Объячего городка (с Лузы), Василь-града, Казанского уезда, Лаишевского уезда, Омары, Подрелья, Слободского уезда, г. Соликамска, Сырьянского стана, Поляны (Вятские Поляны), с Сысолы, Чистянского стана, Чепецкого стана (Хлыновского уезда Чепецкаго стана), Ильинскаго прихода, с. Бурец Малмыжского уезда – по 1 (21). Место прихода паломников не определено в 6 случаях.

** Кроме того, в Орлове и в Уржуме – по 3 (всего 6), в Нижнем Новгороде и Чебоксарах по 2 (4), в Василь-граде, Омаре, Полянах (Вятских Полянах), в Наволоке Слободского уезда, в Ношуле, Подрелье, Ильинскаго прихода (Хлыновского уезда Чепецкаго стана), Перми Лузской, Чудиново, Луза – 1 (11).

*** Реальность заболевания бесноватостью и отличия его от душевных расстройств см.: Полный православный богословский энциклопедический словарь. М., 1992 (Репринтное издание). Т. 1. Ст. 428–429.

слепоты одновременно – 2, расслабленности и немоты одновременно – 2, слепоты и немоты одновременно, расслабленности и сердечной болезни одновременно, отека в гортани, сердечная болезнь, глухота – по 1 (5). В 2 случаях болезнь не обозначена («немощна была», «черная немощь»). Еще одни случай связан с освобождением из плена. Состав исцеленных – 136 женщин и 63 мужчин.

Итак, «география чудотворений» чрезвычайно разнообразна*. Подавляющее большинство чудес связано с исцелением от слепоты (более 70 процентов), на что справедливо обращала внимание А. А. Романова. На наш взгляд, это помогает вновь оценить феномен вятского слепородства[46] и предположить немаловажную роль Великорецкого образа в избавлении от него.

Данное направление в исследовании Великорецкого образа и его списков чрезвычайно перспективно и требует дальнейшего изучения и осмысления. Это показала публикация сказания о явлении в 1576 году Великорецкого образа святителя Николая старцу Агапиту Маркушевскому, который основал в честь иконы Никольскую обитель[47]. В сказании записано 198 чудес, совершенных у Великорецкого образа с 1580-х гг. до 1653 года[48] (в ряде случаев в одном чуде записаны исцеления нескольких человек). Как и в случае с Великорецким подлинником, в Маркушевской обители от образа святителя Николая было зафиксировано 72 случая исцеления от слепоты, от расслабленности – 24, от болезни внутренностей – 15. Также в 15 случаях болезнь не обозначена («тяжелая немощь», «тяжелая болезнь», «черный недуг» и т.д.), от

* О важности подобных исследований – в том числе не только икон, но и святых – свидетельствуют следующие работы. Первая принадлежит известному историку XIX века М. В. Толстому. Он, анализируя исцеления от гробницы святителя Димитрия Ростовского в 1759 – 1763 гг., писал о 150 исцелениях (в их числе 66 мужчин и 84 женщины). Автор подробно рассматривал как сословный, так и географический состав исцеленных, отмечая, что больше всего случаев – 31 – исцелений от бесноватости (Толстой М. В. Чудеса св. Димитрия Ростовского // Душеполезное чтение, 1889, I, №3. С. 370–371).

В аналогичном направлении двигались уже современные исследователи (Низов В. В. «Чюдеса великих чюдотворцев епископов Пермьских Герасима, Питирима и Ионы» как ист. источник // Шведы и Рус. Север: Ист.-культ. связи: К 210-летию А. Л. Витберга: Мат-лы междунар. науч. симп. Киров, 1997. С. 361–372; Голикова С. В. «Исцеления» от Симеона Верхотурского: медицинский аспект // Культурное наследие российской провинции: история и современность. К 400-летию г. Верхотурья. Тезисы докладов и сообщений Всероссийской научно-практической конференции (26–28 мая 1998 г.). Екатеринбург, 1998. С. 270–274).

болезней рук – 12, от «трясовицы»* – 11 случаев**. Состав исцеленных – 114 женщины и 92 мужчины.

Если сравнить Великорецкий подлинник и Великорецкий образ в Маркушеве, явно различие в основных болезнях, но остается главный недуг – слепота.

Мы также провели анализ чудотворений, происшедших от Великорецкого образа за пределами г. Хлынова в разное время. Важна динамика исцелений, которые заканчивается начальным периодом истории Вятской епархии. Обращаем внимание на различие стилей текстов, и то, что в Погодинском списке часто приводятся более подробные имена, отчества и фамилии людей (то, что такая тенденция в составлении списков чудес наблюдается и в других регионах России, писала А. А. Романова[49]).

Например, если в списке Титова говорится «приведоша помолитеся к чудотворному образу Великорецкому некую жену именем Агафию Иоаннову дщерь», то в списке Погодина – «Агафию Иоаннову дочь Космину жену Колышницыну». Это позволяет повысить степень достоверности при выявлении исторических данных. Удалось в ряде случаев найти подтверждение реального существования этих людей или их родственников (См.: *Приложение №2)*. Верность направления нашей работы подтвердила публикация еще одного современного исследователя[50].

1.3. Защитники от Смуты

(Раифская икона Богородицы и Спас Колотый)

С периодом Смутного времени в начале XVII века связана история двух образов.

Первый из них – **Раифская икона Богородицы.** В нескольких верстах к северу от села Великорецкого собрались те, кто любил заниматься богомыслием и основали мужскую пустынь[51].

---

* То есть лихорадки (Дьяченко Г., протоиерей. Полный церковно-славянский словарь (Репринтное воспроизведение издания 1900 г.). М., 2000. С. 378).

** От глухоты 10, болезней ног, щек, головы по 9, 6 и 4 соответственно, болезней головы 4, сумасшествия, бесноватости, «огненной болезни» - по 3 (всего 9), болезней ног и внутренностей – 2, битых и колотых ран – 2, слепоты и немоты одновременно – 2, отека в гортани, удушья – 2. Исцеления от слепоты и бесноватости одновременно, от родовой болезни, от икоты, от грыжи и слепоты одновременно, от болезни спины, зубной болезни, болезни ног и рук одновременно, расслабленности и немоты одновременно, болезни ног, рук и внутренностей одновременно – по 1 (всего 9). Среди исцеленных был «болен ломотой». Также в числе чудес названо избавление от утопления (1).

Примерно между 1586 и 1598 гг.* вятчане отправились в Москву, получили от патриарха Иова и антиминс, и рукоположение, а от царя Феодора Иоанновича – Раифский образ Божией Матери, написанный на Афоне и присланный царю в благословение[52]. Непонятно происхождение самой иконы – в литературе этот вопрос не изучался. Неубедительны сведения о том, что икона пожертвована Иоанном Грозным и имеет какое-то отношение к Раифской пустыни в Палестине[53].

Из-за неверной рукописной выписки, сделанной много лет из источника (у Мултановского не «Раифская», а «Раинская» икона)[54], нами было высказано ошибочное предположение, что это список с афонской иконы Божией Матери «Отрада и утешение»**.

По возвращению на Вятку храм освятили в честь афонского образа, и обитель стала называться «Раифско-Богоявленскою»[55]***. Во время событий Смуты[56] осенью 1609 года Раифская пустынь подверглась нападению. Во время него братия, запершись в храме, молились перед своей святыней. По преданию, неожиданно нападающих поразила слепота. Они

---

* Случилось это, когда на русском троне правил царь Феодор Иоаннович, а Русскую Церковь возглавлял патриарх Иов (Макаров П., священник. Икона Раифской Божией Матери в селе Пышакском // Вятс. епарх. вед-сти. 1881. № 15 (отд. духовно-литер.). С.395). Такое твердое указание имен помогает нам вычислить: когда же состоялось путешествие старцев. Царь Феодор правил в 1584–1598 годах, а патриарх Иов – в 1586–1605 годах (причем до 1589 года как московский митрополит, а затем возведен на патриарший престол).

Когда число насельников увеличилось, и была построена деревянная церковь, настоятель пустыни с несколькими старцами отправился в Москву, чтобы испросить у Патриарха антиминс (Антиминс – льняной (позже шелковый) плат, на котором совершается служба в православных храмах. (Полный православный богословский энциклопедический словарь. М., 1992. (Репринтное издание). Т. 1. Ст. 174-175) для храма и рукоположение священников и диаконов (Макаров П., свящ. Указ. соч. С. 394–395).

** Большое спасибо Е. В. Кустовой, указавшей на ошибку.

*** Историк и архивист В. И. Шабалин (1867–1923) утверждает, что пустынь была основана Владыкой Вятским и Великопермским Ионой около 1691 года (Шабалин В. И. Монастыри Вятской губернии // ГАКО. Ф. 1404. Оп. 1. Д. 6. Л. 26). Мы обращали внимание на это свидетельство (см.: Маркелов А. В. «Всемірная радость (Четыре образа Богородицы в судьбе Вятской земли)». Рукопись).

Кроме того, известно, что первым вятским монастырем в конце XVI веке стал Успенский в Хлынове, основанный преподобным Трифоном. Поэтому, скорее всего, в конце XVI века официально Раифского монастыря все же не существовало. Были рукоположены священники, и дано благословение на службу в храме, но полнокровной обители не было. И вполне справедливо, что его создание пришлось опять же на время правления архиепископа Ионы.

начали каяться перед старцами и даже изъявили желание принять крещение, после чего прозрели. На месте, где нападавшие ослепли, забил источник, над которым впоследствии была поставлена часовня[57]. Позднее она упоминается как «часовня над кладезем», освященная в честь Раифского образа[58].

Со Смутным временем также связана история второго образа – **Спаса Колотого**. Образ Преображения Господня был почитаемой святыней в с. Верховино, которая также находилось в 18-ти верстах от села Великорецкого. В 1609 году (А. В. Эммаусский считал, что это произошло в ноябре[59]) черемисы напали на село, разграбили храм (исходя из этой даты, можно предположить, что примерно в это же время произошли и события с Раифской иконой в Пышаке). При переправе через реку они разбили икону на три части, чтобы использовать вместо лавок в лодке, но не успели и были поражены слепотой[60].

Аналогичный пример можно встретить в случае с Боголюбской иконой Богородицы в с. Зимарове Рязанской епархии – во время нашествия татар икона была расколота на две половины, но потом срослась, причем одна половина была чуть выше другой[61]. Что касается Смутного времени, то известен случай с образом Спаса Нерукотворного в Покровской церкви Кижи, который был поврежден стрелой во время нашествия польских отрядов[62].

Л. А. Бруцкая также достаточно подробно анализировала, как в истории икон Пермского Приуралья прослеживается «их тесная связь с защитой <…> от многочисленных набегов»[63].

Другой исследователь Т. Б. Щепанская акцентировала внимание на роли святых мест в кризисной сети[64]. Последнее наблюдение особенно ценно, учитывая, что села Великорецкое, Пышак и Верховино находятся на расстоянии от 10 до 20 верст друг от друга. В каждом из них местночтимые иконы. Они представляют достаточно компактный ареал с тесными духовными связями. Например, во время посещения с. Великорецкого на празднование явления образа святителя Николая паломники старались побывать как в Пышаке[65], так и в Верховино[66]. Традиция была распространена вплоть до конца XIX – начала XX века.

Нахождение на достаточно небольшом участке нескольких икон, которые в восприятии вятских людей сыграли значительную роль в защите родной земли, наглядно развивает тезис Т. Б. Щепанской о кризисной сети, которая в важнейшие истори-

ческие моменты начинала действовать, защищая территорию и ее жителей от грозящей опасности. По сути, здесь действовали принципы иеротопии – события, происшедшие в вятской духовной истории, объединили конкретные места. И в этом объединении нет искусственности и надуманности.

В свою очередь Д. Уо сделал ряд интересных наблюдений, посвященных сакрализации новых земель и роли установления местных святынь в повышении статуса региональных городов[67]. Тема святой земли, отмечал исследователь, «оказывала влияние на постижение народом опыта «святости», и сама испытывала влияние покровительства святых»[68].

Поэтому в случаях как с Раифской иконой, так и со Спасом Колотым, сведения о чудотворениях относятся именно к Смутному времени и связаны с защитой от нападений. Когда опасность проходит, по-прежнему говорится о многочисленности чудес[69], но не исключено, что это литературный оборот, так как зафиксированные свидетельства неизвестны. Эти конкретные иконы, повторимся, свидетельствовали, что помощь следует искать свыше, и они формировали тем самым «коллективную историческую память»[70] вятского общества.

История со Спасом Колотым позволяет сделать ряд важных наблюдений, связанных с историей крестных ходов Вятской земли. Анализируя даты исцелений от Великорецкого образа свят. Николая в различных населенных пунктах, Д. Уо обращал внимание, что их начало относится к XVI веку[71]. На этом основании он логично делал вывод, что и дату начала крестных ходов с образом святителя Николая следует относить к этому же столетию[72].

Согласно грамоте 7125 (1617) года*, крестный ход, называемый «Девятовским», совершался в г. Хлынов из Верховино со Спасом Колотым, а также «с одной иконой святителя Николая». И только позже, в разные времена к ней стали присоединяться иконы из сел Бобина, Пышака, Филейки, Загарья, Горохово, Чудиново, Подрелья и Медян[73]**. Грамота, согласно церковной рукописи,

---

* Она хранилась в пышакской церкви, и на нее ссылаются авторы нижеприведенного заявления

** Интересно аналогичное уточнение о Волковском крестном ходе: «Крестный ход установлен в 15 столетии и является самым древним из всех существующих в Вятской губернии ходов» (ГАКО. Ф. Р-1258. Оп. 1. Д. 1187. Л. 80). Хотя, конечно, эта дата основана на убеждении, что город Хлынов (Вятка) основан в XIV веке.

была дана митрополитом Сарским и Подонским Ионой, который в 1614–1619 гг. возглавлял патриарший престол[74]. Вместе с тем важен не сам факт установления крестного хода, а то, что если события со Спасом Колотым произошли ориентировочно в 1609 году, подтверждающая грамота получена в 1617 году.

Это, во-первых, означает, что крестный ход был установлен достаточно быстро. Такое же быстрое установление крестного хода и, следовательно, почитание можно предположить и в случае с Великорецким образом святителя Николая.

Во-вторых, из контекста видно: «Девятовский» крестный ход проходил с Великорецкой иконой святителя Николая как бесспорной святыней, чей авторитет неоспорим.

По преданию XIX века, крестный ход в 9-е воскресенье по Пасхе был установлен после того, как вятчане в 1551 году нарушили обет и не совершили Великорецкий крестный ход. Кроме обещания никогда не нарушать решение о приносе образа святителя Николая на реку Великую, решили учредить «особенный общественный праздник св. Николаю в девятую пятницу по Пасхе и чтобы с чудотворным его Великорецким образом обходной кругом города в первую неделю Петрова поста»[75].

В-третьих, сказания о Великорецком образе упоминают города или иные населенные пункты лишь в случае произошедшего исцеления, но это вовсе не означает, что исцеления записывались в полном объеме, они могли сгореть (как в упоминаемом пожаре) или вообще происходили регулярно.

Эти местночтимые иконы можно характеризовать как локальные. Крестные ходы становились только завершающим этапом иеротопических процессов. Прославление Раифской иконы Богородицы и образа Спаса Колотого было тесно связано с событиями Смутного времени, это почитание развивались естественно, без искусственного вторжения человеческой воли, и в итоге обе иконы стали неотъемлемой частью вятской истории.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] История канонизации русских святых. Исследование Василия Васильева. М., 1893. С. 146.

[2] Знаменский П. В. Руководство к истории Русской Церкви. Минск, 2005. С. 42–43.

[3] Историческия сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии, прославляемых всею церковию и местно чтимых. Вологда, 1880. С. 89; Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1998. С. 112; Рукопись по составлению календаря исторических событий в Вятской губернии (январь–июнь) // ГАКО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 106-оц. Л. 42.

[4] Историческия сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии… . С. 166–167. Пермская летопись с 1263 – 1881 гг. Четвертый период с 1676–1682 гг. Составил В. Шишонко. Пермь, 1884. С. 554.

[5] Историческия сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии… . С. 166–167.

[6] Там же. С. 331.

[7] Там же. С. 343. Рукопись по составлению календаря исторических событий в Вятской губернии (июль – декабрь) // ГАКО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 107-оц. Л. 7; Сборник агиографический // ОР РНБ. Ф. 550 (Основное собрание рукописной книги). Ед. хр. №Q I-116. Л. 8 об.; Словарь исторический о святых, прославленных в Российской Церкви и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых. М., 1990 (Репринтное воспроизведение издания 1862 г.). С. 201.

[8] Эммаусский А. В. Вятская земля в период образования русского государства. Киров, 1949. С. 36.

[9] Сборник агиографический. Лл.11 об. – 12.

[10] См.: Низов В. В. Миссионерская деятельность Стефана Пермского в Вятском крае // Восточная Евопа в древности и средневековье. Язычество, христианство, Церковь. Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто. Москва, 20-22 февраля 1995 г. Тезисы докладов. М., 1995. С. 57–59; Пермяки Вятской губернии, преимущественно Орловского уезда // ГАКО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 120. Л. 70.

[11] Низов В. В. Древнейшие известия о вятском городе Слободском // Сборник материалов научно-практической конференции, посвященной 490-летию первого упоминания о городе Слободском в актовых источниках. Слободской, 1995. С. 7.

[12] Скрынников Р. Г. Государство и церковь на Руси XIV – XVI вв.: Подвижники русской земли. Новосибирск, 1991. С. 225.

[13] Знаменский П. В. Указ. соч. С. 178. Шмеман А., протоиерей. Исторический путь Православия. М., 1993 (Репринтное издание 1954 г.). С. 362–363.

[14] Щенникова Л. А. Почитание чудотворных икон Богоматери «Владимирской» и «Тихвинской» в Москве в XVI в. // Чудотворная икона Тихвинской Богоматери: иконография – история – почитание. Тезисы докладов международной научной конференции. Санкт-Петербург–Тихвин 24–27 октября 2001 года. СПб., 2001. С. 62–65.

[15] Знаменский П. В. Указ. соч. С. 178.

[16] Словарь понятий и терминов // Православие: pro et contra. Осмысление роли Православия в судьбе России со стороны деятелей русской культуры и Церкви. СПб., 2001. С. 589; Скрынников Р. Г. Указ. соч. С. 225; Голубинский Е. Е.

Указ. соч. С. 109; Васильев В. Соборы 1547 и 1549 годов // Христианское чтение, 1889, №1-2. С. 33–65; №3–4. С. 266–292; Живов В. М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994. С. 39–40.

[17] Голубинский Е. Е. Указ. соч. С. 294.

[18] История канонизации русских святых. С. 203.

[19] Мусин Александр, диакон. «Новые чудотворцы» и проблема авторитета в культуре XVI века // Русское искусство позднего средневековья. XVI век: Тезисы докл. Междунар. конф. Москва, 12-14 янв. 2000 г. СПб., 2000. С. 34–35.

[20] Рамазанова Н. В. Святая Русь в церковно-певческом искусстве середины XVI–XVII вв. // Человек верующий в культуре Древней Руси. Материалы международной научной конференции 5 – 6 декабря 2005 года. СПб., Издательство «Лема». 2005. 252 с. [Электронный ресурс] URL: http://drevn2005.narod.ru/ramazanova.htm (дата обращения: 19.12.2015).

[21] Мельник А. Г. История почитания ростовских святых в XII–XVII веках. Автореферат дисс… канд. ист. наук. Ярославль, 2004. С. 17.

[22] Уо Д. История одной книги. С. 241.

[23] В последнее время появились сведения о Хлыновской иконе Божией Матери как одной из древнейших святынь вятской земли (Смоленцев А. И. О Хлыновской иконе Божией Матери. Исследовательское пространство иконы Божией Матери Хлыновская на современном этапе // Православие на Вятской земле (к 350-летию Вятской епархии): Материалы Межрегион. наун. конф. [Киров, 5 декабря 2007 г.] С. 96–116; Плотникова В. Вятская икона Божией Матери // Вятс. епарх. вестник. 2008, №10. С. 9). Данное утверждение не имеет твердых исторических оснований, о чем мы уже высказывались (Маркелов А. В. Как вятчанам почитать Хлыновскую икону Богородицы? [Электронный ресурс] URL: http://rusk.ru/st.php?idar=103995 (дата обращения: дата обращения: 19.12.2015); Маркелов А. В. Хлыновская икона Божией Матери. Продолжение разговора // Вятс. епарх. вестник. 2007. № 10. С. 14).

[24] Историю вопроса, см., напр.: Верещагин А. С. Повести о Великорецкой иконе Николая Чудотворца… ; Романова А. А. Сказание о иконе Николая Чудотворца Великорецкого. С.209–213, 240–249. Балыбердин А., протоиерей. История обретения Великорецкой иконы святителя Николая // Великорецкая икона святителя Николая. История и современность. Вятка, 2008. С. 38–59.

[25] Древнехранилище памятников иконописи и церковной старины в Русском музее. СПб., 2014. С. 66–67, 84, 110; Белов С. П. Иконы «Никола Великорецкий» на выставке «Образ святителя Николая Чудотворца в живописи, рукописной и старопечатной книге, графике, мелкой пластике, деревянной скульптуре и декоративно-прикладном искусстве XIII – XXI вв. // Почитание святителя Николая Чудотворца и его отражение в фольклоре, письменности и искусстве. С. 172–175; Дудин А., священник. Великорецкая икона святителя Николая. Вопросы истории и иконографии // Православие на Вятской земле (к 350-летию Вятской епархии). С. 79–96; Крупина О. В. Великорецкий образ святителя Николая Чудотворца: древний образ и его списки // Великорецкая икона святителя Николая. История и современность. С. 163–201.

[26] Вознесенский А., Гусев Ф. Указ. соч. С. 307; Макарий (Веретенников), архимандрит. Святитель Макарий Митрополит Московский и всея Руси (1482–1563). С. 25–26.

[27] Баталов А. Л. О ранней истории собора Покрова на Рву и обретении «лишнего» престола. Режим доступа: [Электронный ресурс] URL: http://www.rusarch.ru/batalov6.htm (дата обращения: 19.12.2015); Вознесенский А., Гусев Ф. Указ. соч. С. 428–430; Спицын А. Свод летописных известий о Вятском крае. Вятка, 1883. С. 36.

[28] Филюшкин А. И. Динамика восприятия храма Василия блаженного в русском менталитете // Русская история: проблемы менталитета. Тезисы докладов научной конференции (Москва, 4–6 октября 1994). М., 1994. С. 71.

[29] Реликвии в Византии и Древней Руси: письменные источники / ред.- сост. А. М. Лидов. М., 2006. С. 414.

[30] Вятка. Материалы для истории города XVII и XVIII столетий. М., 1887. С. 1; Вештомов А. И. История вятчан со времени поселения их при реке Вятке до открытия в сей стране наместничества, или с 1181 по 1781-й год через 600 лет. Казань, 1909. С. 73–74.

[32] Древние акты, относящиеся к истории Вятского края. С. 26 – 27.

Черкасова М. С. Документы XVII–XVIII вв. из архивов соборных храмов в Вельске и Верховажье // Вестник церковной истории. 2008, №4. С. 61–127.

[33] Там же. С. 62.

[34] Левин И. Предисловие // Левин Ив. Двоеверие и народная религия в истории России. М., 2004. С. 7–8.

[35] Старицын А. Н. Каргопольские чудеса и повседневность XVII в. // Рябининские чтения-2007: Материалы научной конференции по изучению народной культуры Русского Севера. Музей-заповедник «Кижи». Петрозаводск. 2007 [Электронный ресурс] URL: http://kizhi.karelia.ru/library/ryabinin-2007/494.html (дата обращения: 19.12.2015).

[36] Романова А. А. Сказание о иконе Николая Чудотворца Великорецкого. С. 610; Уо Д. К. К вопросу о датировке Великорецкого крестного хода // Герценка: Вятские записки: [Науч.-популяр. альм.]. Киров, 2004. Вып. 6. С. 135.

[37] Повесть о Великорецкой иконе святителя Николая и чудеса за 1551 – 1647 гг. // Обретение святых. Сборник материалов VI Межрегиональной церковно-научной конференции, г. Киров [Вятка], 18–19 октября 2014 г. Киров, 2015. С. 244–280; Повесть о Великорецкой иконе святителя Николая и чудеса за 1647–1694 гг. // Там же. С. 281–293.

[38] Тарабукин Н. М. Указ. соч. С. 82.

[39] Там же. С. 83.

[40] Аналогичные исследования: Римский С. В. Почитание святых донскими казаками в XVI-XVII вв. // Проблема святых и святости в истории России. Материалы XX Международного семинара исторических исследований «От Рима к Третьему Риму». М., 2006. С. 217–231.

[41] ОР РНБ. Ф. 588 (Собрание М. П. Погодина). Ед. хр. №935. (Далее - Погод. 935).

[42] ОР РНБ. Ф. 775 (Собрание А. А. Титова). Ед. хр. №3821. Л. 35 об.

[43] Там же. Л. 173–175.

[44] Романова А. А. Рукописная традиция «Повести о Великорецкой иконе Чудотворца Николая». С. 39.

[45] Повести о Великорецкой иконе святителя Николая (издал А. С. Верещагин) // ТВУАК. 1905. Вып. IV. Отд. 2. С. 41–42.

[46] Подробнее см.: Гомаюнов С. А. Вятское предание // Его же. Проблемы методологии местной истории. Киров, 1996. С. 96–109; О прозвище «слепороды» см.: Зеленин Д. К. Народные присловья и анекдоты о русских жителях Вятской губернии (Этнографический и историко-литературный очерк) // Его же. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901-1913. М., 1994. С. 80.

[47] 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. С. 107–135.

[48] Там же. С. 110.

[49] Романова А. А. Почитание святых и чудотворных икон в России в конце XVI – начале XVIII в.: религиозная практика и государственная политика. Дисс... на соискание ученой степени доктора ист. наук. СПб., 2016. С. 307.

[50] Мусихин А. Л. Чудеса от Великорецкого образа святителя Николая. Опыт идентификации исцеленных // Обретение святых. Сборник материалов VI Межрегиональной церковно-научной конференции, г. Киров [Вятка], 18–19 октября 2014 г. Киров, 2015. С. 28–43.

[51] Макаров П., священник. Икона Раифской Божией Матери в селе Пышакском // Вятс. епарх. вед-сти. 1881. № 15 (отд. духовно-литер.). С. 394–395. Аналогичный текст см.: О Пышакском приходе Орловского уезда // Вятс. губерн. вед-сти. 1883, №63; Рукопись текста – «Сведения о Пышакском приходе Верховского благочиния Орловского уезда» // ГАКО. Ф. 574. Оп. 1. Д. 950/7 оц. Лл. 674–679.

[52] Макаров П., священние. Икона Раифской Божией Матери в селе Пышакском. С. 395.

[53] См.: Вятская епархия. С. 98

[54] Мултановский Иак., священник. Летопись села Вишкиля Котельнического уезда // Вятс. епарх. вед-сти. 1911, № 23 (отд. неофиц.). С. 503).

[55] Макаров П., священник. Указ. соч. С. 395–396.

[56] См., об этих событиях, напр.: Эммаусский А. В. Вятский край в Смутное время // Его же. Исследования по истории Вятской земли. Киров, 2009. С. 93–95.

[57] Макаров П., священник. Указ. соч. С. 396–397.

[58] ГАКО. Ф. 237. Оп.70. Д. 1171. Л. 2 об.

[59] Эммаусский А. В. Вятка в «Смутное время» // ЭЗВ. Том 4. Киров, 1995. С. 39.

[60] Макаров П., священник. Икона Преображения Господня в селе Верховском Орловского уезда // Вятс. епарх. вед-сти. 1881, № 14 (отд. духовно-литер.).

С. 374–380; Т. Одна из замечательнейших вятских древностей // Вятс. губерн. вед-сти. 1859, №11 (отд. неофиц.). С. 74–76; Чернышев А., священник. Крестные ходы в Вятской епархии // Вятс. епарх. вед-сти. 1903, №14 (отд. дух.-лит.). С. 664–667.

[61] Чудотворные иконы Пресвятой Богородицы. История их и изображения. Составил протоиерей И. Бухарев. М., 1994. С. 43.

[62] Платонов В. Г. Храмы Кижского погоста и их убранство в XVI и XVII столетиях. Тезисы доклада на «Чтениях по исследованию и реставрации памятников художественной культуры Северной Руси памяти Николая Васильевича Перцева» («Перцевских чтениях»). Ярославль, 18–20 мая 1993 г. [Электронный ресурс]. URL: http://www.rusarch.ru/platonov1.htm (дата обращения: 19.12.2015).

[63] Бруцкая Л. А. Сказания о явленных и чудотворных иконах в Пермском Приуралье XVII–XVIII вв. // Источники по истории народной культуры Севера. Межвузовский сборник научных трудов. Сыктывкар, 1991. С. 59.

[64] Щепанская Т. Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 110.

[65] Макаров П., священник. Икона Раифской Божией Матери в селе Пышакском. С. 397–398.

[66] Т. Одна из замечательнейших вятских древностей. С. 75.

[67] Уо Д. К. История одной книги. С.244.

[68] Савельева Ю. Трансформация представлений о «Святой Руси» от Царства к Империи // Человек верующий в культуре Древней Руси. Материалы международной научной конференции 5–6 декабря 2005 г. СПб., 2005. [Электронный ресурс] URL: http://drevn2005.narod.ru/3.htm (дата обращения: 19.12.2015).

[69] См., напр., Чернышев А., священник. Крестные ходы в Вятской епархии. С. 666; Т. Одна из замечательнейших вятских древностей. С. 75.

[70] Третьякова С. В. Геокультурная среда Белозерского края и ее роль в формировании этноконфессионального сознания местного населения // Мировоззрение и культура севернорусского населения. М., 2006. С. 145.

[71] Уо Д. К. К вопросу о датировке Великорецкого крестного хода. С. 132.

[72] Там же. С. 132.

[73] ГАКО. Ф. Р-1258. Оп. 1. Д. 1630. Л. 209.

[74] Строев П. Указ. соч. Ст. 1035.

[75] ГАКО. Ф. 1404. Оп. 1. Д. 3. Л. 31.

ГЛАВА II. СОЗДАНИЕ ВЯТСКОЙ И ВЕЛИКОПЕРМСКОЙ ЕПАРХИИ (1657–1799)

До создания самостоятельной Вятской епархии центральные территории Вятской земли (включающее в себя города Хлынов, Котельнич, Орлов, Слободской, Шестаков) были сначала в подчинении Казанской епархии (хотя это подчинение было во многом номинальным)[1]. Затем они находились в составе митрополичьей, а затем в Патриаршей области[2] (с 1589 года, когда было установлено Патриаршество[3]). Патриарх тогда соединял права архиерея в отношении собственной области – она была очень обширна и включала помимо территории будущей Вятской епархии почти всю Московскую епархию, Костромскую, Нижегородскую, Курскую, Орловскую, а также часть Архангельской, Владимирской, Новгородской и Тамбовской епархий[4].

Алексей Михайлович, русский царь в 1645–1676 гг.

Летописец XIX века так описывал причины создания епархии на Вятке: «Основание монастырей, созидание церквей, усердие к св. иконам и чудеса от них <…>, богоугодные обеты <…> открывают внутреннюю лепоту благочестивого народа. Не было только <…> верховного пастыря, который бы и словом, и делом поощрял духовную ревность вятчан»[5].

Истоки принятия такого решения следует искать в том числе в событиях, которые произошли 12 июля 1645 года. В этот день на российский престол вступил царь Алексей Михайлович[6]. И 12 июля в Хлынове произошло первое чудо у образа Спаса Нерукотворного – прозрел слепой местный житель Петр Палкин[7]. Алексей Михайлович воспринял про-

исшедшее как благой знак началу своего правления – и образ по царскому указу был перенесен в столицу.

В октябре 1657 года во время правления Патриарха Никона* Собор Русской Церкви принял решение учредить архиерейскую кафедру на Вятке[8]. В новую епархию помимо центральных, исконных районов Вятской земли вошли Пермь Великая с городами Чердынью, Соликамском, владенья Строгановых с Чусовскими городками, слобода Кукарка и окрестности Нолинска, а также обширные камские места[9].

Патриарх Московский Никон

Создание Вятской епархии оказалось непосредственно связано с периодом реформ Никона, которые начинались с программы оцерковления жизни. Она была призвана противостоять набиравшей силу секуляризации[10], но завершилась расколом.

«Потомки свели реформу Никона к реформе обряда и «книжной справе». Сам же Никон воспринимал свою деятельность много шире: как очищение и возвращение к подлинным основам христианской жизни, как торжество православного стиля», – писал историк[11].

Вятская и Великопермская епархия существовала в 1657-1799 годах. Другие периоды развития Вятской епархии также органично совпали с периодами истории как Русской Церкви, так и Российского государства в целом. Так, например, смерть епископа Лаврентия (Барановича) в 1796 году закончила период Вятской и Великопермской и дала начало периоду Вятской и Слободской епархии в 1799 году. Данная реформа по созданию новой епархии была бы, конечно, проведена в любом случае, но смерть епископа Лаврентия завершила этот этап естественным образом.

---

* Патриарх Московский и Всея Руси в 1652–1667 годах.

Мы более подробно остановимся на личностях первых двух вятских епископов, так как считаем этот исторический период важнейшим в формировании всей истории Вятки.

Согласимся с о. Георгием Флоровским: «Совсем неверно говорить о московской замкнутости в XVII веке. Напротив, это был век встреч и столкновений с Западом и Востоком. Историческая ткань русской жизни становится в это время как-то особенно запутанной и пестрой. И в этой ткани исследователь слишком часто открывает совсем неожиданные нити»[12].

Читатель, конечно, обратит внимание, что очень много внимания уделяется второй половине XVII века, когда была создана Вятская епархия, личностям первых архипастырей – Александра и Ионы – и их трудам. Эти четыре десятилетия вятской духовной истории были вплетены в многослойную ткань российской истории. Здесь, конечно, невозможно, например, обойти трагические события раскола. Но вместе с тем важен заданный духовный импульс, который затем формировал жизнь епархии на десятилетия вперед.

2.1. Обличитель Патриарха Никона

(епископ Александр)

Первым епископом Вятским и Великопермским был назначен епископ Коломенский и Каширский Александр (1603–1678). Из Коломны, где служил с 1643 года[13], Александр переведен на Вятку 5 декабря 1657 года[14].*

Из 16 лет вятского служения (1658–1674 гг.) более половины Владыка пребывал в столице**, и этот фактор стал определяющим для его правления.

---

* Интересно, что в надгробной надписи еп. Александра его епископство на Вятке начинается не с 1657-го, а с 1663 года (ОР РНБ. Ф. 1000. Оп. 3. Ед. хр. №1128. Л. 1).

** Уже в августе 1658 года царь Алексей Михайлович призвал епископа Александра в Москву, где тот и жил до февраля 1664 г. (Верещагин А. С. Первый епископ Вятский Александр (1658–1674 гг.) // ТВУАК. 1908, вып. II–III, отд. 3. С. 29). Но и в 1664 году возвращение Александра в Хлынов не стало окончательным. В феврале 1667 г. его снова вызвали в Москву на Собор 1666–1667 гг. (Там же. С. 31), и он вернулся в Хлынов только в 1669 г. (Завойская Н. Е. К биографии епископа Александра Вятского // Памятная книжка Кировской области и календарь на 2005 г. Киров, 2005. С. 174).

В перерыве между двумя многолетними поездками епископа в Москву в Хлынове находился один из лидеров раскольников – бывший игумен московского Златоустовского монастыря Феоктист[15]. Он жил в 1665–1666 годах[16] у епископа Александра, недовольного книжной реформой Патриарха Никона[17].

Александр оказался единственным из российского епископата[18], кто открыто встал на сторону старообрядцев и обличал Патриарха[19]. В процессе против Никона еп. Александр также принял самое активное участие. Наконец наступил «страшный»[20], по определению историка П. В. Знаменского, 1666 год, когда состоялся великий Московский Собор. Собор одобрил церковные исправления, произвел суд над главными их противниками. Александру было посвящено отдельное заседание Собора. Вятский епископ принес покаяние[21]*, решение о снятии с него сана было отменено[22]. То есть для самого епископа Александра никаких последствий не было. Но вплоть до 1667 года остро стоял вопрос о возможности существования самой Вятской епархии[23]. Только в июне 1667 года Собор подтвердил ее существование[24], несмотря на активное противодействие Александра, надеявшегося после упразднения епархии остаться в столице[25].

В январе 1674 года преосвященный Александр покинул вятскую кафедру. Он, как традиционно считается в исторической литературе, самовольно выехал на свою родину в Коряжму, в Никольский монастырь. Здесь он начинал монашеский путь, сюда он делал большие пожертвования и даже лично освящал храм[26]. В обители, пишут историки, Александр принял схиму, написал Государю и Патриарху, что управлять епархией больше не желает[27]. Но переводная грамота, данная епископу Александру Патриархом Питиримом в 1673 году[28], корректирует эту версию. Скорее всего, высшая церковная власть благословила епископа Александра на уход с вятской кафедры, а он из Коряжмы сообщал о решении принять схиму.

---

* Тема воззрений первого вятского епископа рассматривалась в 1908 году на заседании Вятской ученой архивной комиссии, когда А. С. Верещагин делал доклад о 250-летии Вятской епархии и правлении еп.Александра. На вопрос: «не остался ли Александр приверженным к расколу?» – Верещагин отметил, что нет «никаких поводов сомневаться в православии Александра» (ТВУАК. 1908. Вып. II. Отд. 1. С. 6–7).

2.2. Создатель Вятской епархии

(Архиепископ Иона)

Вторым вятским епископом (с 1682 года – архиепископом) в 1674–1699 гг. был Иона, поставленный из архимандритов Тихвинского монастыря[29]*. В отличие от Александра еп. Иона занимал в отношении старообрядцев предельно жесткую позицию – но при этом стремился заниматься их увещеванием и убеждать их примириться с Церковью[30].

Архиепископ Вятский и Великопермский Иона

Момент поставления на вятскую кафедру Ионы совпал с периодом, когда был составлен новый текст архиерейского обещания. Как отмечал В. М. Живов в своей работе «Чин избрания и поставления, составленный после Большого Московского собора 1666–1667 гг.»: «Первый текст архиерейского обещания, которым мы располагаем, – это исповедание тихвинского архимандрита Ионы, поставленного во епископы Вятские и Великопермские

* В литературе за Владыкой Ионой закрепилась фамилия Баранов. Не имея возможности подробно рассматривать этот вопрос, отметим только, что мы пришли к тем же выводам, что и Н. Е. Завойская (Завойская Н. Е. К биографии вятского архиепископа Ионы // Православие на Вятской земле. С. 70–71) – приписывание епископу Ионе фамилии Баранов ошибочно. Эта ошибка появилась еще в XIX веке, когда произошла путаница между нашим Ионой, еще служившим в Калязинским монастыре, и его современником, келарем Тихвинского монастыря Ионой (Барановым). Впоследствии эту ошибку повторял в своих работах ряд исследователей. Скорее всего, фамилия Ионы – Тугаринов, так как его племянники носили такую фамилию (Мохова Г. А. Святая обитель: история Вятского Преображенского девичьего монастыря. Киров, 2014. С. 59).

23 августа 1674 года*. т.е. менее чем через месяц после возведения на патриаршеский престол Иоакима Савелова (26 июля 1674г.)**.[31] Примечательно, что из обещания, в частности, убрали отрицание от всех, приходящих «от латын или от иных еретических вер», и его место заняло обещание следовать решениям Большого Московского собора против старообрядцев[32].

Патриарх Московский Иоаким

Тогда становится понятным пояснение: и «было ему (архимандриту Ионе – **А. М.)** благовестие по новому чиновнику»[33]; «на сие поставление и весь чин многое поновлено, а не по прежнему, и исповедь, что читает новопоставляемый в соборе Успения Пресвятой Богородицы, ново учинена ширше»[34] (более подробный вариант поставления приведен в выписках из Патриаршего чиновника см. в *Приложении №1*).

Владыку Иону, который возглавлял кафедру в Хлынове четверть века, можно по праву считать создателем Вятской епархии, почитателем святынь и любителем книжности.

2.3. Начало каменного строительства

В 1670-х годах Иона начал строительство каменного Свято-Троицкого Кафедрального собора. Идею строительства собора Владыка принялся воплощать вскоре после приезда. 10 апреля 1676 года в Хлынове начали копать рвы на месте, отведенном для собора. 11 апреля водрузили крест на месте будущего собора[35], а

* «Августа в 23-й день, в неделю, Великий Государь (Алексей Михайлович – авт.) изволил ходить в собор Успения Пречистыя Богородицы, к поставлению Вяцкого епископа» (Выходы государей царей и великих князей Михаила Федоровича, Алексея Михаиловича, Федора Алексеевича, всея Руси самодержцев (С 1632 по 1682 г.)/ [автор предисл. П. Строев]. М., 1844. С. 579).

** Патриарх Московский и Всея Руси в 1674–1690 годах.

12 июня начали бутить[36]. Пожар 15 июня 1676 года уничтожил главную церковь Трифонова монастыря[37], а пожар 3 августа 1679 года – почти весь город*. Иона дал указание срочно заканчивать при строящемся Кафедральном соборе придел во имя Великорецкой иконы св. Николая, который архипастырь лично освятил 1 августа 1679 года[38]. 29 июля 1683 года архиепископ Иона освятил в Хлынове собор «во имя Живоначальныя Троицы»[39].

Следует обратить внимание, что в этот же день, 29 июля 1555 года, главная святыня Вятки, Великорецкий образ святителя Николая**, была принесена из Хлынова в Москву. То есть дату освящения, по нашему убеждению, Иона выбрал не случайно. Еще одной важной составляющей почитания Великорецкого образа стало празднование Рождества святителю Николаю, которое отмечалось 24 июля[40] (эти два праздника встречаются в Иерусалимском уставе конца XVI века).[41]

Пожары подтолкнули начало новой эпохи — эпохи каменного строительства. Насколько было судьбоносным это строительство, можно судить и по тому, что, описывая устройство иконостаса для Кафедрального собора уже в 1730-е годы, историк называет храм «старым Ионинским собором»[42].

Кафедральный собор и архиерейский дом строила московская артель. В работах, посвященных началу каменного строительства на Вятке, фамилии строителей не называются, говорится только об артели[43]. Но последние исследования позволяют назвать одну из таких фамилий. В 1680 году епископ Вятский Иона в особой грамоте в Калязинский монастырь благодарил «за присылку подмастерья Аверкия Мокеева»[44]. Еще в 1655 году Аверкий Мокеев из Калязина[45] по приказанию Патриарха Никона начал строительство Иверского собора в монастыре на Валдае[46] и закончил работы в сентябре 1656 году[47].

Интересно, что иверский игумен Дионисий писал Патриарху Никону: в 1655 году в монастырь было прислано

---

* Осталось не больше восьми десятков дворов. Из всех городских храмов уцелела только загородная Всесвятская церковь (Вештомов А. И. История вятчан. С. 59–60).

** В этот же день в Русской Церкви, по сведениям месяцеслова 1640-х гг., почитался чудотворный образ св. Николы Зарайского, который явился в 1225 году (Рукописные книги собрания М. П. Погодина. Каталог. Выпуск 3. СПб., 2004. С.72–73).

Иверский Валдайский монастырь

«Вяцкой волости» 100 кирпичников, из них по дороге сбежали 66 человек[48]*.

Также Аверкий Мокеев по заказу Патриарха Никона работал в Крестовском Кий-островском и Новоиерусалимском монастырях[49], а уже в 1672 году – по заказу на строительстве тверского архиерейского дома[50].

То есть Мокеев принимал участие в самых масштабных иеротопических проектах Патриарха Никона. Можно высказать предположение, что, общаясь с Аверкием, вятский архипастырь впитал дух патриарших созидательных идей и воплощал их на Вятке, сделав Свято-Троицкий кафедральный собор подлинным духовным центром епархии. Один из приделов собора был посвящен главной святыне – Великорецкой иконе святителя Николая.

***

Практическая ценность каменного строительства на Вятке также состояла в том, что за короткий срок – уже к 1690-м годам – появились свои строители, взявшие лучшее у столичных мастеров. Вятская артель во главе с Иваном Никоновым строила

* Были и еще 18 кирпичников, которые, по словам игумена, «взяли у нас монастырских запасов и не делав ничего, да и сбежали неведомо куда». Посланная погоня вернулась без результата (Историческая библиотека, издаваемая археографическою комиссиею. СПб., 1878. Т. 5. Ст. 268).

Воскресенский собор в г. Хлынове, Преображенскую церковь Вятского женского монастыря, Екатерининскую церковь в г. Слободском и ряд других храмов. Они же в 1697 году заключили договор на строительство Царево-Константиновской церкви[51]. Именно история с Царево-Константиновской церковью г. Хлынова может служить ярким примером того, как Владыка Иона радел о храмостроительстве.

30 октября 1690 года архиепископ Иона освятил храм[52]. Но в четыре часа ночи 31 декабря 1696 года начался пожар, и к утру, как пишет историк, «от церкви оставались только обгоревшие развалины»[53]. Из пламени удалось вынести только образ Знамения Пресвятой Богородицы, крест и Евангелие.

Царево-Константиновская (Знаменская церковь) г. Вятки (фото начала XX в.)

В этой ситуации снова проявилось архипастырское радение и решительность Владыки Ионы. Он велел собрать для возрождающегося храма из городских церквей необходимые служебные вещи, разрешил служить царево-константиновскому причту службы в малой Спасской церкви на торгу. Призвав горожан жертвовать на восстановление храма, святитель вдохновил их своим примером, первым внеся пожертвование.

Более того, Владыка приказал написать храмовый образ, и 14 января 1697 года с торжественным крестным ходом перенес его в малую Спасскую церковь вместе с другими уцелевшими иконами[54]. 31 мая 1697 года «под каменную церковь Царя Константина зачали церковь копать»[55]. Строили быстро, ладно – и менее чем через два года, 19 марта 1699 года архиепископ Иона освятил новую церковь[56].

2.4. Почему епископ Иона не стал суздальским митрополитом

В 1682 году, незадолго до своей кончины, царь Феодор Алексеевич* предлагал значительно увеличить число епископских кафедр – 12 митрополичьих, и 73 епископов[57]. Покровский писал о 83 кафедрах[58], отмечая: «русское епархиальное устройство задумали сделать точной копией с греческой церкви»[59], разделив всю территорию на митрополичьи округа, «учредить во всех более или менее видных городах епископские кафедры и подчинить их митрополитам»[60].

Царь Феодор Алексеевич

В одном из проектов титул Ионы должен был звучать так – «митрополит Вятского княжения»[61]. В Вятской епархии было предложено создать помимо хлыновской еще 4 кафедры – в Соликамске, Яренске, Кайгороде и Кунгуре[62]. Но церковный Собор не решился на такие масштабные преобразования. Главной причиной отказа от создания большого числа епархий стало отсутствие средств, малое число жителей во многих местах и, следовательно, бедность создаваемых в таком количестве епархий[63].

* Русский царь в 1676–1682 годах.

В результате было открыто всего 4 новых епархий[64], также решили «вятскою епископию учинить архиепископию»[65].

По сведениям, которые приводят вятские историки XVIII – XIX веков, вятского епископа Иону собирались переместить на суздальскую кафедру, возведя в сан митрополита[66]. Но он, как говорит источник, «не восхотел»[67]. Возможно, перевод вятского архипастыря в Суздаль планировался, но не состоялся из-за нескольких причин. Во-первых, из-за отмены епархиальной реформы. Во-вторых, царь Феодор Алексеевич, который в конце ноября 1681 года поехал в паломничество по монастырям, вернулся не один, а со своим другом и советником, настоятелем Флорищевой пустыни Илларионом, который уже 11 декабря был поставлен на суздальскую кафедру[68].

Митрополит Суздальский Илларион

И, наконец, третьей, главной причиной отказа Владыки Ионы, которая совпала с возвышением Иллариона, стало то, что у архиепископа Ионы были обширные планы на Вятке – по продолжению каменного строительства (ведь в это время еще не был даже освящен полностью Кафедральный собор), по прославлению вятских святых.

12 марта во исполнения решения собора епископа вятского Иону возвели в архиепископы, а 25 марта архиепископа Иллариона – в митрополиты Суздальские[69] (причем, это поставление Иллариона стало причиной конфликта между царем и Патриархом Иоакимом[70]*).

---

* На архиерейство Иллариона благословил в сонном видении святитель Николай (Житие просвященнейшего Иллариона, митрополита Суздальского, по рукописи, хранящейся в библиотеке Велико-Устюжского собора Вологодской епархии // Труды Владимирской ученой архивной комиссии. 1908. Вып. 10. С. 50). По смерти у гробницы Иллариона было зафиксировано два чуда (Там же. С. 54–56). Почитание Иллариона началась после смерти в 1709 году.

Среди причин повышения, обозначенных в одной из грамот Патриарха Адриана* вятскому Владыке, есть и такая: «усудися епископии вятской бытии архиепископию, яко грады Вятка и Великая Пермь многонародные суть»[71]. Саму же архиепископскую грамоту архиепископ Иона получил только в 1693 году[72].

1680–1690-е годы оказались связаны для Ионы еще с двумя важнейшими событиями – он принимал участие в рукоположении двух российских архиереев, которые впоследствии были прославлены как святые.

Святитель Феодосий Черниговский

Святитель Митрофан Воронежский

2 апреля 1682 года Патриарх Иоасаф и 16 епископов – в их числе был и вятский Владыка – рукоположил настоятеля Макарьево-Унженской обители Митрофана во епископа Воронежского[73] (прославлен в 1832 году).

В 1692 году архиепископ Иона принимал участие с Патриархом Адрианом и тремя архиереями в поставлении в архиеписко-

* Патриарх Московский и Всея Руси в 1690–1700 годах.

пы Черниговские Феодосия, архимандрита Елецкого Черниговского монастыря[74]*.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Низов В. В. Церковное управление на Вятке в конце XIV – начале XVII вв. // Слободской и слобожане: Материалы IV научно-практической конференции. Слободской, 2001. С. 7.

[2] Никитников Г., протоиерей. Иерархия Вятской епархии. Вятка, 1863. С. 4–5. Территория Вятской епархии в разные времена ея существования (Историческая справка) // Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1898 г. Вятка, 1898. С. 104–105.

[3] Там же. С. 7.

[4] Малицкий П. Руководство по истории Русской Церкви. М., 2000. С. 279.

[5] ГАКО. Ф. 1404. Оп. 1. Д. 3. Л. 56.

[6] Русский царь в 1645 – 1676 годах.

[7] Н. К., протоиерей. О чудотворной иконе нерукотворенного образа Христа Спасителя, находящейся в Вятском Спасском соборе. Вятка, 1904. С. 1–2.

[8] Древние акты, относящиеся к истории Вятского края // Приложение ко т.2 сборника «Столетие Вятской губернии». Вятка, 1881. С. 141.

[9] Вештомов А. И. История вятчан со времени поселения их при реке Вятке до открытия в сей стране наместничества, или с 1181 по 1781-й год через 600 лет. Казань, 1908. С. 96.

[10] Панченко А. М. Русская история и культура. СПб., 1999. С. 130–131.

[11] Андреев И. Л. Алексей Михайлович. М., 2006. С. 195. См. на эту тему также, напр.: Карташев А. В. Русское христианство // Православие: pro et contra. Осмысление роли Православия в судьбе России со стороны деятелей русской культуры и Церкви. СПб., 2001. С. 370–373; Воробьева Н. В. Церковные реформы в России в середине XVII века: идейные и духовные аспекты. Автореферат дисс… канд. ист. наук. Омск, 2001. С. 22–23.

[12] Флоровский Г. В. Пути русского богословия. М., 2009. С. 83–84.

[13] Платон (Любарский), архиеп. Любопытное известие о Вятской епархии. М., 1848. С. 1.

[14] Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви / Репринтное воспроизведение издания 1877 г. М., 2007. Ст. 799.

---

* Интересно, что в грамоте Патриарха Адриана, от января 1694 года Иона называется в числе митрополитов – наравне с Сибирским Игнатием, Ростовским Иоасфом и Сарским Евфимием (Архив Юго-западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, состоящей при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. Часть Первая. Том V. Акты, относящиеся к делу о подчинении Киевской митрополии Московскому патриархату (1620–1694 гг.). Киев, 1872. С. 397).

[15] Завойская Н. Е. К биографии епископа Александра Вятского // Памятная книжка Кировской области и календарь на 2005 г. Киров, 2005. С. 173.

[16] Бубнов Н. Ю. Феоктист // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Часть 4. Т–Я. Дополнения. СПб., 2004. С. 147. См. переписку Феоктиста с боярыней Морозовой и диаконом Феодором (Древние акты, относящиеся к истории Вятского края // Приложение к т. 2 сборника «Столетие Вятской губернии». Вятка, 1881. С. 150–154).

[17] Завойская Н. Е. Указ. соч. С. 173.

[18] Севастьянова С. К. Материалы к «Летописи жизни и деятельности патриарха Никона». СПб., 2003. С. 237.

[19] Полознев Д. Ф. «Обличение на патриарха Никона» вятского епископа Александра 1662 г. // Сообщения Ростовского музея Выпуск IX. Ярославль, 1998. С. 170–200.

[20] Знаменский П. В. Указ. соч. С. 323.

[21] Там же. С. 287.

[22] Севастьянова С. К. Указ. соч. С. 237.

[23] Верещагин А. Первый епископ Вятский Александр (1658–1674 гг.). С. 30.

[24] Там же. С. 31.

[25] Николаевский П. Ф. Патриаршая область и русские епархии в XVII веке. СПб., 1888. С. 29.

[26] Завойская Н. К биографии епископа Александра Вятского. С. 175.

[27] Платон (Любарский), епископ. Указ. соч. С.2.

[28] ГАКО. Ф. 300. Оп. 2. Д. 92. Л. 54.

[29] Строев П. М. Указ. соч. Ст. 63. Об Ионе см. наши работы: Маркелов А. В. Архиерейская дорожка (Материалы к жизнеописанию Ионы (Баранова), архиепископа Вятского и Великопермского). Киров, 2005; Маркелов А. В. Новые сведения к жизнеописанию архиепископа Вятского и Великопермского Ионы // Православие на Вятской земле (к 350-летию Вятской епархии): Материалы Межрегион. научн. конф. [Киров, 5 декабря 2007 г.] Вятка [Киров] 2007. С. 76–79; Маркелов А. В. Служение в Калязинском и Тихвинском монастырях – малоизвестные периоды жизни архиепископа Вятского и Великопермского Ионы (к 310-летию кончины святителя) // Материалы II историко-краеведческой конференции «Обретение святых». Вятка [Киров], 2010. С. 10–22.

[30] Шашков А. Т. Неизвестный документ 1675 г. о преследовании старообрядцев на Вятке // Народная культура Урала в эпоху феодализма. Свердловск, 1990. С. 80–81.

[31] Живов В. М. Чин избрания и поставления, составленный после Большого Московского собора 1666–1667 гг. // Его же. Из церковной истории времен Петра Великого: Исследования и материалы. М., 2004. С. 157.

[32] Там же. С. 159.

[33] Выписки из «Выходов Патраирших» (об епископах Вятских Александре и Ионе (1666 – 1674) // Древние акты, относящиеся к истории Вятского края. Вятка, 1881. С. 156.

[34] Там же. С. 156.

[35] Вештомов А. И. Указ. соч. С. 103, 104.

[36] Там же. С. 104.

[37] Там же. С. 104.

[38] Там же. С.105.

[39] ГАКО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 106-оц. Л. 84.

[40] Маркелов А. В. Общерусские и вятские традиции празднования Рождества святителя Николая чудотворца. С. 30–31. Рукопись со службой хранится в «Вятском собрании №66» в библиотеке Российской Академии наук (БАН) в С.-Петербурге (есть списки и в других местах) (Там же. С. 30–31).

[41] Легких В. И. Службы на Преставление и Перенесение мощей святителя Николая Мирликийского в славянской рукописной традиции XII – начала XVII в.: текстология гимнографии. М.; СПб., 2011. С. 201.

[42] Буевский А. Алексий Титов, архиепископ Вятский. Вятка, 1901. С.102.

[43] См., напр.: Тинский А. Г. Соборный храм Святой Троицы // ЭЗВ. Киров, 1996. Т. 5. Архитектура. С. 64.

[44] Павел (Крылов), иеромонах. Краткая опись патриарших, митрополичьих и архиерейских древних грамот (XVII в.), хранящихся в архиве Калязина первоклассного монастыря (Тверской губ.). Калязин, 1900. С. 37.

[45] Историческая библиотека, издаваемая археографическою комиссиею. СПб., 1878. Т. 5. Ст. 258.

[46] Севастьянова С. К. Указ. соч. С. 100.

[47] Там же. С. 140; Историческая библиотека, издаваемая архографическою комиссиею. СПб., 1878. Т. 5. Ст. 203.

[48] Историческая библиотека, издаваемая архографическою комиссиею. СПб., 1878. Т. 5. Ст. 170–171.

[49] Строительная деятельность Патриарха Никона // Никон, Патриарх. Труды / Научное исследование., подготовка документов к изданию, составление и общая редакция В.В. Шмидта. М., 2004. С. 527–542; Иверский Богородицкий Святоезерский Валдайский монастырь // Там же. С. 543–548.

[50] Биографии тверских иерархов от начала существования архиерейской кафедры в г. Твери и доныне. Составлял Троицкого кафедрального собора протоиерей Косма Чередеев. Тверь, 1859. С. 261–262.

[51] Каптиков А. И. Народные мастера-каменщики // ЭЗВ. Киров, 1996. Т. 5. С. 74–75.

[52] Спицын А. Материалы для истории церквей и монастырей Вятской епархии до 18 в. // Вятс. епарх. вед-сти. 1889, №2. С.34.

[53] Верещагин А. С. Времянник еже нарицается Летописец Российских Князей, како начася в Российской земли княжение и грады утвердишася. Вкратце написано. С.65.

[54] Спицын А. Материалы для истории церквей и монастырей Вятской епархии до 18 в. С. 36-37.

[55] Там же. С. 37–38.

[56] Там же. С. 38.

[57] Николаевский П., протоиерей. Патриаршая область и русские епархии в XVII в. // Христианское чтение. 1888, №1–2. С. 181.

[58] Покровский И. Русские епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы. Опыт церковно-исторического, статистического и географического исследования. Т.1 (XVI–XVII вв.). Казань, 1897. С. 320.

[59] Там же. С. 318.

[60] Там же. С. 318.

[61] Седов П. В. Закат Московского царства: Царский двор конца XVII века. СПб., 2008. С. 441.

[62] Николаевский П., протоиерей. Патриаршая область и русские епархии в XVII в. // Христианское чтение. 1888, №1–2. С. 182.

[63] Воробьев Г. О Московском соборе 1681–1682 года. СПб, 1885. С. 53; Покровский И. Русские епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы. Опыт церковно-исторического, статистического и географического исследования. Т. 1 (XVI–XVII вв.). Казань, 1897. С. 360.

[64] Николаевский П., протоиерей. Патриаршая область и русские епархии в XVII в. // Христианское чтение. 1888, №1–2. С. 187.

[65] Акты исторические, собранные и изданные археографическою комиссиею. СПб., 1842. Т. 5. 1676–1700. С. 111.

[66] Вештомов А. Указ. соч. С. 108–109; Платон (Любарский), епископ. Указ. соч.. С. 3.

[67] Записка о некоторых гражданских и церковных событиях в г. Вятке и в особенности относящихся до Кафедрального собора, сделанные протоиереем оного Лукою Юферевым // Областная универсальная научная библиотека им. А. И. Герцена. Рукопись 99. Л. 102 об.

[68] Седов П. В. Закат Московского царства: Царский двор конца XVII века. СПб., 2008. С. 443.

[69] Там же. С. 445–446.

[70] Там же. С. 446–447.

[71] Белокуров С. Материалы для истории Вятской епархии // Вятс. губерн. вед-сти. 1886, №75, 17 сент. С. 3 (Перепечатка из: «Христианское чтение». 1886, июнь – авг.).

[72] ГАКО. Ф. 300. Оп. 1. Д. 92. Л. 54 об.

[73] Св. Митрофан, еп. Воронежский // Вятс. епарх. вед-сти. 1903, №17 (отдел неофиц). С. 756.

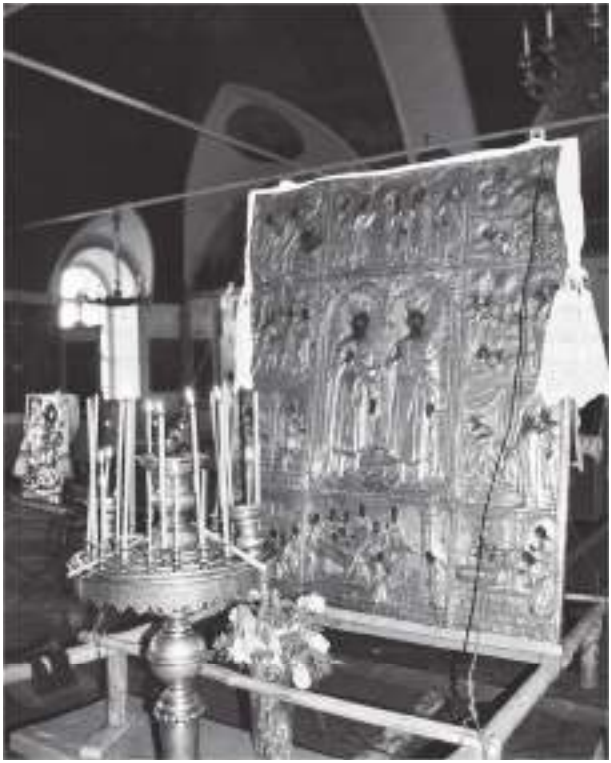
[74] Архив Юго-западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, состоящей при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. Часть Первая. Том V. Акты, относящиеся к делу о подчинении Киевской митрополии Московскому патриархату (1620–1694 гг.). Киев, 1872. С. 356.

ГЛАВА III. ИКОНЫ И СВЯТЫЕ В ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVII ВЕКА

3.1. «Начальная икона» св. Бориса и Глеба

Икона св. Бориса и Глеба, по данным источника XIX века, хранилась в церкви села Никульчино «более 700 лет»[1]. Ее еще называли «начальная икона» (Никульчино – одно из старейших вятских сел, св. Борис и Глеб были покровителями «вятской стороны», их образ чтимым)[2]. Крестный ход из Никульчино в Вятку считался древнейшим на Вятской земле[3].

С этим образом связан один из важнейших эпизодов истории молодой Вятской епархии. Известно, что во время пожара 3 августа 1679 года, когда огнем был уничтожен почти весь Хлынов, из села Никульчино в столицу Вятской епархии был принесен на поновление образ св. Бориса и Глеба. Оказывается, икона «от молнии згорела, осталась дска цела да на полях оклад, а писма не осталось»[4].



Икона св. Бориса и Глеба. Современный вид. Современное фото

В это время вятский епископ Иона начал не только каменное строительство, но и осмысление вятского предания и вятской духовной истории. Нужно отметить важность праздника св. Борису и Глебу не только в вятском епархиальном формате. Современ-

ный исследователь обращал внимание на важную деталь: день памяти святых Бориса и Глеба великим уже к 1080-м годам стал годовым праздником всей русской земли[5], почитание праздника 2 мая установилось к 1115 – 1117 годам[6] (правда, эти тезисы вызвали возражения других специалистов)[7].

Для Владыки Ионы и его соратников, которые занимались осмыслением вятской истории, важно было показать единство истории вятской земли с общерусской историей. Впервые на это обратил Д. Уо, который отметил: в «Повести о стране Вятской» св. Борис и Глеб называются «прародителями». Уо цитировал важнейший тезис Б. А. Успенского о связи святых братьев с историей земли – «и тот факт, что Борис и Глеб были первыми святыми новокрещеной территории (как Руси, так и Вятки), делал данную территорию землей особой святости»[8].

Позволю процитировать Успенского полностью (Уо этого не делает), что более полно раскрывает суть вопроса: «История Руси мыслится как история христианской страны, и Борис и Глеб как первые русские святые знаменуют начало этой истории: они освящают эту страну, являются ее заступниками и в известном смысле оправдывают ее существование; поэтому, собственно, они и воспринимаются как апостолы»[9].

Б. А. Успенский обращал внимание на такое важнейшее обстоятельство: Бориса и Глеба поминают на службах в паремейных чтениях как «мученика единого» – то есть они объединяются в своем мученическом подвиге[10].

Еще одно обстоятельство, которое не следует упускать из виду. Иона – уроженец тверских пределов, начинал монашеский путь в Калязинском монастыре. На Твери был Борисоглебский монастырь, который основал вскоре после гибели Бориса и Глеба преподобный Ефрем[11], конюший святого князя Бориса. Прибыв на Вятку, епископ Иона обрел зримую связь как общерусской истории (первых мучеников святых Бориса и Глеба), конкретных форм их почитания (создания Борисоглебской обители в Твери) и их роли в освоении земель на Вятке.

Можно предположить, что пожар в Хлынове, связь этого бедствия с иконой св. Бориса и Глеба, было воспринято епископом Ионой и его сподвижниками как наказание свыше. Последующую деятельность Владыки Ионы по расширению каменного строительства, созданию монастырей, обретению святынь, прослав-

лению вятских праведников следует понимать и как покаяние, и как деятельность по формированинию святой вятской земли.

3.2. Хлыновский образ Спаса Нерукотворного

Эта икона также сыграла важную роль в формировании коллективной исторической памяти вятского общества в XVII веке (Н. М. Тарабукин пишет о существовавшем на Руси большом тяготении к традиции образа Спаса Нерукотворного)[12]. Первое исцеление от образа произошло в г. Хлынове 12 июля 1645 года – прозрел слепой Петр Палкин[13]. Именно в этот день царь Алексей Михайлович вступил на престол. Государь воспринял происшедшее как благой знак (у династии Романовых Спас Нерукотворный занимал главенствующее место)[14] – и образ по царскому указу был перенесен в столицу.

Спасские ворота Московского Кремля

Первым о принесении образа в Москву перед царем ходатайствовал настоятель московского Новоспасского монастыря архимандрит Никон (Минин), будущий всероссийский патриарх[15]*. Сложно переоценить его роль в прославлении святых и икон (в этом списке как минимум 9 святых, а также 4 иконы) (См. *Приложение № 3*). Царь Алексей Михайлович неоднократно поклонялся образу во время его пребывания в Москве[16], лично провожал при отправлении в Хлынов[17]. В честь вятской иконы Фроловские ворота московского Кремля были переименованы в Спасские[18], сам образ помещен в Новоспасском монастыре, а в Хлынов возвращен только список.

---

* Государь Алексей Михайлович особым крестным ходом, как это было, например, 19 сентября 1652 года, приходил в Новоспасский монастырь: «праздновали Всемилостивому Спасу Нерукотворному, что принесён из Вятки» (Московский Новоспасский ставропигиальный монастырь в его прошлом (Репринтное воспроизведение издания 1909 г). Историко-археологический очерк. Сост. И. Д. Дмитриев. М., 1997. С. 88).

Благодаря принесению в Москву, Спасский образ стал одной из святынь российского масштаба, как и Великорецкий образ свят. Николая. Важным обстоятельством того, что статус Великорецкого образа и Спаса Нерукотворного в дальнейшем ни разу не подвергался сомнению, стало внимание, оказанное вятским иконам со стороны руководителей и Российского государства, и Православной Церкви.

История Спаса Нерукотворного оказалась теснейшим образом связана с созданием Вятской епархии. В 1657 году на Вятскую землю обрушилась моровая язва[19]*. Люди умирали в таком количестве, что, согласно одному из документов, «не возмогоша священницы со исповедью и со святым причащением приходить к болящим, и мнози человецы, не сподоблшеся покаяния, в домах и на распутиях безвременною смертию умроша»[20]. Хлыновский воевода Иван Иванович Дашков** был одним из инициаторов[21] того, что вятчане решили сугубо помолиться Спасителю и его Нерукотворному образу в пятую неделю Великого поста, а «в день же недельный <…> с молебным пением творити хождение кругом градов вятских»[22].

---

* Известно, что моровая язва была в Москве в 1654 году, и смертность, по сведениям А. Брикнера, в столице достигла 70–90 процентов (цит. по: Лобачев С. В. Патриарх Никон. СПб., 2003. С. 151). Затем эпидемия распространилась, например, до Ярославля, Нижнего Новгорода и других мест (Андреев И. Л. Алексей Михайлович. М., 2006. С. 276–283; Сказание о Седмиезерной Богородицкой пустыни и о чудотворной иконе Пресвятыя Богородицы, называемыя Смоленская. Казань, 1858. С. 22–23). В Казани был совершен крестный ход с Седмиозерной иконой Божией Матери, когда местные жители наложили на себя сугубую молитву и пост (Там же. С. 27). 22 августа 1654 года в благодарность за избавление от моровой язвы состоялось прославление списка Грузинской иконы Пресвятой Богородицы в Московской Троицкой церкви у Варварских ворот и московском Алексеевском монастыре (Севастьянова С. К. Материалы к «Летописи жизни и деятельности патриарха Никона». СПб., 2003. С. 88). 10 октября 1654 года, благодаря Печерской иконе Божией Матери, в Балахне прекратилась моровая язва (Макарий, архимандрит. Памятники церковных древностей. Нижний Новгород, 1999. С. 442–443). В Соликамске моровая язва была в 1656 году, и избавлению от нее помог крестный ход с иконой Спаса Нерукотворного (Пермская летопись с 1263–1881 гг. Пятый период с 1682 1725 гг. Часть первая. 1682–1694 гг. Составил В. Шишонко. Пермь, 1885. С. 423). Этот крестный ход существовал до 1780-1790-х гг., т.е. был связан с историей Вятской и Великопермской епархии (Там же. С. 425).

** Князь Иван Иванович Дашков был воеводой в Хлынове в 1657–1659 гг. (Руководители Вятского края в XVII–XX вв. // ЭЗВ. Т. 4. Киров, 1995. С. 497.

Московский Новоспасский монастырь

После совершенного крестного хода эпидемия отступила. Повторимся: в том же 1657 году была учреждена Вятская епархия. Когда первый епископ Александр приехал в Хлынов, причт Спасской церкви доложил ему о крестном ходе и причинах его возникновения. Епископ Александр постановил совершать такие крестные ходы вокруг всех тогда существовавших пяти вятских городов (Хлынова, Котельнича, Слободского, Орлова, Шестакова). Причем, указывалось на необходимость в самом Хлынове «хождение вокруг града творити самому архиерею по все лета непременно»[23].

Когда случилось бедствие 1654 года, и Патриарх Никон, спасая царскую семью от эпидемии, привез ее в Троицкий Калязинский монастырь, будущий вятский епископ Иона был молодым монахом и только начинал иноческий путь в Калязинской обители[24]. В свое время нами был высказан неверный тезис, что во время моровой язвы Иона был келарем[25]. Знакомство с дополнительными источниками подтверждают: в 1654 году в Калязинском монастыре был келарь Иринарх[26]. Действительно, если Иона принял монашество в 18-летнем возрасте примерно в 1653 году, маловероятно, чтобы через год его поставили на ответственный хозяйственный пост.

И все-таки молодой калязинский инок Иона был непосредственным участником (но не в роли руководителя, а рядового исполнителя и свидетеля исторических событий). Такой опыт не менее важен, ведь Иона видел царскую семью и Патриарха.

Когда спустя двадцать с лишним лет, в 1675 году, Иона приехал в Хлынов уже как епископ Вятский и Великопермский, то ему представили сведения о моровой язве 1657 года на вятской земле и избавлении от беды, благодаря заступничеству Спаса Нерукотворного[27]. Иона изучил причины установления городского крестного хода в 4-е воскресенье Великого поста, благословил его, составив особое соборное изложение[28].

В развитие этой темы важны следующие аспекты[29]. Иона как калязинский постриженик знал, что тверской архиепископ Иона I (1643–1654) в 1644 году совершил три крестных хода (1, 6 и 15 августа) об избавлении от моровой язвы. Это же он предписал Калязинскому монастырю особой грамотой, которая стала первым документом после вступления святителя на кафедру[30]. Это во-первых.

Во-вторых, Патриарх Никон написал послание, посвященное моровой язве[31]. Этот большой текст относится к 1654 году. Можно предположить, что Иона был знаком с патриаршим посланием (или, возможно, ознакомился с ним позже). Уже став вятским епископом, возможно, Иона руководствовался текстом Никона при написании уже своего архипастырского изложения.

Тексты о моровой язве Патриарха Никона, архиепископа Тверского Ионы и епископа Вятского Ионы одинаковы по сути, но разные по форме. Послание Патриарха – это богословский текст, обращенный к пастве. Текст Ионы Тверского несколько раз апеллирует к авторитету Царского дома и Патриарха, определяет формы их поминовения. Текст же Ионы Вятского предельно конкретен: он устанавливал формы прохождения городского крестного хода.

Доводилось встречать информацию о том, что сведения о Спасском образе доставили в 1646 году в Москву афонские монахи. Они же, как утверждается, приняли участие в создании списка образа[32]. Следует продолжить изучение этого сюжета. Но точно известно, что в 1640-х гг. царь и Патриарх активно собирали в столице святыни, в том числе ближневосточные – среди них

были Иверская и Влахернские иконы Богородицы, главы св. Иоанна Златоуста и Григория Богослова, Крест царя Константина[33]. То, что хлыновский образ Спаса Нерукотворного оказался в ряду вселенских святынь, нельзя назвать случайным – таким образом, значение вятской святыни значительно росло. Поэтому третий аспект связан с личным почитанием Патриархом Никоном образа Спаса, что также могло сыграть свою роль при почитании Спаса Нерукотворного из Хлынова. В 1640-х годах будущий глава Русской Церкви подвизался в Свято-Троицком Анзерском скиту. И здесь его учителю преп. Елеазару Анзерскому* был «божественный глас», повелевший написать образ Спаса Нерукотворного. Эта местная святыня впоследствии находилась в часовне у гроба преподобного[34].

Преп. Елеазар Анзерский

Когда Иона приехал в Хлынов, он знал о том, что Спас Нерукотворный почитали и Государь, и Патриарх (второй как святыню своего духовного отца). Поэтому новый вятский епископ отнесся к иконе не только как к местночтимой вятской святыне, но как к святыне общерусской. Именно поэтому, на наш взгляд, Иона изначально делал крестный ход не приходским, а общегородским, указывая «приходити в соборную церковь от приходских церквей со святыми иконами»[35]**.

* Прославлен в начале XVIII века (Правосл. энциклопедия. М., 2008. Т. 18. С. 259–265).

** Иона писал очень определенно: «Сие же наше соборное изложение подобает хранити братии нашей, впредь будущим архиереом, со освященным собором, со всеми православными христианами, по вся лета неотложно и непременно» (Соборное изложение преосвященного Ионы… С. 35).

То, что архиепископ Тверской Иона первую грамоту написал именно про крестный ход об избавлении от моровой язвы, на Иону Вятского не могло не произвести впечатления – ведь по приезде в Хлынов ему поведали аналогичную историю. И он, следуя примеру своего тверского тезки, – которого, кстати, называли Ионой I – написал такую же грамоту в Хлынове. Вятский епископ также мог с полным правом считать себя Ионой I, и его соборное изложение было если не первой, то одной из первых грамот – Иона приехал в Хлынов в январе 1675 года, а соборное изложение написано в марте.

Тем самым архипастырь усиливал почитание вятчанами Спаса Нерукотворного (это же касается и других вятских святынь – в частности, Великорецкого образа святителя Николая). В этой деятельности Иона был последователен на протяжении всей своей епископской деятельности в 1675 – 1699 гг.

Важнейшую роль Спас Нерукотворный сыграл в умиротворении волнений, тесно связанных с разинским восстанием. Здесь вятский епископ выступил убежденным и последователем сторонником властей. Еще когда Иона служил архимандритом в Тихвинском монастыре, в обители в заточении находились участники восстания С. Разина[36]. В Тихвинском монастыре пребывал «распоп», т. е. расстрига Тимофей Иванов[37]. Немаловажен и факт, известный из допроса Т. Иванова: он был пойман во время побега монастырскими слугами, которых возглавлял сам Иона[38]. Спустя несколько лет, уже на Вятке епископу Ионе снова пришлось встретиться с отзвуками разинского восстания. В Сунской вотчине Трифонова монастыря крестьяне подняли восстание против монастырского начальства. Группа недовольных во главе с Ильей Рохиным в 1670 году ушла в немские леса. Они направляли всюду своих сторонников, которые пробирались к Хлынову, Орлову, Котельничу, Слободскому и Шестакову и здесь старались поднять народ на восстание.

А. В. Эммаусский называл эти события кырчано-сунским восстанием и отмечал следующее: архимандрит Успенского Трифонова монастыря Иоиль и вятский епископ Иона отправили в Кырчаны свои воззвания и чудотворную икону Спаса Нерукотворного и с ней монастырские хлебы в знак примирения. Эта мера сыграла важную роль – часть крестьян отошла от восставших[39]. С большой долей уверенности можно утверждать, что Иона напра-

вил образ, зная, что его подлинник, находившийся в Московском Новоспасском монастыре, участвовал в 1670 году в походе против Разина[40]. Итак, мы видим, что была востребована еще одна важнейшая функция местночтимых икон – умиротворение внутренних конфликтов.

Удалось найти ответ, почему в источниках есть упоминание о датах крестного хода: в 4-е и 5-е воскресенье Великого поста. В Вятском архиерейском чиновнике (см. о нем подробнее ниже) говорилось: «Аще святитель изволит праздновати Нерукотворенному образу в неделю 5-ю Великого поста. И празднество, и ход бывает тем же чином, якоже писано в неделю 4-ю поста»[41].

***

При анализе сказаний об образе Спаса Нерукотворного* мы также применили принцип «географии чудотворений». Интересный, но во многом необъяснимый для вятской истории момент: в отличие от Великорецкого образа чудеса Вятского Спаса были опубликованы еще в XIX веке[42].

Исследование показало: паломники приходили из Чепецкого стана Хлыновского уезда – 14 чел., Чистянского стана Слободского уезда – 11, Березовского стана Хлыновского уезда – 9, г. Хлынова – 7, с. Бахтинского и Хлыновского уезда Бритовского стана – по 5 чел., Великорецкого стана и Холуницкого стана Слободского уезда – по 4, г. Слободского и г. Котельнича, Сырьянского стана Слободского уезда и Быстрицкой волости Хлыновского уезда, с. Истобенского Орловского уезда, Бобинского и Волковского станов Хлыновского уезда – по 3**.

Исцеления происходили в подавляющем большинстве в г. Хлынове – 108 случаев, в Слободском – 4, в Шестакове и Котельни-

* А. А. Романова пишет, что их редакция, была создана, «вероятно, вскоре после описываемых событий» (Романова А. А. Сказание о иконе Спаса Нерукотворного в Хлынове // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып.3 (XVII в.). Часть 4. Т–Я. С. 620), связанных с прославлением образа. Действительно, в опубликованной редакции находятся те же самые чудотворения, что и в рукописях.

** Из Березовской волости и Спенцинского стана Хлыновского уезда, села Совье Слободского уезда, Куринской волости Котельничского уезда, Лекомской волости, а также Истобенской волости – по 2, еще в 24 случаях по одному разу (в том числе из Свияжска и Казани, Орла-городка Соликамского уезда – по одному раз. Место жительства не определено в двух случаях.

че – по 3 случая (всего 6), в с. Подрельском – 2, в Казани, Свияжске и в с. Истобенском – по 1 (всего 3). Больше всего зафиксировано исцелений от слепоты – 66 случаев, от болезней ног – 13, расслабленности – 10*. Состав исцеленных следующий – 80 женщин и 42 мужчины.

Также в «географии чудотворений» мы провели сравнительный анализ исцелений, происшедших у Великорецкого образа святителя Николая и Спаса Нерукотворного (см.: *Приложение № 4*).

Можно констатировать, что к моменту создания Вятской епархии существовало как минимум две святыни – Великорецкий образ святителя Николая и образ Спаса Нерукотворного, чье духовное значение признавалось и в Москве (что, бесспорно, поднимало их статус).

План Московского кремля (в центре Успенский собор)

Их духовную взаимосвязь можно видеть, например, в таком эпизоде. Слепая четыре года Ксения Стефанова из Зюзинской волости Кайгородского уезда пришла в Хлынов помолиться Великорецкому образу, но услышала о Спасе Нерукотворном и после молитвы перед ним получила исцеление[44] (см. аналогичный случай в 1555 году, когда в Москве в Успенском соборе слепая женщина молилась перед Великорецким образом, услышала повеление идти к гробнице митрополита Московского Ионы, где и получила исцеление)[45].

* От слепоты и болезни рук – 7, болезней рук, а также бесноватости (от нечистого духа) – по 5, болезней рук и ног – 3, от глухоты – 2. Остальные случаи (по одному), в частности, связаны с расслабленностью и глухотой, зубной болезни, расслабленности и болезни ног, от слепоты и болезни ног, от икоты, слепоты и паралича и др.

«География чудотворений» убедительно свидетельствует: паломники приходили из различных мест, в том числе из-за пределов Вятской земли. И в том, и в другом случаях больше всего зафиксировано исцелений от слепоты (в первом случае 70 проц. от общего количества, а во втором – 54 проц.).

3.3. Почитание на Вятке Тихвинской иконы Богородицы

Напомним, что в 1668–1674 годах Иона был архимандритом Успенского Тихвинского монастыря, где главной святыней обители являлась Тихвинская икона Божией Матери. Икона имела в XVII веке важнейшее значение не только для Тихвинского монастыря, но для всей страны и ее столицы – Москвы.

План Успенского монастыря г. Тихвина (1678 г.)

Согласно грамоте митрополита Новгородского и Великолукского Иоакима от 6 декабря 1673 года (ее подлинник хранился в Вятском Троицком Кафедральном соборе)[46]: «празднуют де в Тихвине монастыре явлению Пресвятыя Богородицы Тихвинские сего месяца декабря в 26-й день и отпраздновав де, того ж дни архимандриты ездят из монастыря в Москву с образы и с праздничною святынею»[47]. Из грамоты митрополита Иоакима Ионе становится ясно: тихвинский настоятель «заскорбел»*, и новгородский митрополит разрешил: «буде тебе, сыну, с образы и с праздничною святынею к Москве ехать нельзя, и ты бы с образы и с праздничною святынею отпу-

* Что, согласно Толковому словарю живого великорусского языка В. И. Даля, означает «заболел».

стил к Москве Тихвинского монастыря черного священника искусна»[48].

То, что икону торжественно доставляли в Москву, бесспорно, свидетельствует о ее почитании на самом высоком уровне государства и Церкви. Вместе с тем в литературе традиционно считалось, что последнее чудо от Тихвинской иконы было письменно зафиксировано в 1657 году, когда от нее исцелился олонецкий житель Герасим.

Как говорится в одной из книг: «Этим последним случаем наши печатные сведения о чудесных исцелениях от св. иконы Тихвинской Богоматери, к сожалению, и исчерпываются на долгий промежуток времени: почти за половину 17-го и за все 18-е столетия никаких о сем сведений не имеется <…> Полагать надобно, что или насельники обители того времени, по малограмотности, о случаях исцелений не записывали, или, по небрежности, записи утеряны»[49].

В Тихвинском монастыре хранилась созданная в 1658 году Родионом Сергиевым «Книга о Тихвинской иконе Богоматери»[50]. На ее основе, в частности, было сделано одно из последних изданий[51]. Казалось бы, оно еще раз подтвердило тезис об отсутствии чудес от Тихвинской иконы в период настоятельства Ионы[52]. Пересмотреть этот тезис помогло знакомство с рукописью из собрания М. П. Погодина[53]. В ней содержится сведения о четырех чудесах, относящихся именно ко времени настоятельства Ионы в Тихвинском монастыре: Два – «О принесении Пресвятыя Богородицы иконы Владимирския во обитель святую на Тихфину и чюдо о разслабленнем» и «Чюдо о некоем отроке ума изменьшемся» – относятся к 7177 (1669 г.), третье – «Чюдо о разслабленнем муже» – к 7181 (1673 г.). Четвертое чудо – «Чюдо о ослепшем иноце» – относится к февралю 7183 (1675 г.), когда Иона уже приехал в Хлынов как епископ[54].

Есть еще один важнейший эпизод, подробно изученный исследователями лишь несколько лет назад. Он тесно связан с жизнью тихвинского архимандрита Ионы и со списком Тихвинской иконы Богородицы, получившим название «Стокгольмский»[55]. История образа была изложена в особом сказании, составленном по настоянию архимандрита Ионы[56]. Причем, автор сказания записывал рассказ очевидцев событий 1670–1671 годов[57].

Полный текст сказания также был опубликован только в 2015 году[58]. В Стокгольме в доме «у некоего ту живущих немец, имущего чин купецкий Фоки именем»[59] находилась икона Богородицы. Ежегодно в Стокгольм ездило до 30-40 тихвинских купцов, а Фока, скорее всего, был посредником, так как русские жаловались, что «врозь ничего продавать не дают… а велят торговать в неволю с тутошним посадскими людьми грудным* делом»[60]. Тихвинские купцы во время деловых поездок увидели икону и в 1670 году «разсмотряюще убо чудесное начертании Тоя, аще и мало мерою, но пречестным подобием чудотворныя иконы Богоматери Тихфинския»[61]. Фока рассказал, что икона ему попала «от иныя страны и земли, от нарочита и славна варяга, некако ему остася»[62]. Исследователи высказали вполне логичное предположение, что «первым иноземным владельцем образа мог быть участник разорения и разграбления Тихвина и осады Большого Тихвинского монастыря в 1613 году»[63] (то есть в Смутное время).

Тихвинцы «благаго желания паче наполнишася, жалостию снедающееся великою, яко таковый Ея пречестный образ во иноверии пребывает». Они начали «совещатися со всеми правоверными» и дали обет. что если удастся получить икону, «донесше поставити ю на Тихвине в церкви святого боголепного Преображения Христова»[64].

Фока продал икону за «ста златых». Икону торжественно перенесли не торговый двор в Стокгольме[65]. Во время возвращения морем тихвинцы попали в сильнейшую бурю, едва не погибли и смогли спастись, только благодаря заступничеству Богородицы. Промыслительным было признано то, что судна со Стокгольмской иконой пристали там же, где и Тихвинская икона в древности[66].

О прибытии было сообщено настоятелю. В сказании его имя не сообщается, но, бесспорно, это Иона: «Настоятель же яко услышав сия, радости духовныя исполнися, повеле повсюду в тяжкая ударяти, в монастырех же, и у мирских храмов. И тако с честными кресты и святыми иконами, и со священным собором, и со братиею, и со множеством народа, даже и до малолетних, изыдоша во сретение. И яко узревшее сию, велия умоления и слез мнозе исполнишася»[67].

---

* То есть оптом.

13 ноября 1671 года икона была торжественно поставлена в Преображенском соборе г. Тихвина[68]. И «от таковаго же духовнаго веселия завеща настоятель и людие на всяко лето честныя иконы Богоматере честнаго принесения в церкви Святаго Пантократора празднество совершати»[69].

С этой живой верой в реальную постоянную помощь Божией Матери Иона уже как Вятский архипастырь привез список образа в Хлынов. Тихвинская икона Божией Матери, по слову очень критичного историка А. С. Верещагина, была Ионою «глубоко почитаемой»[70] и стала одной из главных святынь Вятской земли. В 1844 году слободской протоиерей Иоанн Куртиев называл Тихвинскую икону «с особым усердием чествуемой и поныне,» – и сообщал: «ныне (в 1844 г.) иконе оной будет 168 годов»[71]. Находилась Тихвинская икона в вятском Свято-Троицком Кафедральном соборе[72]. По утверждению советских музейных работников, составлявших опись при закрытии собора в середине 1930-х годах: «по преданию, писана архиепископом Ионою»[73] (говорится об этом и в других источниках)[74].

Мы предполагали, что почитание Ионой Тихвинского образа, возможно, связано с какими-то личными событиями в его жизни, в монашеской судьбе. Известно, что царь Иоанн Грозный и митрополит Московский Макарий в 1547 году совершали паломничество в Тихвин к образу Божией Матери[75]. Великорецкий образ святителя Николая был принесен в Москву по приказанию Иоанна Грозного, а митрополит Макарий почитал святителя Николая, когда еще был новгородским архиереем[76]. Интересно, что в том же 1555 году, когда Великорецкая икона совершала путешествие из Хлынова в Москву, Иоанн Грозный посетил Калязинский монастырь и пожертвовал ему село Городище с 28 деревнями[77]. И это знание могло стать для епископа Вятского и Великопермского Ионы еще одним звеном, связывавшим Калязин и Хлынов. Но, думается, что одним из главных событий, повлиявших на тихвинского архимандрита, стала история со Стокгольмским образом Богородицы, поэтому он и на Вятке уделял внимания прославлению Тихвинской иконы.

В истории вятской земли Иона соединил две святыни, повелев носить Тихвинскую икону Великорецким крестным ходом вместе с Великорецкой иконой святителя Николая[78], что, бесспорно, способствовало росту почитания Тихвинского образа.

Вместе с тем в широкой литературе отсутствовала конкретная дата присоединения Тихвинской иконы к таким общеепархиальным крестным ходам. В 2008 году нами была обнаружена рукопись прот. Иоанна Осокина «Вятский Архиерейский Чиновник или Устав архиерейских служений на Вятке. Рукописный памятник XVII в.»[79] (подробнее о нем ниже).

В архиерейском чиновнике существует чёткое указание, когда это произошло. Распоряжением преосвященного Ионы 1 сентября 1699 года «на Великую реку в <…> города и в Слободской монастырь образ Пресвятыя Богородицы Тихвинская с образом Николая чудотворца во все лета неотложно. Записал по его архиерейскому благословению соборной церкви протодиакон Илия Яковлев»[80].

Известно, что архиепископ Иона завещал купить «золота и серебра и жемчужку и построить Пресвятой Богородице Тихвинской убрус <…> потому что у меня обещание давно»[81].

Епископ Вениамин (Милов)*, вспоминая о временах учебы в вятской семинарии в 1910-е годы, писал, что «часто останавливался перед Тихвинским образом Божией Матери, некогда стоявшим в келии архиепископа Ионы, открывал Пресвятой Богородице свою душу и просил Ее защиты от искушений и помощи в помощи в несении скорбей жизни»[82].

3.4. Развитие духовной исторической письменности

При опеке и непосредственном участии Владыки Ионы на Вятке началось осмысление местного предания и истории, обычаев почитания икон и подвижников. Здесь следует вспомнить очень точное наблюдение французских историков, считавших, что в средние века «не было четкого различия между историей и агиографией»[83].

Известный вятский историк А. С. Верещагин называл архиепископа Иону «особенно благодетельным для Вятки» и разъяснял: именно в его правление «за благословением архиерейским» начали составляться описания явления икон Спасителя и Николая чудотворца, упорядоченные описания чудес от сих икон, житие преп. Трифона»[84]. То есть духовные традиции закреплялись в исторической памяти вятчан.

---

* Годы жизни – 1889–1955. В детстве и юношестве жил на Вятке. Епископ Саратовский (1955). Его могила в Саратове почитается верующими.

Этот интерес Ионы к созданию исторических произведений берет истоки еще в Тихвине. Здесь, по мнению тихвинского исследователя И. П. Мордвинова, под влиянием архимандрита Ионы были написаны сказания о Тихвинской иконе Богородицы. Мордвинов отмечал, что Иона «не будучи сам особенно книжным человеком (т.е. писателем) очень любил духовную литературу и всячески содействовал увековечиванию религиозных преданий на письме»[85] (см. несколькими страницами выше пример со Стокгольмской иконой Богородицы).

В Хлынове архиепископ Иона также собрал вокруг себя единомышленников. Это явление исследователи называли поразному: одни – кружком книжников[86], другие – литературным движением[87]. Бесспорно одно: душой этого литературного движения стал дьячок Богоявленского собора Семен Федорович Попов[88] (родился около 1656 года – умер около 1717 года). Д. Уо называл Попова «историком Вятского архиепископства»[89].

В результате этой многогранной работы именно в эпоху правления архиепископа Ионы в конце XVII века на Вятке были сведены воедино многие факты местной истории, составлены «Летописец старых лет», «Вятский временник».

Аналогичные процессы проходили, например, в Тобольске, где епархия была создана в 1620 году[90]. Здесь, начиная с 1630-х годов, активно создавался обширный корпус духовно-исторической литературы)[91]. Как отмечали специалисты, для этих произведений «характерна общность источников, идеологическая и стилистическая близость, философия провиденциализма, стремление просветить читателя основами христианского учения и прославить становление христианства на Сибирской земле»[92].

Сравним с тем, что в сжатой форме писал Д. Уо об осмыслении духовной роли Вятской земли в местной духовной литературной традиции: «Вятка – земля обетованная, в центре которой стоит богоспасаемый г. Хлынов. Ее благосостояние гарантировано первыми святыми Русской земли и главной местной святыней – чудотворной иконой св. Николая Великорецкого. Население Вятки объединено участием в ежегодных местных празднованиях в честь местных святынь. <…> участие в крестных ходах укрепляет чувство единства общества <…> и подчеркивает идею о территории самой «Вятской страны»[93]. В другой своей работе Д. Уо высказывался еще более определенно, отмечая, что возник-

новение исторического повествования связано с развитием местного самосознания, которое в свою очередь «начинается в каждодневной жизни, а жизнь эта в первую очередь связана с местной религиозной практикой»[94].

В текстах не только сухо констатировались прошлые и современные события, но осмысливалась непосредственная роль икон и святых в вятской истории. Это были не какие-то записки на полях, не черновики, а самостоятельные творческие произведения.

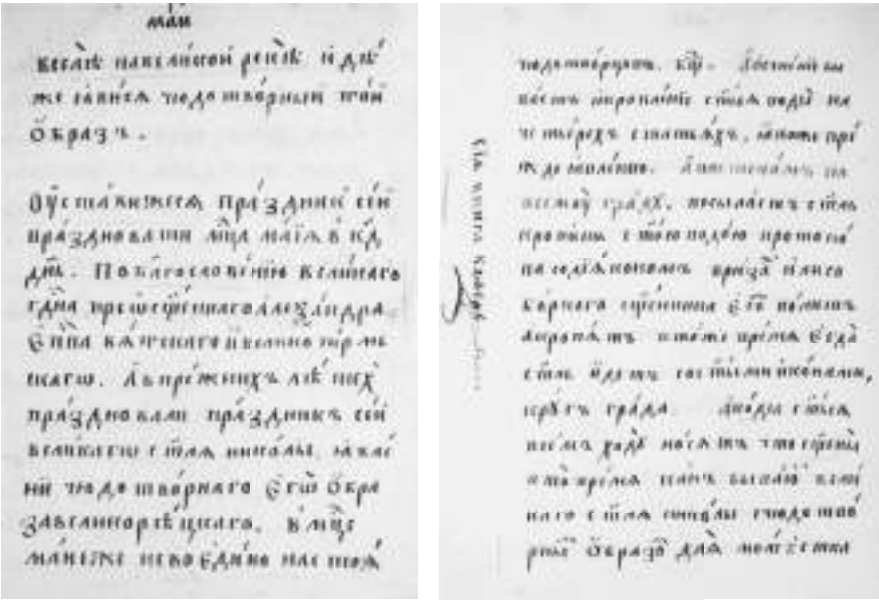
Если понять и принять это, тогда становится более понятна роль еще двух важнейших рукописей, «Вятского архиерейского чиновника» и «Статира», которые также создавались на Вятке при первых двух епископах – Александре и Ионе.

3.5. «Вятский архиерейский чиновник» – свидетельство о святынях

Уже не раз в своем исследовании мы говорили о важной роли епископа в расширении влияния икон и святых на местное общество. Подтверждением этому служит уже упоминавшаяся рукопись протоиерея Иоанна Осокина «Вятский архиерейский чиновник»[95]. Во вступлении к ней отец Иоанн объяснял: «Архиерейским чиновником в древности именовался церковный устав о том, как должно совершаться богослужение – церковное и общественное – при архиерейском служении... Такие чиновники были в больших городах – Москве, Новгороде; но по примеру их существовали и в некоторых других городах, где была епископская кафедра. <…> Такой архиерейский чиновник был и на Вятке. Происхождение его современно открытию епархии на Вятке»[96].

Осокин писал, что «составитель его [чиновника] не следовал рабски своему первоисточнику, тому же Московскому чиновнику, списывая с него буквально, с намерением пересадить [нрзб.] существующий там порядок в жизнь Вятки. Излагая общие особенности архиерейского служения, он использовал весь местный церковно-служебный материал. Он занёс в текст чиновника местные образа и обычаи, существовавшие в церковном обиходе г. Вятки в 17 в., особенно при совершении крестных ходов»[97].

Была ли это местная исключительно местная, вятская инициатива или она вдохновлялась общероссийскими тенденциями?



Страницы из Вятского архиерейского чиновника

Думается, что второе ближе к истине, чему является подтверждением «Чиновник Патриарха Иоакима за 1675 г.»[98]

Патриарший чиновник – обстоятельная хроника российской церковно-общественной жизни, где подробно сообщалось о празднованиях святых и икон, особенностях служения, о назначениях, о панихидах по представителям царского дома и российской знати. Именно из патриаршего чиновника мы узнаем, что 5 октября 1675 года Иоаким служил литургию «у трех святителей» и среди сослужащих был «Вяцкой епископ»[99]. Речь, безусловно, идет об Ионе, который, возможно, знал о «Патриаршем чиновнике» и о принципах его ведения.

Напомним, что Иона до епископской хиротонии был в 1668–1674 гг.[100] архимандритом Успенского Тихвинского монастыря Новгородской епархии и, следовательно, должен был знать еще об одном чиновнике – Новгородского Софийского собора. Интересно, что один из списков этого Новгородского чиновника принадлежал митрополиту Рязанскому Иосифу[101], который, как и Иона, был выходцем из Тихвинского монастыря. Иосиф служил в Тихвине архимандритом в 1661–1664 гг.[102], в 1664–1674 годах был архимандритом московского Новоспасского монастыря[103].

Иосифа рукоположили в рязанского епископа тогда же, когда и Иону в Вятского – в августе 1674 г.[104] Можно высказать предположение, что вятский и рязанский архиереи общались друг с другом и, не исключено, в том числе и на тему чиновников.

> *Думаю, чиновник можно назвать не только примером текстоцентричности, но и того, как меняются наши представления об исторической реальности в зависимости от открытия новых документов. Проиллюстрирую на примере. В середине 1990-х годов прочитал, что празднование на Великой установил епископ Александр. Во время работы над диссертацией удалось найти документы, которые убедительно доказывают, что дата празднования на Великой была не твердой, а плавающий, потому что служили в воскресный день. Знакомство с полным текстом архиерейского чиновника позволило сделать эту картину еще более полной.*

«Вятский архиерейский чиновник» – уникальный источник по вятской истории, который помогает воссоздать более цельную картину жизни. Так, например, на празднование Покрова Пресвятой Богородицы совершали в Хлынове крестный ход и приносили Великорецкий образ, «а чюдотворных больших икон в тот ход не носят, понеже тот ход меншей именуется»[105].

В Чиновнике сообщалось: «24 мая преподобного отца нашего Симеона столпника, иже на Дивней горе чюдотворца. В сей день празднуем явление чудотворного образа Великорецкого иже во святых отца нашего Николы архиепископа Мирликийских чюдотворца <…> Во 2 иже час дня схожие священники приходят с местными иконами и собору от Богоявления и из Успенского Трифонова монастыря. И от Троицы с торгу с чюдотворным Спасовым нерукотворенным образом.

А по образ местный Пресвятыя Богородицы Одигитрии ходят в соборную теплую церковь соборный поп со диаконом. А стречают святые иконы соборной же поп со диаконом у соборной лестницы. Звон в то время бывает средний, и егда приспеет время, приходит святитель в соборную церковь»[106].

Здесь важно несколько обстоятельств. Во-первых, «местный Пресвятыя Богородицы Одигитрии» – это, конечно, Тихвин-

ская икона, которую принес в Хлынов Владыка Иона. Во-вторых, во время праздников приносили все иконы, что свидетельствовало о том, что для епископов не было различия в почитании вятских икон – всё это были одинаково близкие и дорогие святыни.

В чиновнике подробно описывалось празднование Хлыновскому образу Спаса Нерукотворного в 4-е воскресенье Великого поста. Оно помогает раскрыть ряд деталей про крестный ход: «В час 3 дни бывает ход со кресты круг большого града, приходят с местными иконами из собору Богоявления и от Успенского Трифонова монастыря и от праздника с чюдотворным спасовым нерукотвореннным образом»[107], те есть из Спасского собора. Отмечалось, что епископ «того дни литургии не служит», но «аще изволит»[108], то служили в соборной церкви. Из Спасского собора, где совершалось праздничное богослужение, образ Спаса Нерукотворного приносили в главный храм города – соборный.

Затем крестоходцы выходили к Никольским воротам (которые были в районе современной набережной у Вечного огня). Затем «оттоле пойдут по загороду к Покровским воротам»[109] (то есть шли за городской крепостной стеной). Покровские ворота выходили на склоне оврага на Успенский мужской монастырь, а над ними была Покровская башня. Как писал А. Г. Тинский: «Через Покровские ворота по крутому склону оврага можно было спуститься к Успенскому монастырю. Как и другие башни кремля, она имела колесную пищаль, установленную на среднем мосту»[110].

Далее в чиновнике говорится: «И пойдут в Кузнецкую улицу в Никитские ворота, и Афанасьевские, и Успенские, и Георгиевские, и Борисоглебские ворота»[111]. Названия показывают, что все они связаны с православными праздниками и святыми, и по меньшей три из них связаны с вятской историей – св. Бориса и Глеба, Георгия Победоносца, Успения Божией Матери.

Когда крестный ход выходил из соборной церкви в Никольские ворота, то, видимо, обычно спускались к Вятке и освящали ее воды, т.к. есть важная оговорка: «Или у Никольских ворот в городе, аще не сойдут на реку, а каноны говорят те же, яко преже явлено»[112].

В чиновнике содержались и другие важнейшие сведения. В частности, рассказывалось о принесении Великорецкого образа «чрез год для молебствия» в Слободской, где Великорецкой свя-

тыне служили особый праздник «по празднице святых апостолов Петра и Павла в первый недельный день и круг города бывает со святыми иконами крестный ход»[113]. А в год, когда праздника не бывало в Слободском, образ везли «в сентябре месяце <…> в Орлов и в Котельнич и на Кукарку и празднуют в тех городах святителю Николаю Чудотворцу. Круг градов со святыми иконами бывают ходы»[114].

В чиновнике сообщалось о приезде на Вятку в 1700 году епископа Дионисия* (с подобным описанием этой встречи)[115]; о поновлении 5 августа 1709 г. по благословению Дионисия «образа Николая Великорецкого и поставлении его в соборной церкви св. Троицы»[116] (несколько разделов Чиновника см.: в *Приложении №5).*

«Вятский Архиерейский чиновник» раскрывает новый аспект в работе по осмыслению региональной духовной истории. Знакомство с чиновником позволяет думать, что эта деятельность Ионы брала начало в периоде правления епископа Александра. Такая преемственность стала возможна, благодаря именно «Вятскому Архиерейскому чиновнику». Он не просто переходил к новому главе епархии, но являлся примером последовательной работы с фактами местной истории. Епископ использовал его во время службы в храме, а находящийся в чиновнике вятский исторический материал делал события общехристианской и общероссийской истории более близкими вятской земле. Об этом свидетельствует и то, что последующие вятские архиереи – Иона и Дионисий – вносили в него новые записи, продолжая дело епископа Александра.

Также параллельно с «Архиерейским чиновником» в Вятской епархии создавался еще один уникальный письменный памятник[117] – сборник проповедей «Статир».

3.6. Сборник проповедей «Статир» в контексте истории Вятской земли

Рукописный сборник проповедей «Статир» был создан священником церкви Похвалы Пресвятой Богородицы Орла-городка, находившегося в строгановских вотчинах[118]. Традиционной датой создания «Статира» считались 1683–1684 годы. В последнее время высказано предположение о новой дате сборника пропо-

* Владыка Дионисий возглавлял Вятскую епархию в 1700 – 1718 годах.

ведей – 1691–1692 годы.[119] Исследователи называют «Статир» уникальным явлением[120] духовной культуры Урала и Предуралья.

Это не преувеличение. Дело в том, что на тогдашней Руси искусство проповеди было мало развито. Поэтому появление «Статира» можно признать замечательным явлением по нескольким обстоятельствам.

Во-первых, на его страницах излагалась история создания сборника, которое сопровождалось для автора многими испытаниями и непониманием. Автор «Статира» сообщал о непонимании окружающих, о творческих муках, о том, что создание сборника было бы невозможно без поддержки Вятского архиепископа Ионы, а также Григория Дмитриевича Строганова.

Создание «Статира» следует рассматривать как часть деятельнейшего вляияния династии Строгановых на судьбу Вятской земли. Взаимоотношения начались еще с конца XVI века, когда переплелись судьбы Строгановых и преп. Трифона Вятского[121]. В мужском Слободском Богоявленском монастыре была икона Спаса Вседержителя, пожертвованная в 1611 году[122] Никитой Строгановым (1561–1618)[123]. Имена Строгановых неизменно до конца XVIII века поминались в синодиках Успенского Трифонова и Слободского Крестовоздвиженского монастырей[124]. Строгановы являлись вкладчиками и других, невятских обителей[125], что позволяет говорить о них как об объединителях разных регионов.

Г. Д. Строганов

Эти взаимоотношения Строгановых и Вятской епархии продолжались и дальше, не ограничиваясь епархиальными границами (можно вспомнить хотя бы историю почитания преподобного Логгина Коряжемского Строгановыми и епископом Александром). Так, например, чрезвычайно важным является свидетельство о пребывании в Сольвычегодске саккоса святителя Стефана Пермского. Исследователи отмечали большую заинтересованность Строгановых в укреплении «сакральной топографии Руси Сольвычегод-

ска как северного центра православия» и роли в этих процессах епископа Вятского Александра[126].

Очевидно, что связи Строгановых с Вятской епархией не были формальными, но касались различных сторон епархиальной жизни и даже в ряде случаев распространялось за границы епархии. То, что Г. Д. Строганов был человеком неординарным, свидетельствует и его переписка в 1709 году о книге «Хронограф» со святителем Димитрием Ростовским[127].

Важен факт, что сборник проповедей был создан не в Москве и не в ближних к столице землях, а на окраине Вятской епархии, далеком Орле-городке, что еще раз подтверждает: для интеллектуальной, духовной жизни далеко не всегда важны близость к центру.

Нас история «Статира» интересует именно потому, что территории до конца XVIII века принадлежали Вятской и Великопермской епархии, а «Статир» был создан именно в атмосфере новосозданной активно развивающейся епархии с ее древними и новыми святынями[128].

> *Французский историк Люсьен Февр писал: «история, разумеется, использует,* ***тексты,*** *но это –* ***человеческие*** *тексты. Сами слова, которые их составляют, насыщены человеческой сутью»[129]. Далее Февр развивал мысль: «История использует* ***тексты –*** *не спорю. Но –* ***все тексты****»[130].*
>
> *Полностью согласен с этими словами, поэтому так настойчиво повторяю: и все тексты, о которых говорилось на всех предыдущих страницах, проникнуты не только влиянием конкретных авторов, исполнителей и совершителей, но архиепископа Ионы, которого с полным основанием можно назвать идейным вдохновителем всего вятского письменного исторического и литературного процесса.*

Мы решили полностью повторить выводы одной из последних публикаций[131]:

1) В последние годы идет активная работа по изучению вятского литературного процесса и его влияния на местное общество. Много внимания особенностям этого процесса уделил Д. Уо, который высоко оценивал уровень самосознания местного общества второй половины XVII – начала XVIII веков[132]. Большую рабо-

ту проделал кандидат исторических наук, протоиерей Александр Балыбердин по изучению «Повести о стране Вятской»[133], другие исследователи.

По нашему убеждению, «Статир» следует рассматривать не как локальный, самостоятельный, изолированный текст, а часть единого историко-литературного процесса. И этот процесс проходил при непосредственном участии архиепископа Вятского и Великопермского Ионы, а также Г. Д. Строганова.

2) Сказания об иконах, которые создавались конкретными людьми, на наш взгляд, также следует рассматривать в контексте вятского литературного процесса, духовной и культурной жизни. То, что эта тема не исчерпана и имеет интересные исследовательские перспективы, свидетельствует факт, что в изучаемое время соликамский купец Григорий Федорович Шустов привез из Москвы на Вятку «Повесть о Великорецкой иконе святителя Николая»[134]. Список с этого важнейшего памятника вятской истории, посвященный одной из главных местных святынь, имел отношение к Соликамску, находившемуся на значительном расстоянии от Хлынова.

Следовательно, дальнейшее изучение влияния икон на духовную жизнь, формирования корпуса сказаний о них и участия в этих событиях конкретных людей – как в центральных, так и отдаленных районах Вятской епархии – позволит создать более полную и объективную картину.

3) Исторические и литературные произведения, наверное, можно разделить на несколько групп. Большинство из них предназначалось для довольно большой аудитории – образованной, думающей части местного общества (священства и мирян), которая активно влияло на повседневную ситуацию. «Статир» также следует рассматривать не только как пособие для проповедей, но как литературное произведение.

Но также есть тексты, которые не предназначались вовне, для стороннего читателя – например, ценные исторические записи на полях частных книг (см., например, запись, сделанную ориентировочно после 1730-х гг. на полях Псалтыри: «В сей день празднуем явление иконы пресвятыя владычицы нашея Богородицы Одигитрия Тихвинская»[135]).

4) Историки не рассматривали корпус вятских духовно-исторических и литературных сочинений в целом и глубоко не изучали местный и общероссийский исторический контекст их создания. Это, бесспорно, большое упущение. Так, например, о ряде редакций службы на перенесение мощей святителя Арсения Тверского во второй половине XVII века исследователь называет Тверь «провинциальным книжным центром XVII столетия»[136].

Следует без всяких оговорок признать таким же центром и Вятку, учитывая число создаваемых текстов, их разноплановость, творческий процесс по их созданию.

3.7. Устьвымские святители – покровители юной Вятской епархии

Отсутствие на Вятке официально прославленных святых, видимо, беспокоило первых вятских епископов – Александра и Иону. Поэтому ими была инициирована передача Вятской епархии Усть-Вымской десятины[137] с находящимися там мощами святителей Ионы, Герасима и Питирима (их общероссийское почитание было установлено в 1607 году)[138].

Уже в 1658 году епископ Александр начал переписку о передаче из Вологодской епархии в состав Вятской епархии Усть-Вымской десятины[139]. Внешне довод был административным – в Вятской епархии только 143 церкви, «а против Коломенского не дошло 277 церквей»[140]. Но в этом, казалось бы, административно-хозяйственном деле Александр видел духовную сторону. Вятский епископ отмечал: на Усть-Выме «пермские чудотворцы почивают»[141] (святители Герасим, Питирим и Иона Великопермские). Александр подавал три челобитные вплоть до 1669 года, но безрезультатно[142].

Ходатайство возобновил епископ Иона челобитной от 22 февраля 1676 года[143]. Ответ вологодского владыки Симона от 27 июня 1676 года был не без иронии: «а епископов пермских в блаженном успении телеса положены в разных местах: на Выме, на Вологде и на Москве, и потому ли его епископле желание исполнити?», т.е. из-за того, что там почивают пермские святые, все эти места присоединять к Вятской епархии?[144]

Тем не менее вятский епископ своего добился – соборным определением от 30 июня 1676 года Яренский уезд с Вымью присоединили к Вятской епархии[145]. В ее составе Усть-Вымская деся-

Святители Герасим, Иона и Питирим Великопермские

тина находилась всего 10 лет, с 1676 по 1685 год (благодаря чему число церквей в Вятской епархии увеличилось до 222[146]).

Здесь следует обратить внимание на три обстоятельства. Первое: Герасим, Питирим и Иона для вятского епископа Ионы были святыми, к которым он молитвенно обращался. Об этом, в частности, свидетельствует грамота Ионы архимандриту Пыскорского монастыря Пафнутию, где он призывал молитвы святителей[147].

Второе: нами уже отмечалось, что в XV веке вятчане оказались виновны в гибели еп. Питирима Устьвымского. Передача Усть-Вымской десятины в состав Вятской епархии имело, возможно, покаянно-назидательный характер для вятского общества. Только кратковременность пребывания десятины в Вятской

Святитель Питирим Великопермский

епархии не оставило сколько-нибудь заметных следов в этом направлении.

Третье обстоятельство связано с конкретным примером обустройства Усть-Вымской десятины, а именно с участием епископа Вятского Ионы в восстановлении Троицо-Стефановской пустыни (она входила недолго в состав Вятской епархии). Монастырь был основан святителем Стефаном Пермским в 1392 году[148] (это место считалось последним рубежом, который посетил свят. Стефан с проповедью христианства)[149]*. Со временем обитель угасла. Восстанавливать монастырь начал монах Филарет (Тюрнин) с сыновьями. Известно, что после пожара, уничтожившего храмы обители, о. Гурий Тюрнин в 1684 году ездил в Хлынов и получил грамоту вятского архиепископа Ионы на строительство храма во имя образа Спаса Нерукотворного[150]**.

В диссертации[151] я писал: «Тяжба об Усть-Вымской десятине навела исследователей на мысль, что 1684 г. не случайно стал годом обретения мощей преп. Трифона. Иона уже почти 10 лет возглавлял епархию, но до 1684 г. не известно никаких предпри-

* Как указывалось выше, святитель Стефан Пермский миссионерствовал в северных приделах Вятской земли и, возможно, заложил г. Слободской.

** Освящение монастырской церкви состоялось уже в 1689 году по грамоте архиепископа Великоустюжского и Тотемского Александра (Ульяновский монастырь у зырян. Троицко-Стефановская новообщежительная обитель. Описание составил по поручению иноков Ульяновской обители Ф. А. Арсеньев. М., 1889. С. 34).

нятых им активных мер по утверждению культа преподобного[152]. Только в 1690 году, после того, как Вятская епархия окончательно потеряла Усть-Вымскую десятину, после строительства Успенского собора, мощи Трифона торжественно были перенесены в храм[153]*».

Сейчас, спустя время, я делаю определенную корректировку своего утверждения. Да, события с Усть-Вымской десятиной сыграли определенную роль в активизации прославления преп. Трифона и блаж. Прокопия. Но окончательно десятина утрачена Вятской епархии только в 1685 году, а до этого произошли важнейшие события. В 1683 году архиепископ Иона освятил новый каменный Свято-Троицкий кафедральный собор, в 1864 году начал строить каменный Успенский собор в одноименном мужском монастыре (причем, перед началом строительства обрел мощи преп. Трифона и, скорее всего, блаженного Прокопия). То есть Иона собирался прославить Трифона и Прокопия не вместо «утерянных» устьвымских святителей (в 1684 году Усть-Вымская десятина еще была в составе Вятской епархии), а расширял число святых молодой епархии. И только после того, как десятина оказалась для Вятки окончательно утраченной, перенос в 1690 году мощей преп. Трифона Вятского в Успенский собор одноименного монастыря стал важнейшим событием в истории и Вятской епархии, и всей Вятской земли.

Возможно еще и четвертое обстоятельство. Когда Иона еще был архимандритом в Тихвине, тамошний игумен Корнилий с 1673 года был митрополитом Казанским, а с 1674 года митрополитом Новгородским. Отец Корнилий был 6 августа 1674 года назначен на Новгородскую кафедру, где и прослужил 20 лет. В 1695 году митрополит Корнилий ушел на покой и поселился в Троицком Зеленецком монастыре, где три года прожил, не выходя из кельи, в безмолвии и богомыслии. Скончался 26 февраля 1698 года и был погребен вблизи гроба преп. Мартирия Зеленецкого (ми-

---

* Сравн. с рукописью XIX века: «Св<ятая> церковь, сопричислив пр<еподобного> Трифона к сонму святых, памятует день кончины его 8 октября» (Рукопись по составлению календаря исторических событий в Вятской губернии (июль – декабрь) // ГАКО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 107-оц. Л. 2). См. у И. Левин: «Местный храм, выстроенный вокруг мощей или иконы, устанавливал физическое присутствие святого в отдельном сообществе, так же как и на небесах, доступных для всех христиан» (Левин И. От тела к культу // Левин Ив. Двоеверие и народная религия в истории России. М., 2004. С. 164).

трополит Корнилий составил его житие и службу). Новгородцы почитали святителя Корнилия, служили над его могилой панихиды и, по вере, получали просимое[154].

Известно, что по благословению митрополита Корнилия в 1677 году в Борисоглебском Новоторжском монастыре были обретены мощи преподобного Аркадия Новоторжского[155], ученика преподобного Ефрема Новторжского (слуги князя Бориса). Мы уже отмечали влияние тверской духовной истории на вятскую жизнь – от вызова Аверкия Мокеева для работы в Хлынове до обстоятельств установления крестного хода об избавлении от моровой язвы. Вполне вероятно, что события в Новоторжской Боисоглебской обители стали одним из вдохновляющих мотивов для обретения святителем Ионой мощей преподобного Трифона Вятского.

Когда выстраивается эта логическая цепочка, становится понятен отказ архиепископа Ионы в 1682 году от сана митрополита и от перевода на суздальскую кафедру. На Вятке у Ионы были обширные планы, связанные с каменным строительством, с прославлением святых, с активной миссионерской деятельностью. Древняя суздальская кафедра была, бесспорно, престижным местом (в том числе с карьерной точки зрения), но для деятельной натуры Ионы Вятка стала местом приложения его талантов и стремлений.

3.8. Святая двоичность

(Преподобный Трифон и блаженный Прокопий Вятские)

После кончины преп. Трифона в 1612 году* и блаж. Прокопия в 1628 году[156] их почитание было на Вятке локальным и распространялось, скорее всего, по преимуществу на города Хлынов и Слободской[157]. Преподобный Трифон и блаженный Прокопий воплощали два ключевых типа святых: юродивого и монаха, основателя обители, что находилось в русле разработки северно-русской агиографической традиции[158]. Жития Трифона и Прокопия постоянно находятся в одних рукописных сборниках[159]. Их по праву

* В 1912 году, основываясь на исследованиях протоиерея И. Осокина, было принято решение «приурочить празднование 300-летнего юбилея со дня смерти преп. Трифона к 8 октября 1912 года» (Журналы заседаний комитета по подготовке юбилея по случаю 300-летия со дня смерти основателя Вятского Успенского монастыря Трифона // ГАКО. Ф. 237. Оп. 76. Д. 1366. Л. 7 об.).

Преп. Трифон и Прокопий Вятские (икона конца XIX века)

можно назвать «святой двоичностью»[160], причем, это единственный случай совместного почитания преподобного (Трифона) и блаженного (Прокопия)*.

Когда в 1690 году был построен Успенский собор, туда торжественно перенесли мощи преп. Трифона. Перенос стал итогом событий, происшедших на 28 лет раньше. 12 мая 1662 года епископ Александр благословил освятить в храме Владимирской Божией Матери, построенном в Успенском монастыре, придел в честь великомученика Трифона, небесного покровителя преподобного Трифона Вятского[161] (чем, по сути, начал почитание основателя обители). Исследователи отмечали, что «о почитании святого говорит уже сам факт строительства над его могилой церковного здания»[162].** Видимо, и здесь свою роль сыграло то, что преп. Трифон посещал Коряжемский монастырь[163] – любимую обитель еп. Александра.

Рассматривая факты перенесения мощей преп. Трифона в 1690 году, историки приходили к выводу, что состоялось, хотя и не зафиксированное в документах, прославление преподобного Трифона как святого Вятской земли[164] (Е. Е. Голубинский[165] и

---

* В основном это или преподобные – Сергий и Никон Радонежские, Амфилохий и Дионисий Глушицкие, Григорий и Кассиан Авнежские, или, например, блаженные – Иоанн и Прокопий Устюжские.

** Примерно то же самое было, например, со Севастианом Сохотским, основателем упраздненной Спасской пустыни в Ярославской губернии. Севастиан скончался около 1500 года. В 1853–56 гг., с разрешения св. Синода, над гробом Севастиана, вместо стоявшей часовни, была поставлена церковь, посвященная его имени, чем и началось местное ему празднование (Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1998. С. 196).

В. М. Живов[166] подчеркивали: это было традиционным для России в целом). А. А. Романова, анализируя тенденции почитания святых в XVII веке, сделала ценнейшее набюдение: «установления празднования именования святого преподобным и т. п. говорит прежде всего о его почитании (в том числе о поминовенном), а не о том, канонизирован он или нет»[167].

Обретение мощей преподобного состоялось 2 июня 1684 г.* неслучайно – именно 2 июня 1580 года была выдана грамота на построение Успенского монастыря[168].

Прямые параллели в почитании местночтимых святых следует рассмотреть на примере преп. Трифона в Вятке и почитания епископом Александром преп. Логгина (Лонгина) Коряжемского**. Александр лично освятил построенный храм 9 февраля 1671 года[169] в день памяти основателя обители преп. Логгина Коряжемского[170] (ему вятский епископ составил житие[171] и канон[172], в другом источнике речь идет о службе[173]***). В надгробной надписи-биографии еп. Александра (см. полностью: в *Приложении №6*) это обозначено так: «Он отменно почитал мощи преподобного Логгина, для которых особенное в своей построенной церкви и место устроил; и в его время господами Строгановыми на покрове гробницы и образ преподобного Логгина вышит шелками, сребром и золотом»[174].

При этом Е. Е. Голубинский обращал внимание, что Логгин не был в то время канонизирован[175], местное празднование Логгину установлено только в XIX веке – с 1814 по 1827 гг.[176] Вместе с тем факты свидетельствуют: в обоих случаях (и с Трифоном, и с Логгином) были построены храмы, написаны иконы, жития и службы – все, что нужно для почитания местночтимых святых.

---

* Например, в 1641 году при копании рвов для фундамента новой церкви были обретены мощи преп. Александра Свирского (Голубинский Е. Е. Указ. соч. С. 547), а в 1644 году – мощи преп. Геннадия Любимоградского в Ярославской епархии (Там же. С. 551).

** День памяти 10 февраля по ст. стилю.

*** А. Н. Власов отмечал прямое отношение Александра к еще одному памятнику письменности – «О Христофоровой пустыни, старце Христофоре и чудотворной иконе Одигитрии» (Власов А. Н. Устюжская литература XVI–XVII веков. Сыктывкар, 1995. С. 43–44; Власов А. Н. Сказания и повести о местночтимых святых и чудотворных иконах Вычегодско-Серверодвинского края XVI – XVII веков: Тексты и исследования. СПб., 2011. С. 75). См. также: Буланин Д. М., Романова А. А. Сказание о Христофоровой пустыни // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Часть 4. Т – Я. Дополнения. СПб., 2004. С. 628–630.

Здесь необходимо обратить внимание на следующий момент, который связан с почитанием преп. Трифона. Уже на заседаниях Собора Русской Церкви в 1667 году была занята достаточно настороженная позиция к «нетленным телам», что, по сути, стало подготовкой петровских реформ[177]. Собор констатировал: «Нетленных телес, обретающихся, да не дерзаете кроме достоверного свидетельства и соборного повеления во святых почитати <…>. А кого во святых хощете почитати, о таковых обретающихся телесах достоит всячески испытати и свидетельствовать достоверными свидетельствы пред великим и совершенным собором архиерейским»[178].

В связи с этим, на наш взгляд, нужно по-новому рассмотреть следующее обстоятельство. Известно, что освящение нового каменного Успенского собора и перенесение туда мощей преп. Трифона произошло 2 июня 1690 года. Патриарх Иоаким скончался 17 марта 1690 года, а новый патриарх Адриан вошел на престол только 24 августа. То, что перенесение мощей преп. Трифона и положение их под спуд было совершено архиепископом Вятским и Великопермским Ионой в эти месяцы межпатриаршества кажется не случайным. Не исключено, что это было сделано сознательно, для избежания возможного освидетельствования мощей и каких-либо действий в отношении них*. Бесспорно, главным официальным событием 2 июня 1690 года стало само освящение нового собора, но по своей значимости перенесение мощей преп. Трифона имело, наверное, еще большее значение.

Говоря об обретении и последующем захоронении мощей преп. Трифона Вятского, невозможно обойти вопрос о мощах блаж. Прокопия Вятского. В диссертации эта тема звучала так[179]: «В литературе также не ставился следующий вопрос: при копании рвов под строительство Успенского собора и обретении мощей преп.Трифона, предпринимались ли какие-либо действия в отношении захоронения блаженного Прокопия?

* См., напр., запрет Патриарха Адриана перенести мощи Иоанна и Логгина Яренгских из Яренги в город Холмогоры, центр недавно созданной – в 1682 году – епархии. На явное желание холмогорского архиерея обрести новых святых последовал отказ. В патриаршей грамоте говорилось: «и их ли те мощи, весьма неизвестно, убо и иконы их писати в таковом сомнении <…> не подобает и чюдоворцами звать не по чем» (Грамота патриарха Адриана архиепископу Холмогорскому Афанасию от 1 июля 1691 года с отказом на просьбу о дозволении перенести мощи Иоанна и Логгина Яренгских из Яренги в Холмогоры // Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1998. С. 430).

Обретение (или необретение) мощей блаж. Прокопия, который был похоронен с северной стороны Успенского собора[180], – вопрос, на наш взгляд, существенный для истории региона конца XVII – начала XVIII века, ведь вместе с Трифоном Прокопий был вторым известным на то время святым. Из этого вопроса вытекает и следующий: чем для вятского общества было это обретение (или необретение)? Ответ стоит искать также в появившемся достаточно настороженном церковных властей того времени к феномену юродства[181]».

И если это так, то мы еще раз можем сказать: архиепископ Иона сделал всё, чтобы сберечь захоронения и преподобного Трифона, и блаженного Прокопия от пристального внимания центральной церковной власти.

Преподобный Трифон Вятский перед Богородицей (икона конца XVII века)

Вскоре после 1690 года была написана икона, на которой был изображен коленопреклоненный преп. Трифон перед Божией Матерью[182]. Архиепископ Иона хранил эту икону в своей келье[183]. Известны и храмовые образы преподобного. Например, икона преп. Трифона Вятского в г. Котельниче датирована 1692–1695 годами[184]. К концу XVII – началу XVIII века относится и первая совместная икона преп. Трифона и блаж. Прокопия Вятских[185]. В этом контексте принципиально важным выглядит

уже приводимое сопоставление А. Эббингхаузом провозглашение иконы как чудотворной с канонизацией святого, а составление сказания о чудесах – с составлением жития[186].

При живом участии архиепископа Ионы была составлена служба преп.Трифону Вятскому. Она служилась в Вятском Успенском и Слободском Крестовоздвиженском монастырях. Исходя из стихиры, где говорится: «Ему же прилежно молися мирови ниспослати смирение и церквам единомыслие и царем нашим на сопостаты победное одоление и душам нашим велию милость,» – протоиерей Иоанн Осокин делал вывод: речь идет о царях Иоанне и Петре Алексеевиче. Следовательно, служба была составлена между 1684 годом (когда были открыты мощи преподобного) и 1696-м (годом кончины царя Иоанна Алексеевича).

Как писал отец Иоанн: «Можно думать, то служба эта была известна архиепископу Ионе (а, может быть, им и составлена), получила его одобрение и с его ведома получила довольно широкое распространение»[187].

Известно, что вскоре после прославления преп. Трифона его образ был написан и переслан в село Малонемнюжское Архангельской губернии[188]. Нет сомнений, что это было сделано также по благословению Владыки Ионы.

1 ноября 1701 года в Спасском монастыре г. Орлова сгорела церковь. Архиепископ Дионисий благословил новое строительство. В 1708 году в обители построили деревянную колокольню с часовней во имя преп. Трифона Вятского[189]. Это, наверное, самое первое посвящение престола преп. Трифону[190].

3.9. Блаженный Прокопий и преподобный Трифон

(Продолжение темы)

Как уже отмечалось, изучению обстоятельств создания жития Прокопия Вятского посвящено немного работ[191]. По мнению А. В. Эммаусского, «этого «святого» вятские церковники сочинили, в прямом смысле этого слова, по образцу известного московского Василия Блаженного»[192]. Данный постулат был опровергнут новейшими исследованиями. Так, С. А. Иванов подчеркивал: житие Прокопия «изобилует <...> точными деталями, обычно почти отсутствующими в «юродской» агиографии», обращал вни-

мание, что в житии «встречается довольно много имен»[193] *. Плодотворность этого подхода показывает, например, работа, посвященная преподобному Леониду Устьнедумскому[194] **. М. Д. Каган-Тарковская, анализируя тексты о святых XVII века, в том числе преп. Трифона Вятского, очень точно называла их «биографии-жития»[195].

Нас интересовали два вопроса. Первый: какая была фамилия Прокопия – Плушков (или Плишков)? Второй связан с его родиной (деревней Корякинской). Ответы на них помогали бы значительно повысить достоверность текста самого жития.

На первый вопрос, казалось бы, есть определенный ответ в житии, принадлежавшем в 1887 году священнику села Татаурова Нолинского уезда Илии Рязанцева[196]. Начало жития традиционно, исключая фамилию: «В лета от воплощения Бога слова 1578-е <...> в веси нарицаемой Бобинской, идеже именуется деревня Корякинская, ту живяше поселянин именем Максим по прозвищу Глушков[197]».

Есть и другой вариант и связан он с местом рождения блаж. Прокопия. Название деревни «Корякинская» в самом деле не встречается. Вместе с тем известно, что в более поздних житиях говорится о названии родной деревни Прокопия как Митино[198]. В писцовой книге 1629 года можно встретить на речке Плоской полдеревни Митинской[199]. Зато в списках населенных пунктов за 1859–1873 годы можно найти при р. Плоской казенную деревню Сагадковскую (Плишки) в 12 верстах от г. Вятки[200], Плешковскую (Корюгино ближнее) при безымянном ключе в 12 верстах от г. Вятки[201], и, наконец, деревня Корюгинскую (Корюгино) на р. Плоской в 18 верстах от г. Вятки[202].

---

* Так, например, С. А. Иванов, анализируя исторические источники, нашел подтверждение существованию в г. Слободском священника Иллариона (у которого жил Прокопий), о почитавшем юродивого князе Приимкове-Ростовском, о духовнике юродивого Иоанне Колачникове (Калашникове), о принимавших участие в похоронах Прокопия князе Никите Борятинском, архимандрите Успенского монастыря Ионе (Мамине) и протопопе Стефане Юфереве, подъячем приказной избы Семене Павлове (Иванов С. А. Житие Прокопия Вятского. Edito principes // Florilegium: К 60-летию Б. Н. Флори: Сб. ст. М., 2000. С. 83–85).

** Эта работа интересна также в связи с тем, что уже в 1930-е годы, после очередных административно-территориальных реформ, район г. Лузы, где подвизался преп. Леонид, вошел в состав современной Вятской епархии. И в начале XXI века преп. Леонид включен в состав Собора вятских святых.

Здесь у нас два географических ориентира – один из них существовал и в XVII веке, и в последующих столетиях – речка Плоская, а также указание, что родина Прокопия находится в 12 верстах от Хлынова. Этим параметрам, согласно данным XIX века, соответствуют две деревни. И тогда к версии, что фамилия Прокопия Глушков можно добавить предположение, что фамилия Максима, отца Прокопия, происходила от названия деревни – Плишков. Соответственно, возможно, блаженного звали Прокопий Максимович Плишков (или, что менее вероятно, – Глушков). На данный момент можно констатировать, что фамилия блаж. Прокопия имеет реальную основу – она находится в названии той или иной деревни Бобинской волости. Какой конкретно – должны дать ответ дальнейшие исследования.

И текст жития блаженного Прокопия, и список чудес везде одни и те же[203]. Считаем важным дальнейшие исследования сосредоточить на комплексном изучении житий преп. Трифона и блаж. Прокопия Вятских и рассматривать их вместе, а не по отдельности, как это в основном делалось до сих пор (потому что для архиепископа Ионы и его современников такое цельное восприятие представляется нам несомненным).

Теперь несколько соображений. Если взять житие преп. Трифона, то чудеса не вынесены в конец жития отдельным разделом (и количество их небольшое)[204]. А в житии блаж. Прокопия такой раздел есть[205].

Среди этих чудес есть одно, которое связывает жития Трифона и Прокопия. Как говорится в житии блаж. Прокопия Вятского, 3 марта 1666 года «Слобоцкаго уезду Верховской волости девица именем Марфа Тимофеева дочь пореклу Пушкарева, 18 лет»[206] была исцелена после того, как ей явились два светоносных мужа. Они называли друг друга Трифоном и Прокопием.

Если обратиться к переписям 1629 года, то, действительно, там несколько раз встречается фамилия Пушкаревых. В починке Скоковском на Крутце жил «Ивашко Степанов сын Пушкарев»[207], в дер. Лихачево Шулмина – «Баженко Степанов сын Пушкарев»[208], в дер. Юрполово «Ивашко Прокофьев сын Пушкарев». Также упоминается «двор Пронки Пушкарева, бежал в 117-м году»[209].

Марфе Пушкаревой было в 1666 году 18 лет, следовательно, она родилась в 1648 году и теоретически могла быть внучкой кого-либо из приведенных выше Пушкаревых.

Важна и дата исцеления. Известно, что во время московского Собора 1666–1667 гг., который был посвящен суду над лидерами и сторонниками старообрядцев, остро стоял вопрос о возможности существования самой Вятской епархии[210]. Это было, напомним, связано с тем, что епископ Вятский Александр оказался единственным из российского епископата[211], кто открыто встал на сторону старообрядцев и обличал Патриарха Никона[212]. Александру было посвящено отдельное заседание Собора. Вятский епископ принес покаяние, решение о снятии с него сана было отменено[213], Вятская епархия была сохранена. После этого Александр вернулся на Вятку и, возможно, четкая дата в исцелении М. Пушкаревой знаменовала новый этап в дальнейшем развитии почитания Трифона и Прокопия на вятской земле.

Это исторический контекст. Но есть еще одно обстоятельство, тесным образом связанное с изучением житий преп. Трифона и блаж. Прокопия и конкретно с исцелением Марфы Пушкаревой. Если обратиться к перечню чудес, совершенных блаж. Прокопием, то с первого по третье и с пятого по девятое – это чудеса из земной жизни Прокопия. И вдруг в середину этого перечня, четвертым по счету ставится рассказ об исцелении Марфы Пушкаревой, когда и Трифона, и Прокопия уже не было в живых. Поразительный и вместе с тем духовно точный момент: святые всегда с нами, а временные рамки очень условны.

Чудо с исцелением Марфы Пушкаревой вновь связывало блаженного Прокопия с преп. Трифоном, свидетельствовало об их «святой двоичности».

3.10. Иоанн Пустынник – третий вятский святой

После того, как Устьвымская десятина отошла к Вологодской епархии, архиепископ Иона, понимая, что список из двух святых (Трифона и Прокопия) был невелик, попытался расширить число местночтимых вятских святых. Речь идет об Иоанне Пустыннике.

Документы, посвященные Иоанну и насильственному прекращению его почитания в 1750-е годы, были опубликованы еще в начале XX века В. И. Шабалиным[214]. Нами исследовано архивное дело, в котором есть ряд деталей, отсутствующих в шабалинской подборке. Они касаются как установления

почитания Иоанна Пустынника, так и попыток ликвидации его почитания в 1750-х годах.

Еще в опубликованных Шабалиным материалах упоминалось о сведениях, выявленных во время расследования. Об останках Иоанна стало известно, во-первых, из уст безымянной слободской вдовы, а во-вторых, в сонном видении архиепископу Ионе «назад тому лет с 60»[215]. Но в корпусе документов, выявленных Шабалиным, отсутствуют сведения об обретении мощей Иоанна: «по повелению бывшаго на Вятке преосвященнаго Ионы архиепископа»[216], мощи «в одной елевой коре и берстою опутанныя и мало землею прикрытия; <...> попом Феоктистом одеты в белой холст, и положены в деревянную колоду, и в оной принесены в показанное Синеглинское село и погребены при Петропавловской церкви на правой стороне олтаря; а потом <...>построена часовня, и в ней поставлена гробница»[217]. Гробница была «закрыта камкою* (ее дал проезжей из Сибири купец Важенин)[218]. Примерно в конце 1710-х годов был написан образ Иоанна[219].

Позже эту часовню сплавили по реке Вятке в Успенский Трифонов монастырь города Хлынова и поставили над ключом с восточной стороны собора. Жители Синегорья (Синеглинья) признавали ее за ту, в которой подвизался Иоанн пустынник[220].

Следует предположить, что указанные события происходили в 1690-е годы и были связаны с действиями архиепископа Ионы по установлению почитания Иоанна Пустынника – параллельно с расширением почитания как местночтимых святых преп. Трифона и блаж. Прокопия. Скорее всего, Ионе важно было увеличить этот краткий список (в отличие от довольно обширного списка местночтимых икон). Возможно, в список можно включить и святителя Стефана Пермского, но вряд ли вятским обществом он реально воспринимался как местный святой. Иоанн же Пустынник, подвизавшийся и похороненный на вятской земле, помогал расширить список именно местночтимых святых. Усилия вятского архипастыря в этом направлении имели конкретный результат.

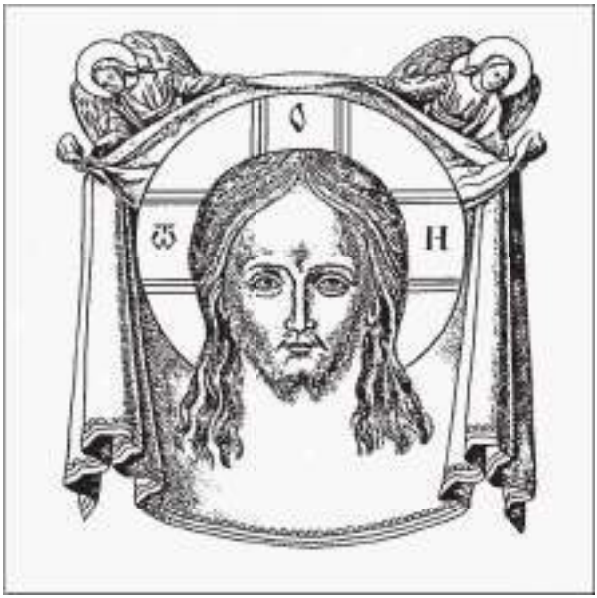
---

* Шелковая китайская ткань.

3.11. От Орлова до Ныроба

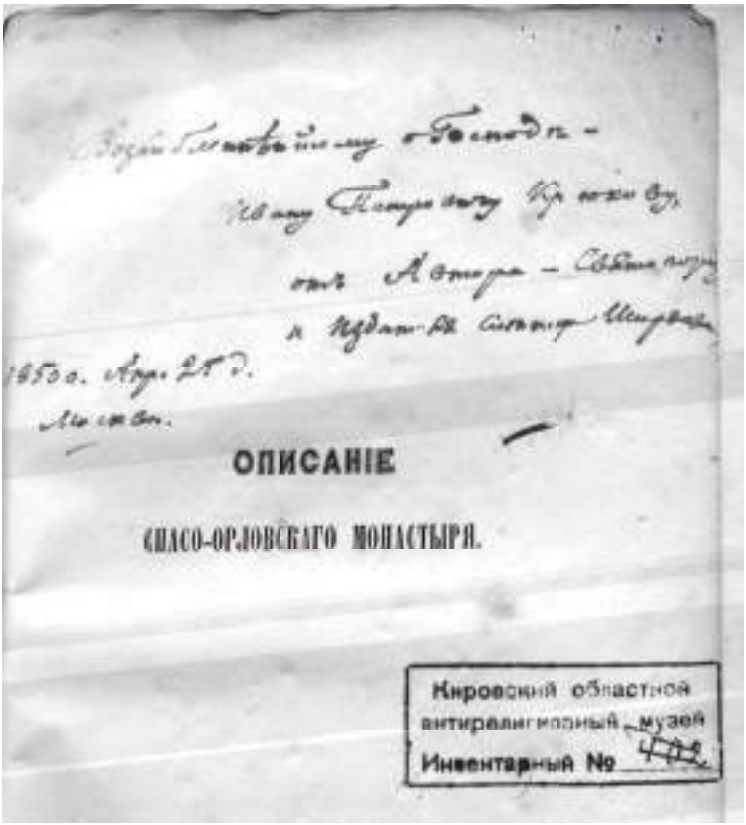
(Новые чтимые иконы)

Вторая половина XVII века, после создания Вятской епархии, была отмечена появлением в истории Вятки еще ряда святынь. Одной из них является **образ Архистратига Михаила** на камне (небольшой – размером 1,5 вершка)[221], обретенный в 1675 (или в 1676 году)[222] во время пахоты близ с. Курино. Епископ Иона благословил создание Михаило-Архангельского монастыря[223]. В современных исследованиях отмечается важность почитания Михаила Архангела на Руси[224]. В XVIII веке куринский образ перенесли в Хлынов, в Свято-Троицкий кафедральный собор, и он стал одной из главных святынь Вятской епархии *(об этом – в следующих главах).*



Спас Нерукотворный из г. Орлова

В 6-ти верстах от г. Орлова был явлен на дереве **образ Спаса Нерукотворного**. В 1695 году архиепископ Вятский и Великопермский Иона благословил создать в Орлове обитель в честь образа[225], во время путешествия по епархии освятил выбранное под монастырь место[226] и стал первым вкладчиком в новоучрежденную обитель[227].



Книга «Описание Спасо-Орловского монастыря» с автографом автора «Возлюбленнейшему о Господе Ивану Петровичу Крюкову от автора – Святогорца и издателя – слепца Ширяева* . 1850 г. Апр. 25 д. Москва».

---

* Описание Орловского монастыря вышло в Москве на средства слепца Ширяева, о котором Святогорец из Вятки писал своим знакомым: «<...> увидите, каков он сокол. Это дивный слепец!». Ещё предстоит оценить в истории XIX в. личность этого удивительного человека, который, судя по всему, на собственные средства и собранные пожертвования выпускал духовные книги и другую печатную продукцию. Примечательна заметка в журнале «Духовная беседа»: «Слепец Ширяев, предупредив (то есть опередив. – А. М.) всех зрячих, издал отлично отпечатанное изображение святых равноапостольных Кирилла и Мефодия и намерен пожертвовать по одному экземпляру этого изображения во все учебные заведения России». Говоря сегодняшними словами: грандиозный проект!

Свой последний земной приют Григорий Иванович Ширяев (1812–1875) нашёл на кладбище Петербургского Новодевичьего монастыря (Маркелов А. В. К биографии духовного писателя иеросхимонаха Сергия (Веснина) // Девятые Герценовские чтения: материалы науч. конф. Киров, 2007. С. 75).

Здесь важны несколько обстоятельств. Во-первых, речь шла о то, что образ явился когда-то раньше, и к моменту путешествия Владыки Ионы существовала традиция его почитания. Эту традицию вятский архиепископ закрепил переносом образа Спаса Нерукотворного в Орлов и основанием там монастыря.

Во-вторых, книга об истории монастыря, вышедшая в XIX веке, имеет определенные расхождения с рукописью[228] (фрагменты, убранные в книге, выделены курсивом). И если в ряде случаев это чисто редакторская правка, то некоторые обстоятельства важны, учитывая тезис о текстоцентричности. Так, например, когда рассказывается о явлении образа, говорится, что это произошло «<…> близ города Орлова *при дороге* в лесу среди болота *на пустом месте* под сосновым деревом <…>»[229]. Курсивом выделены слова, которые в книге были опущены. Важнейшие детали, помогающие восстановить суть происходивших событий.

Когда в рукописи говорилось о решении архиепископа Ионы об основании монастыря, делалось ценное уточнение: это случилось, когда он путешествовал «для обозрения епархии *до города Котельнича*, остановился в городе Орлове *и при сем случае* сам осмотрел избранное место <…>»[230].

По благословению Владыки в Орлов в строящийся монастырь перенесли не только образ, но и крест, сделанный из дерева, на котором явился образ[231].

Важное влияние на судьбу святыни оказало разрешение сбора подаяний по всей епархии, в том числе в строгановских вотчинах[232] (что в данном случае помогало распространению почитания святыни из центральных вятских районов в пермской стороне).

***

История икон, о которых говорилось выше, известна вятским историкам.

В то же время гораздо меньше уделялось внимание иконам, которые находились в районах, принадлежавших Вятской епархии во второй половине XVII веке, но позже отошедших к другим епархиям. Важность этой темы подчеркивала Л. А. Бруцкая, указывая на «подвижность границ епархии: Пермское Приуралье в XVI–XVIII вв. состояло в ведении шести епархий с удаленными от него центрами в Усть-Выми, Вологде и Вятке»[233]. Приводя ниже примеры, мы понимаем возможность, что данная тема может ими не ограничиться[234].

Одной из таких местных святынь стала **Тихвинская икона Божией Матери в Чердыни***. В рукописи, посвященной иконе, рассказывалось о явлении 15 октября 7146 г. (1638 г.) образа в Чердынском уезде «Иосифу да Евфимию Космининым детям Бебяковым»[235]. Они пришли сушить овин, и во время отдыха 9-летнему Иосифу предстала жена в багряной ризе «и рече ему: Иосфие, где из дому вашего образ Пресвятыя Богородицы Тихфинския, что стояла пред клетью в кивоте и паке рече: ныне отступи той образ из дому вашего за ваше беззаконие»[236], за ненависть, за отсутствие любви, за то, что «свеч и молебства николиже бывает». Мальчику было и второе видение[237], но от страха он никому ничего не рассказал. На четвертый день ему было новое явление. Только тогда Иосиф пришел в приказ и все рассказал воеводе Богдану Ивановичу Камынину**. Священники отслужили молебен, составили рукопись, воевода же повелел строить часовню[238].

В рукописи описаны 22 чуда, совершившиеся от образа***. Для нас особенный интерес представляет 8-е чудо. В нем рассказывается, что Иосиф отправился косить «под часовнею Пресвятыя Богородицы Тихфинския»[239]. После работы он уснул тонким сном, «и прииде к нему человек и рече: Иосифе востани, что спиши во время Собору Пресвятыя Богородицы». Человек назвался пономарем «Тихфинския Богородицы именем Георгий по реклу Юрыш» и упрекнул Иосифа, что тот не строит Тихвинскую церковь[240]. Юрыш привел Иосфиа к часовне, где в свое время 9-летнему мальчику явилась Богородица. «И видится ему Иосифу аки на роду православнаго христианства многое множество, по сем слышится ему, аки в колокол на соборе благовестят»[241], а в часовне

---

* Обратиться к истории данной иконы нас заставило упоминание о ней в работе Л. А. Бруцкой (Бруцкая Л. А. Указ. соч. С. 61). Уже во время непосредственной работы с рукописью в 2009 году, посвященной Чердынской иконе, мы познакомились со статьей А. А. Романовой (Романова А. А. Сказание о иконе Богоматери Тихвинской в Чердынском уезде // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Часть 4. Т – Я. Дополнения. СПб., 2004. С. 597–598), где она сделала краткое описание рукописи, в том числе затрагивая интересующие нас вятские аспекты (Там же. С. 598).

** Б. И. Комынин значится чердынским воеводой уже в 1636 году (Пермская летопись с 1263–1881 гг. Второй период с 1613 – 1645 гг. Составил В. Шишонко. Пермь, 1885. С. 378), а также в 1637 г. (Там же. С. 388). В 1638 г. значится воеводой Соликамским и Чердынским (Там же. С. 397).

*** Исцеления от болезни глаз – 5, болезней ног (2), ушей (1), расслабленности (5), «черной болезни» («черной проказы») (5), огницы (1).

«молебен служат Всемилостивому Спасу нерукотворенному образу и Пресвятей Владычице нашей Богородице Тихфинской»[242].

Служащий молебен архимандрит* Пыскорского монастыря отвел Иосифа на гору, с высоты которой они увидели, как внизу бьются православные христиане с неверными. При этом две трети православных погибают. На горестное недоумение Иосифа, «глагола архимандрит: падут те христиане, которые Великий пост и во иные посты по указу Великаго Государя царя и Великаго князя Алексея Михайловича, всея Великая и малыя и Белыя России самодержца и по грамоте великаго господина преосвященнаго епископа Александра Вятцкаго и Великопермскаго в те святые посты не постились и святых божиих Таин не причащались и глаголют они: завели то дело сами попы для своей корысти. А иных православного христианства народу падет, которые меж собою лаются аки пси матерною бранью и проклятую траву носом тянут ради мерзскаго пианства, а иных много в плен ведоша, кои православные христианы с чистою совестию на рати падут, и те тогда не отыйдут, а коих плениша, и они во веки погибоша»[243]. Иосифу еще раз было строго указано строить храм «на преждереченном месте»[244].

Этот рассказ важен рядом моментов. Во-первых, он показывает духовно-нравственное состояние общества. И светская (в лице царя Алексея Михайловича), и духовная (в лице вятского епископа Александра) власти дают достаточно жесткую оценку происходившему, но люди не воспринимают эти увещевания. Только вмешательство высших сил с прямым указанием необходимых действий позволяют говорить о возможности исправления.

Во-вторых, сказание охватывало несколько десятков лет (на это обстоятельство также обращали внимание исследователи рукописи, высказывая предположение, что Иосиф сам принимал участие в ее составлении)[245]. В год явления иконы Иосифу Бебякову исполнилось девять лет. Когда же речь идет о чуде с явлением, прошло более 20 лет, и Бебяков – взрослый мужчина.

---

* Архимандрит Пафнутий служил в 1656–1686 гг. (Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви / Репринтное воспроизведение издания 1877 г. М., 2007. Ст. 943; Краснов Н. Е. Настоятели Пыскорских монастырей // Известия Пермского епархиального церковно-археологического общества. Пермь, 1915. Вып. 1. С. 14–15).

Можно констатировать, что эта икона была локальной святыней именно в пермской стороне тогдашней Вятской епархии. Следы ее почитания, конечно, невозможно найти в землях центральной Вятки (как, например, не найти следов почитания Раифской иконы и образа Спаса Колотого в пермских районах Вятской епархии). Но для вятских епископов эти географически далекие святыни, бесспорно, входили в число святынь Вятской епархии. Подтверждением тому служат еще несколько икон.

Известно, что в 1686 году архиепископом Ионою был основан **Успенский Верх-язвьинский мужской монастырь**[246] по случаю обретения здесь иконы Успения Богородицы. Д. Уо подробно писал об истории явлении Успенского образа Божией Матери в 1685 году в Карганином приходе Соликамского уезда Родиону Ивановичу Титкову[247]. Титков встретил на дороге двух больших страшных людей, «а между ними идет видом страшен ни весть зверь или бык зубра черн»[248]. Позже произошла встреча Титкова с человеком «образом светла», который пояснил, что те трое – это черная и огненная немощи, а также предвестник падежа скота: «А то де Бог попустил на вас свой праведный гнев за вашу матерную лаю и за празднишную работу и за братонелюбие и за табак проклятой»[249]. Если «вперед того не отстанут», «будет мор, а на скот падеж, а после де того будет на пять лет засуха и хлебной недород и по земли будет глад велик»[250].

Светлый человек повелел Родиону взять в Рождественско-Богородицкой церкви образ Успения Богородицы и на верху реки Язвы, где «межу речками гарь над лугами» необходимо «крест поставить, а после того часовню и образ… и монастырь заводи»[251]. Титков пошел дальше, запнулся, упал, «разшиб руку, и в то время избранился матерно». В тот же час вихрь поднял и ударил его о землю, «и вне ума своего лежал на том месте двои сутки в мае месяце з 22-го числа да до 24-го числа»[252]. Монастырь существовал до 1790 года, когда был упразднен[253].

Еще одним примером локальной святыни можно признать **икону Богородицы Неопалимая Купина в селе Тохтаревском***, которая находилась в существовавшем еще в XVII веке Богородицком монастыре и была написана самим Вятским епископом

* Зверинский приводит еще одно название села – Монастырь (Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях… . III. Монастыри, закрытые до царствования императрицы Екатерины II. СПб., 1897. С. 145).

Ионой (в XIX столетии почиталась не только в самом Тохтарево, но во всем уезде)[254]. Монастырь был основан в 1670 году* (а не в 1645 году, как это считается в литературе)[255]. Написание иконы

Икона Богородицы «Неопалимая купина» (современное изображение)

Чудотворная икона Св. Николая Чудотворца (фото 1913 г.)

позволяет высказать предположение, что вятский архипастырь стремился усилить ее почитание.

К этому же периоду относится история с иконой **св. Николая Чудотворца в с. Ныроб**. В Ныробе, где в 1606 году был похоронен

* По данным Е. В. Кустовой, возникла после 1662 г. (Кустова Е. В. Монастыри и монашество в социокультурной истории Приуралья в середине XVI – первой четверти XVIII века. Дисс... доктора ист. наук. Киров, 2017. С. 292).

умерший в ссылке Михаил Никитич Романов, в 1613 году явилась икона Николая Чудотворца[256]. В 1686 году архиепископ Вятский Иона заказал в Москве для Хлыновского Троицкого кафедрального собора «письмо образа Николая Чудотворца Ныробского»[257]. Следовательно, Иона считал необходимым взять список с иконы в главный храм епархии, где уже находились общевятские святыни. Так, вятский Владыка продолжал формирование иеротопии в кафедральном соборе*.

3.12. Влияние личных святынь на общевятскую историю

Первый вятский епископ Александр благословил торжественно отправить в Соловецкий монастырь икону Богородицы, которую принес в вятскую столицу житель г. Хлынова Иван Лянгусов. Вместе с тремя земляками Лянгусов ловил рыбу на Волге, когда был захвачен в плен калмыками. Калмыки продали вятчан крымским татарам. Более трех месяцев Лянгусов пребывал в плену и дал обет, что если освободится, напишет иконы Спасителю и Богородице. Когда Ивану удалось бежать, «не имея на теле своем одежды не единого рубища», ему во сне явились «два юноши светлы», которые напомнили об обете. Исполняя его, Лянгусов купил в Саратове образы Спаса и Богородицы – первый пожертвовал в местную церковь, второй принёс в Хлынов. Епископ Александр благословил Лянгусова в путь в Соловецкий монастырь, где икона явила новые чудеса «на мори Пречистая Богоматери призывающих ея на помощь от потопления избавила есть»[258]**.

Д. Уо справедливо писал: «Неизвестно, пользовалась ли эта повесть популярностью в Хлынове, поскольку в ней не рассказы-

---

* Важной характеристикой иеротопии, в отличие от сакральной топографии, складывающейся в значительной мере стихийно, является, на наш взгляд, осознанное привнесение в городскую среду сакральных пространственных связей и поиск для них соответствующих архетипов (Мусин А. Е. Соборные округа древнерусского города: от сакральной топографии к иеротопии // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Редактор-составитель А. М. Лидов. М., 2006. С. 514).

** Для сравнения: 4 октября 1678 года по случаю предстоявшей войны с турками и крымскими татарами, сделавшими уже набег на малороссийские города, согласно указу патриарха Иоакима, вятский епископ Иона разослал по всей епархии богомольное окружное послание, которым предписывалось пастве наложить суточный пост (даже больным) и совершить молебствие о победе над супостатом (ГАКО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 107-оц. Л. 32).

вается о местной святыне»[259]. Мы можем назвать эту икону личной святыней Лянгусова, но участие в ее судьбе епископа Александра, составление повести, в которой есть упоминание, что икона была почитаема на Соловках, вывел ее за пределы категорий как личной, так и вятской святыни. Это – локальная святыня, но уже Соловецкого монастыря, где икона прославилась чудом[260].

Патриарх Московский Гермоген

Нами выявлен, по меньшей мере, еще один случай, связанный с личной святыней[261]. В 1607 году патриарх Гермоген благословил **Феодоровским образом Божией Матери** своего зятя, вятчанина Корнилия Рязанцева[262]*. Скорее всего, Корнилий породнился с будущим Патриархом Гермогеном[263]**. Именно отец Ермолай, старейший казанский священник, в 1579 году первым из духовенства взял в руки только что обретенную икону Богороди-

* Прот. Иоанн Осокин: «Род же Рязанцевых <…> очень древний, ведший большую торговлю с Астраханью и Москвою». (Осокин И., протоиерей. История Вятки // Рукопись. Областная научная библиотека им.Герцена (Д227/П1). Л. 5).

** Патриарх Московский и всея Руси в 1606–1612 годах. Преп. Трифон Вятский знал святителя Гермогена, с которым общался и которому предсказал не только патриаршество, но и мученическую кончину (Спасская Л. Прошлое Вятки с ея заселения русскими до воцарения Михаила Феодоровича Романова // ТВУАК. 1913. Вып. I–II. Отд. 1. С. 151–152).

цы, которая вошла в историю России как Казанская. Он же описал историю обретения образа[264]*.

Известно, что Феодоровский образ был одним из чтимых образов г. Хлынова. Он находился в Богоявленском соборе и 2 апреля 1709 года сгорел[265]. Год спустя, 29 июня 1710 года, в праздник св. первоверховных апостолов Петра и Павла, образ был поновлен (написан заново)[266]. Следовательно, образ можно назвать приходской местночтимой иконой конкретного храма.

Богоявленский собор г. Хлынова (Вятки)

* Уже в дозорной книге 1615 года упоминалось, что в Воскресенской церкви Хлынова есть «церковь над колокольною Пречистыя Богородицы новоявленныя Казанские» (Вятка. Материалы для истории города XVII и XVIII столетий. М., 1887. С. 1). Это важнейшая информация, т. к. до 1649 года праздник в честь Казанской иконы Богородицы, кроме Казани, совершался только в Москве. В 1649 году царь Алексей Михайлович, обрадованный рождением сына Димитрия 21 октября 1648 года во время всенощной службы на праздник Казанской иконы Божией Матери, повелел день 22 октября праздновать по всей России (Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи археографическою экспедициею Императорской Академии наук. СПб., 1836. Т. 4. С. 61; Севастьянова С. К. Материалы к «Летописи жизни и деятельности патриарха Никона». СПб., 2003. С. 23). Следует предположить, что свою роль в расширении почитания в столице сыграло и исцеления, происходившие от Казанской иконы в 1647 года в Суздальском уезде (Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи… . Т. 4. С. 482).

Сретенская церковь г. Хлынова (Вятки)

Это же можно сказать об **иконе св. Параскевы Пятницы** в Сретенской церкви г. Хлынова (Вятки)[267].

Еще более 100 лет местные историки отмечали, что это «местночтимая чудотворная икона <...>, чудеса от которой XVII и XVIII вв. занесены в рукописную книгу при церкви»[268].

3.13. «И он начать молитися святому Артемию со слезами...»

(Почитание вятчанами икон и святых других регионов в XVII – XVIII веках)

Великорецкий образ святителя Николая и Хлыновский образ Спаса Нерукотворного стали не только вятскими, но и общерусскими святынями, раздвигая пространство их почитания далеко за пределы вятской земли. Тихвинская икона Божией Матери стала органичной частью вятской духовной истории. Возникает закономерный вопрос: если к Великорецкому образу и Хлыновскому Спасу приходили и исцелялись жители других земель, есть ли свидетельства об исцелении вятских людей у святынь, находящихся за пределами малой родины? Можно ли здесь составить «географию чудотворений»?

Да, можно. А. А. Романова справедливо отмечала: «Создание единого религиозного пространства Московского государства нашло свое отражение в обобщающих сводах и перечнях святых и чудотворных икон, появившихся на рубеже XVII и XVIII вв. <…> Один из основных принципов составления сводов памятей святых – географический – важно указание не на день памяти, а на то, где почитается угодник <…> Многие обретенные святыни не имеют значения для государственной идеологии, так как слишком привязаны к местности, где они были явлены, вследствие этого очень немногие из явленных на местах святынь смогли стать общерусскими»[269].

Вместе с тем взаимопроникновение обществ разных русских регионов, уход противопоставления «своих» и «чужих» святынь становится более очевидным к середине XVII века. Географический принцип присутствовал, но его всё же нельзя доминирующим.

Исцеление преп. Трифона Вятского у мощей святого праведного Артемия Веркольского

Так, например, из жития преп. Трифона Вятского известен случай, когда после изгнания из Хлынова преподобный во время путешествия заболел «рукою разслаблен» и полу-

чил исцеление у гробницы **святого праведного Артемия Веркольского**[270] .*

Спустя несколько десятилетий у гробницы Артемия получил исцеление другой хлыновец. Это чудо значится первым «по перенесении мощей его (Артемия Веркольского – ***А. М.***) из часовни во вново построенную церковь во ограды в лето 7156»[271]. Следовательно, оно произошло после 1646 года, уже ближе ко времени создания Вятской епархии. Хлыновец Афанасий «прииде в Верколу и поведа» о том, что он «тяжко два лета» был слеп: «И поведаша людие ему о чудесех святаго Артемия, и он начать молитися святому Артемию со слезами. И обет положи молебная совершити и приложитися ко гробу его. И в той час человек здрав бысть от тоя болезни и очима прозре»[272].

9 августа 1656 года в Соликамске у **образа Спаса Нерукотворного** был исцелен от расслабления житель Вятской земли: «после вечернего пения прииде ко всемилостивому человек некий Михей Ермолин сын Носков рождением вятчанин города Котельнича и после молебнаго пения сказывал нам Спасову милость и от недуга пременение скорое»[273] (это исцеление произошло в год избавления Соликамска от моровой язвы)[274].

14 сентября 1672 года у мощей **преп. Симона Воломского** исцелилась жительница Вятской волости Евпраксия[275]. Преподобный Сергий Воломский (1581–1641) основал Воздвиженскую пустынь на реке Кичменге (в 20-ти верстах от Сухоны). Был убит из зависти крестьянами[276].

Чудеса преп. Симона охватывают период с 1646 по 1681 год[277]. Случай с Евпраксией стоит под 11-м номером. Вятчанка рассказала, что тяжело болела и «не могла встать на ноги свои полгода и больше, ни двинуться не могла». Услышав о чудесах от преп. Сергия, «обещалась я идти в Воломскую пустынь помолиться, к гробу преподобномученика приложиться. И с того часа почув-

---

* Замечательно, что в житии Артемия Веркольского, датируемым уже XVIII веком, также рассказывается об исцелении преп. Трифона (ОР РНБ. Погод. 779. Лл.103 – 103 об.). Вариант на русском языке, опубликованный в книге, см., напр.: Житие и чудеса святаго Артемия, Веркольскаго чудотворца // Описание Веркольской общежительной пустыни Архангельской губ., Пинежского уезда. Праведнаго Артемия, его житие, чудеса и акафист. М., 1880. С. 75–76. Также в сборнике дается пояснение об архангельском происхождении преп. Трифона: «Сей строитель [несколькими строками выше поясняется, что строитель «монастыря святаго чудотворца Николы Можайскаго»] рождением Малой Немнюжки Мезенского уезда» (ОР РНБ. Погод. 779. Л. 103).

Преп. Симон Воломский

ствовала в себе в скорби той облегчение. И начала ногами своими ходить. И пошла в Воломскую пустынь пешком, и молебствовав у гроба святого, приложилась к нему»[178].

Чрезвычайно важно, что паломничество в 1709 году в Ныроб, который входил в то время в состав Вятской епархии, совмещалось с посещением мощей Симеона Верхотурского[279].

И это был не единичный случай в «географии чудотворений». В 1722 году на Багарядскую слободу напали башкиры, которые захватили в плен священника Петра Никифорова и его сына Еремея. Три дня и три ночи их везли связанными по рукам и ногам, а в четвертую ночевку, на берегу озера Чебаркуль о. Петру явилась «Пресвятая Богородица образом сицевым, как на Абалаке и рече ему, чтоб он, священник, обещался идти пеш и с сыном своим на Верхотурье к Симеону праведному да в Ныром (правильно – Ныроб – ***А. М.***) к Николаю чудотворцу да отпеть молебны». И вскоре пленникам удалось бежать[280].

Житие святого праведного Симеона Верхотурского помогает расширить «географию чудотворений» и, в частности, установить, точный маршрут и даты поездки зимой 1694–1695 годов митрополита Тобольского Игнатия (Римского-Корсакова) по епархии[281]. Что еще раз дает возможность утверждать высокую достоверность многих житийных текстов и сказаний об иконах.

В житии святого Симеона Верхотурского приводится несколько случаев, которые относятся к землям тогдашней Вятской епархии. Так, рассказывается, что копиист Ижевского завода Михаил Фомич Липатников в 1749 году тяжело заболел горячкой и по молитвам к святому Симеону Верхотурскому получил исцеление[282]. У крестьянина села Анисимовского Чердынского уезда Григория Полина в мае 1761 года болели «ноги зело, уже оные и скорчило». Больной дал обет съездить к мощам праведного Си-

меона, «по приезде обещание свое исполнил, молебен отправил, то вскоре он ногам исцеление получил»[283].

Еще у одного крестьянина из Чердынского уезда, жителя села Юисиевского Трофима Нестерова в 1762 году болели «грудь и ноги зело тяжко недель пятнадцать». Он дал обет съездить в Верхотурье и после молебна исцелился[284].

Святой праведный Симеон Верхотурский

В 1763 году житель Соликамска Герасим Котельников засвидетельствовал, как еще за 12 лет до этого, в 1751 году, получил, благодаря праведному Симеону, исцеление от трехнедельной слепоты[285].

Формально эти случаи относятся к следующему параграфу. И всё же мы включили их сюда, руководствуясь, во-первых, уже высказанным тезисом, что формирование почитания икон или святых происходит в течение длительного срока. Во-вторых, сами паломники понятия не имели, в какой исторический период они жили.

Анализ «географии чудотворений» убедительно свидетельствует о тяготении жителей восточных районов Вятской епархии к уральским святыням. Пермская епархия была создана в 1800 году, Екатеринбургская – в 1885-м. Вектор развития был направлен на Урал, в том числе в почитании паломниками новых святынь. С востока и севера на уральские земли большое влияние оказывала Сибирская епархия. Интересно, что уральцы в своих паломничествах большей степени тяготели к Великому Устюгу, Архангельску и их святыням. В свою очередь, например, в 1671 году из Великого Устюга приносили Владимирскую Теплогорскую икону в уральские и сибирские земли. Также уральцы поклоня-

лись нескольким локальным святыням – в том числе образу Николая Чудотворца на Булатовом погосте в Соликамском уезде[286].

Совершенно особенно в «географии чудотворений» стоит **исцеление вятского уроженца Патриархом Никоном**. Низложенный глава Русской Церкви Никон в 1666–1681 годах был в ссылке, «изгнание претерпети»[287] в Ферапонтовом и в Кирилло-Белозерском монастырях. К опальному Патриарху приходили православные люди – не только за благословением, но много болящих. Никон, сочувствуя «ко оскорбленным и бедствующим и страждущим от духов нечистых и различных болезней изнемогающим», помогал им. Бывший Патриарх «молитвы, от святых отец преданыя, над бедствующими (беснующими) прочитоваше и честным крестом знаменуя и святою водою кропляя и маслом святым помазуя»[288].

За 1673–1676 годы зафиксировано 129 исцелений (большинство от падучей болезни)[289]. Под номером 52 сообщается: «Из Вятки города Хлынова купца посадский человек Никита Васильев Сунцов ногою болел два года; здрав стал». Само исцеление произошло примерно в июле – августе 1674 года[290].

3.14. Выводы

Итак, к концу XVII века в Вятской епархии существовало как минимум 14 икон*. Большинство из них составляли иконы Богородицы, что также было характерно для России, которую исследователи называли Богородичной страной[291]**, отмечали «особый культ богородичных икон»[292].

Вятские местночтимые иконы и святых можно разделить на следующие группы:

– Общеепархиальные (и межъепархиальные), чье почитание распространялось на значительную территорию епархии.

---

* Например, на территории Перми Великой в XVI – XVII вв. было 35 явленных и чудотворных икон. 10 из из них посвящались Богородице, 19 – святым (9 – Николаю чудотворцу), 6 – Господу Вседержителю (История Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2010. С. 124–125). При этом, бесспорно, какие-то иконы можно отнести и к вятской, и к пермской землям.

** Сравн. с А. В. Карташевым: «Количество чудотворных и чтимых икон Богоматери исчисляется в России многими десятками, а богородичных храмов – тысячами. Любимыми службами и акафистами у русского народа являются преимущественно богородичные службы» (Карташев А. В. Русское христианство // Православие: pro et contra. Осмысление роли Православия в судьбе России со стороны деятелей русской культуры и Церкви. СПб., 2001. С. 373.).

Речь идет о Великорецкой иконе святителя Николая и Хлыновском образе Спаса Нерукотворного. Всего – 2;

– Локальные, чье почитание охватывало часть районов епархии. К этой группе следует отнести Раифскую икону Божией Матери, Спас Колотый, Спас Нерукотворный в г. Орлове, Тихвинскую икону Богородицы, Куринский образ Архистратига Михаила, Тихвинскую икону Богородицы в Чердыни, икону Успения Богородицы в Верхъязвинской пустыни, а также икону Богородицы «Неопалимая купина» в селе Тохтаревском. Всего – 9;

– Приходские (или монастырские) и межприходские. Феодоровская икона Божией Матери и икона св. Параскевы Пятницы;

– Личные. Здесь можно говорить о Феодоровской и Смоленской (принадлежащей Лянгусову) иконах Богородицы. В результате почитания могут обрести новый статус – так первая стала приходской, а вторая – монастырской (но за пределами Вятской епархии).

Вятских местночтимых святых предлагаем разделить на следующие группы:

– Общеепархиальные (и межепархиальные);

– Локальные, чье почитание охватывало часть районов епархии;

– Приходские (или монастырские) и межприходские.

Следует констатировать, что с определенной долей условности преп. Трифона, блаж. Прокопия и Иоанна Пустынника можно отнести к локальным святым.

В начале XVIII века также начинается формирование почитания архиепископа Вятского и Великопермского Ионы. Во время путешествия по епархии близ села Шалегово Иона оставил свою панагию, которую местные жители хранили как святыню, а в память этого события основали Владимирскую часовню*. Деяния архиепископа Ионы были запечатлены и в местных названиях. Когда Иона решил добраться из с. Кинчинского на освящение

---

* Праздник совершался 23 июня/6 июля (ГАКО. Ф. 574. Оп. 1-оц. Д. 950/7. Л. 634 об.).

См. также: Бернштам Т. А. Приходская жизнь русской деревни: очерки по церковной этнографии. СПб., 2007. С. 318.

Панагия – небольшая круглая икона Божией Матери, которую епископы носят на груди как знак архиерейского достоинства (Полный православный богословский энциклопедический словарь. М., 1992 (Репринтное издание). Т. 2. Ст. 1755).

церкви в с. Елёво, он отправился в неблизкую дорогу пешком. Его путь через глухую местность в народе назвали «архиерейской тропой»[293].

8 октября 1699 года – в день кончины преподобного Трифона, для прославления которого архиепископ так много сделал – Владыка Иона подписал завещание и отошел ко Господу[294].

Существуют определенные расхождения в дате смерти вятского архипастыря. Например, еще в XIX веке исследователи писали о том, что архиепископ Иона скончался в 1699 году[295].

Точно проблему сформулировал современный исследователь: «Дату смерти Ионы, помещенную под его духовной грамотой – 8 октября 7208 года, обозначают в научной литературе и как 1699 и как 1700 г. (напомним, что празднование нового года с января было декретировано Петром I именно в 1700 году). Правильнее остановиться на 1699 г., так как <...> преемник Ионы Дионисий, из игуменов московского Данилова монастыря, получил сан вятского епископа в августе 1700 г, что было бы совершенно невозможно, если бы Иона умер в конце 1700 г.»[296].

Как же было на самом деле? В завещании архиепископа Ионы[297] говорится вполне определенно «лета 7208 от Рождества Христова 1700 года»[298] (поэтому, например, у протоиерея Герасима Никитникова, как и других авторов[299] вопросов о годе кончины не возникало).

Советский специалист по теме календаря С. И. Селешников писал, что с 1492 году начало нового года отмечалось 1 сентября «более двухсот лет. Однако через несколько месяцев, после того, как 1 сентября 7208 года москвичи отпраздновали свой очередной Новый год, им пришлось празднование повторить. Это произошло потому, что 19 декабря 7208 года был подписан и обнародован именной указ Петра I о реформе календаря в России, по которому вводилось новое начало года – от 1 января и новая эра – христианское летоисчисление (от Рождества Христова»)[300], – отмечал Селешников.

Исходя из исторической логики, дату кончины архиепископа Вятского и Великопермского Ионы следует считать 8 октября 1699 года. Важнейший момент. Скорее всего, смерть Владыки Ионы в сознании части общества (в первую очередь старообрядцев) оказалась тесно связана с апокалиптическими настроениями, так как именно тогда старообрядцы ждали конца света.

А. М. Панченко писал кратко и образно: «Реакция традиционалистов была резко отрицательной, почти апокалиптической. Прошло четыре месяца с «новолетия» 1 сентября. Выходило, что Петр «убил» год, посягнул на самое время или, как писал поздний старообрядческий комментатор, «число лет Христовых истребил, а янусовския ложныя проявил»[301]. Через год после смены календаря Петр I провозгласил себя императором и, по сути, ликвидировал патриаршество.

Вятский краевед начала XX века, составляя календарь исторических событий Вятской губернии (труд остался незавершенным), так писал о дне кончины архиеп. Ионы: «Хлынов оплакивал своего доблестного архипастыря. На 64 году своей жизни, после 46-летнего иночества и 25-летнего управления Вятскою и Великопермскою епархиею, Преосвященный архиепископ Иона преставился в жизнь вечную»[302].

Иону похоронили в Свято-Троицком кафедральном соборе, им возведенном. Архиепископ по-христиански готовился к переходу в иной мир – еще в 1696 году сделал себе гроб, завещав «аще Господь Бог благоволит моим костем персти предатися, и в том месте отпев надгробное пение положить»[303]. Исторические источники свидетельствовали: Владыку Иону торжественно похоронили только 3 декабря[304].

Сразу после смерти владыки Ионы его имя начинают заносить в синодики вятских храмов и обителей[305]*, причем в некоторых его поминали как схимника[306], что позволяет утверждать: Иона принял перед смертью схиму.

Протоиерей Иоанн Осокин (который, в частности, много сделал для масштабного празднования в 1912 году 300-летия со дня кончины преп. Трифона Вятского) приводил следующее важное свидетельство: «В церкви Вятских Полян, составлявших вотчину Трифонова монастыря 25 мая 1691 г. <...> был приложен

* Имя архиепископа Ионы также можно встретить в ряде синодиков – Богоявленского собора г. Хлынова (Помянник Вятского Богоявленского собора 1696–1704 гг. // Областная универсальная научная библиотека им.А. И. Герцена. Рукопись 35. Л. 35 об.), причем, записи есть не только за начало XVIII в., но и за 1751, 1771 и 1774 гг. (Там же. Л. 27 об., Л. 64), а также в помянниках середины XVIII века Подчуршинской Рождественской церкви (Помянник Подчуршинской Рождественской церкви сер. XVIII в. // Там же. Рукопись 61. Л. 23), Сретенской церкви Котельничского уезда (Помянник Сретенской церкви Котельничского уезда // Там же. Рукопись 62. Л. 80 об.), в синодике Трифонова монастыря (Синодик Трифонова монастыря // Кировский областной краеведческий музей. Рукопись № 3789. Л. 18 об).

житным старцем Ионой Клестовым синодик литейный в поминовение»[307]. Этот синодик начинался с «преподобного отца Трифона Архимандрита», но позже в него вносились «новые имена, например, имя архиепископа Ионы»[308].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Чудотворные и особо чтимые иконы в Вятской епархии и крестные ходы, с ними совершаемые // Календарь и памятная книжка на 1898 г. Вятка, 1898. С. 16.

[2] Спицын А. Свод летописных известий о Вятском крае. Вятка, 1883. С. 38.

[3] Старина, памятники, предания и легенды Прикамского края. Очерк. Составлен В. Ф. Кудрявцевым. Вятка, 1897. С. 51–52.

[4] Верещагин А. С. Времянник еже нарицается Летописец Российских Князей, како начася в Российской земли княжение и грады утвердишася. Вкратце написано // ТВУАК, 1905. Вып. II. Отд. II. С. 59–60; Спицын А. Свод летописных известий о Вятском крае. С. 38

[5] Ужанков А. Н. Святые страстотерпцы Борис и Глеб: к истории канонизации и написания житий // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2000, № 2. С. 23.

[6] То же // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2001, № 1. С. 49.

[7] Ранчин А. М. О статье А.Н. Ужанкова «Святые страстотерпцы Борис и Глеб: к истории канонизации и написания житий» // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2002, №3. С. 110–114.

[8] Уо Д. К. История одной книги: (Вятка и «не-современность» в русской культуре петровского времени). СПб., 2003. С. 246.

[9] Успенский Б. А. Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси. М., 2000. С. 42.

[10] Там же. С. 11.

[11] Историческо-статистическое описание Новоторжского Борисоглебского монастыря, составленное иеромонахом Илиодором. Тверь, 1861. С. 5–7.

[12] Тарабукин Н. М. Смысл иконы. М., 1999. С. 118.

[13] Н. К., пр. О чудотворной иконе нерукотворенного образа Христа Спасителя, находящейся в Вятском Спасском соборе. Вятка, 1904. С. 1–2.

[14] Чугреева Н. Н. Спас Нерукотворный. Иконы XVII–XX вв. // Спас Нерукотворный в русской иконе / авт.-сост.: Л. М. Евсеева, А. М. Лидов, Н. Н. Чугреева. М., 2005. С. 136–213.

[15] Московский Новоспасский ставропигиальный монастырь в его прошлом (Репринтное воспроизведение издания 1909 г.). Историко-археологический очерк. Сост. И. Д. Дмитриев. М., 1997. С. 37.

[16] Выходы государей царей и великих князей Михаила Федоровича, Алексея Михайловича, Федора Алексеевича, всея Руси самодержцев (С 1632 по 1682 г.)/ [авт. предисл. П. Строев]. М., 1844. С. 150.

[17] Там же. С. 169.

[18] Н. К., прот. О чудотворной иконе Нерукотворенного образа Христа Спасителя, нахоящейся в Вятском Спасском соборе // Вятс. епарх. вед-сти. 1904, №18

(отдел неофиц.). С. 1037–1039; Московский Новоспасский ставропигиальный монастырь в его прошлом. С. 87–90.

[19] Маркелов А. В. Прошлое и будущее городского крестного хода в 4-е воскресенье Великого поста // Православие на Вятской земле. Материалы научно-практической конференции. Киров, 2003. С. 16–17.

[20] Соборное изложение преосвященного Ионы, архиепископа Вятского и Великопермского о празднестве пятой недели Великого поста // ТВУАК. 1905. Вып. II. Отд. 3. С. 32.

[21] Чернышев А., священник. Крестные ходы в Вятской епархии. С. 635.

[22] Соборное изложение преосвященного Ионы... . С. 33.

[23] Там же. С. 34.

[24] Маркелов А. В. Служение в Калязинском и Тихвинском монастырях – малоизвестные периоды жизни архиепископа Вятского и Великопермского Ионы (к 310-летию кончины святителя) // Материалы II историко-краеведческой конференции «Обретение святых». Вятка [Киров], 2010. С. 11–12.

[25] Там же. С. 11–12.

[26] Дополнения к актам историческим, собранные и изданные археографическою комиссиею. СПб., 1848. Т. 3. С. 448.

[27] Соборное изложение преосвященного Ионы, архиепископа Вятского и Великопермского о празднестве пятой недели Великого поста. С. 32–35.

[28] Там же. С. 34.

[29] Маркелов А. В. Прошлое и будущее городского крестного хода в 4-е воскресенье Великого поста // Православие на Вятской земле. Материалы научно-практической конференции. Киров, 2003. С. 15–18.

[30] Биографии тверских иерархов от начала существования архиерейской кафедры в г. Твери и доныне. Составлял Троицкого кафедрального собора протоиерей Косма Чередеев. Тверь, 1859. С. 232–239.

[31] Слово на моровое поветрие // Никон, Патриарх. Труды / Научное исследование, подготовка документов к изданию, составление и общая редакция В. В. Шмидта. М., 2004. С. 100–104.

[32] См., напр.: Образ Спасителя в Новоспасском монастыре // Символы, святыни и награды Российской державы [Электронный ресурс]. URL: http://www.oldru.com/symbol_1/44_2.htm (дата обращения: 19.12.2015).

[33] Чеснокова Н. П. Христианский Восток и Россия: Политическое и культурное взаимодействие в середине XVII века (По документам Российского государственного архива древних актов). М., 2011. С. 123.

[34] Преподобный Елеазар, основатель Свято-Троицкого Анзерского скита / Подготовка текста к изданию С.К. Севастьяновой. СПб., 2001. С. 43–44; 106.

[35] Соборное изложение преосвященного Ионы… С. 35.

[36] Сербина К. Н. Несколько новых документов из истории восстания С. Разина // Исторический архив. 1936, №1. С. 75–81.

[37] Там же. С. 75–76.

[38] Там же. С. 81.

[39] Эммаусский А. В. Исторический очерк Вятского края XVII–XVIII веков. Киров, 1956. С. 105–106; Эммаусский А. В. История Вятского края в XII–XIX вв. Киров, 1996. С. 80.

[40] Московский Новоспасский ставропигиальный монастырь в его прошлом. С. 38.

[41] Чиновник архиерйского служения октября 1674 года // Библиотека Вятского государственного гуманитарного университета. Шифр Ч-63. Л. 118 об.

[42] ОР БАН. Арх. Д №240. Л. 117 об.–123 об.; Арх. Д №233. Л. 578 об.–582 об.

[43] А. О чудотворной иконе, изображающей лик Спасителя на убрусе, находящейся в Вятском Спасском соборе // Вятс. епарх. вед-сти. 1880 (отд. духовно-литер.), №15. С. 361–376; №16, С. 393–409; №17. С. 415–430; №18. С. 446–458; №19. С. 463–479. №21. С. 511–525.

[44] А. О чудотворной иконе, изображающей лик Спасителя на убрусе, находящейся в Вятском Спасском соборе // Вятские епархиальные ведомости. 1880 (отд. духовно-литер.). № 16. С. 401.

[45] Реликвии в Византии и Древней Руси: письменные источники / ред.- сост. А. М. Лидов. М., 2006. С. 365.

[46] Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи археографическою экспедициею Императорской Академии наук. СПб., 1836. Т. 4. С. 247.

[47] Там же. С. 247.

[48] Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи… . С. 247.

[49] Описание Тихвинского Богородицкого большого первоклассного монастыря, с историческим сказанием о главной его святыне, чудотворно-явленной иконе Божией Матери, именуемой по месту явления Тихвинскою. Тихвин, 1913. С. 23.

[50] [Крушельницкая Е. В.] Предисловие // Книга об иконе Богоматери Одигитрии Тихвинской / Предисл., пер., комм. Е.В.Крушельникой. СПб., 2004. С. 19.

[51] Е. В. Крушельницкая взяла за основу рукопись из собрания Общества любителей древней книги, хранящейся в РНБ.

[52] Маркелов А. В. Всемірная радость… (Рукопись, 18 с.).

[53] Сборник, посвященный Тихвинской иконе Божией Матери (кон. XVII – XVIII вв.) // ОР РНБ. Погод. 919.

Аналогичные рукописи – ОР РНБ, ОСРК. Q.I.1397. Л. 224 об. – 235; ОСРК F.I.731 Л. 192–201.

[54] Погод. 919. Л. 240–243; Л.242–243.

[55] Шалина И. А., Колесникова Л. А. Икона Богоматери Стокгольмской – святыня и покровительница Тихвина // На рубеже культур: Тихвин в XVII столетии. Материалы научно-практической конференции. СПб., 2015. С. 159–172.

[56] Там же. С. 160.

[57] Там же. С. 160.

[58] [Повесть о иконе Пресвятыя Богородицы Честнаго Ея Одигитрии иже принесена бысть из немецкия земли на Тихфину]. Автор публикации текста и комментариев – Е. И. Серебрякова // На рубеже культур: Тихвин в XVII столетии. С. 173–178.

[59] Там же. С. 174.

[60] Шалина И. А., Колесникова Л. А. Указ. соч. С. 162.

[61] Повесть о иконе Пресвятыя Богородицы Честнаго Ея Одигитрии иже принесена бысть из немецкия земли на Тихфину. С. 174.

[62] Там же. С. 174.

[63] Шалина И. А., Колесникова Л. А. Указ. соч. С. 162.

[64] Повесть о иконе Пресвятыя Богородицы Честнаго Ея Одигитрии… . С. 174.

[65] Там же. С. 175.

[66] Там же. С. 177.

[67] Там же. С. 177.

[68] Там же. С. 177.

[69] Там же. С. 178.

[70] В-н А. [Верещагин А. С.] Послесловие к повестям (издателя) // ТВУАК. 1905. Вып. 4. Отд. 2. С. 101.

[71] ГАКО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 273. Л. 24 об.

[72] ГАКО. Ф. Р-1258. Оп. 1. Д. 1768. Л. 34.

[73] Там же. Л. 34.

[74] Вятские архиереи // Вятс. губерн. вед-сти. 1844. №46. С. 295.

[75] Игнашина Е. В., Колесникова Л. А., Комарова Ю. Б. Тихвинский образ Пресвятой Богородицы. Сказание в иконе. М., 2013. С. 70.

[76] Шалина И. А. Чудотворная икона Богоматери Тихвинской в истории Московского государства конца XV – первой половины XVI века // Материалы круглого стола «История и развитие церковно-государственных отношений на примере Тихвинского Успенского монастыря» (к 450-летию со дня основания обители). СПб, 2010. С. 23.

[77] Описание Троицкого Колязина мужского первоклассного монастыря Тверской епархии, составленное Алексеем Лебедевым. Ярославль, 1867. С. 24.

[78] Чернышев А., священник. Крестные ходы в Вятской епархии // Вятс. епарх. вед-сти. 1903. №14. Отд. дух.-лит. С. 633.

[79] Осокин И., протоиерей. Вятский Архиерейский Чиновник или Устав архиерейских служений на Вятке. Рукописный памятник XVII в. // Областная универсальная научная библиотека им. А. И. Герцена. Шифр Д227/П7.

Подробнее см. об этом: Маркелов А. В. «Вятский архиерейский чиновник» – рукописный источник местной духовной истории XVII–XVIII вв. // Девятые Петряевские чтения: материалы науч. конф. Киров, 2008. С. 98–104.

[80] Осокин И., протоиерей. Вятский Архиерейский Чиновник… . Л.25.

[81] Шабалин В. И. Роспись Преосвященного Ионы, архиепископа Вятского и Великопермского, келейным его церковным предметам и вещам // ТВУАК. 1912. Вып. I–II. Отд. 2. С. 211.

[82] Вениамин (Милов), епископ. Дневник инока [Электронная книга].

[83] Словарь историка / по ред. Н. Оффенштадата. М., 2011. С. 11.

[84] Верещагин А. Повесть о стране Вятской (Вятский летописец). Вятка, 1905. С. 61.

[85] Мордвинов И. П. Старый Тихвин и Нагорное Обонежье. Тихвин, 1925. С. 46.

[86] Эммаусский А. В. Развитие культуры Вятского края в XVII в. // Его же. История Вятского края в XII – середине XIX века. Киров, 1996. С. 83.

[87] Верещагин А. С. Повести о Великорецкой иконе св.Николая. Вятка, 1905. С. 9.

[88] Верещагин А. С. Вятский временник. Вятка, 1905. С. 93–94.

[89] Уо Д. К. История одной книги (Вятка и «не-современность» в русской культуре петровского времени). СПб., 2003. С. 227.

[90] История Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2010. С. 50.

[91] Тобольский архиерейский дом – центр литературной работы в Западной Сибири // Очерки русской литературы Сибири. Т. 1. Дореволюционный период. Новосибирск, 1982. С. 58–63.

[92] Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII века. Издание подготовили Е. К. Ромодановская и О. Д. Журавель. Новосибирск, 2001. С. 361.

[93] Уо Д. К. Указ. соч. С. 249.

[94] Уо Д. К. Местное самосознание и «изобретение» регионального прошлого // ТОДРЛ. 2006, Т. 57. С. 358.

[95] «Вятский Архиерейский Чиновник или Устав архиерейских служений на Вятке. Рукописный памятник XVII в.»

[96] Осокин И., протоиерей. Вятский Архиерейский Чиновник… . Лл. 1–2.

[97] Там же. Л. 37.

[98] Чиновник Патриарха Иоакима за 1675 год, писанный современником его Афанасием и хранящийся в библиотеке Новгородского Софийского собора. Б.м., б.г.

[99] Там же. С. 52–53.

[100] Маркелов А. В. Служение в Калязинском и Тихвинском монастырях – малоизвестные периоды жизни архиепископа Вятского и Великопермского Ионы (к 310-летию кончины святителя) // Материалы II историко-краеведческой конф. «Обретение святых». Вятка, 2010. С. 10–22.

[101] Голубцов А. П. Чиновник Новгородского Софийского собора. М., 1899. С. V.

[102] Строев П. Указ. соч. Ст. 63.

[103] Там же. Ст. 143.

[104] Там же. Ст. 143; Голубцов А. П. Чиновник Новгородского Софийского собора. С. V.

[105] Чиновник архиерейского служения октября 1674 года // Библиотека Вятского государственного гуманитарного университета. Шифр Ч-63. Л. 13 – 13 об.

[106] Там же. Л. 56 об., 58 об – 59 об.

[107] Там же. Л. 113 об.

[108] Там же. Л. 114.

[109] Там же. Л. 115 об.

[110] Тинский А. Г. Крепостная архитектура Хлынова XVII века // ЭЗВ. 1996. иров, 1996. Т. 5. Архитектура. С. 31.

[111] Чиновник архиерйского служения октября 1674 года. Л. 116.

[112] Там же. Л. 118 об.

[113] Там же. Л. 227 об. – 228.

[114] Там же. Л. 228 об.

[115] Там же. Л. 230.

[116] Там же. Л. 84–84 об.

[117] Маркелов А. В. Создание сборника проповедей «Статир» в контексте истории Вятской и Великопермской епархии 2-й половины XVII века // Церковь. Богословие. История: материалы II Всероссийской научно-богословской конференции (Екатеринбург, 12 февраля 2014 г.). Екатеринбург, 2014. С. 160–169; Маркелов А. В. Перспективы изучения сборника проповедей «Статир» и его роли в духовной жизни местного общества второй половины XVII – начала XVIII в. // Город на Вятке: история, культура, люди: к 640-летию Хлынова – Вятки – Кирова: материалы Всерос. науч. конф., Киров, 4-5 июня 2014 г. Киров, 2014. С. 91-96.

[118] Яхонтов И. Русский проповедник XVII столетия // Духовная беседа. 1858. № 40. С. 26–38; № 44. С. 141–149; Малышевский И. Русский приходской священник-проповедник XVII века // Труды Киевской духовной академии. 1861. № 4. С. 385–466; Буланина Т. В. Потап Прокофьев Игольнишников // ТОДРЛ. СПб., 1992. Т. 45. С. 104–106; Соболева Л. С. Рукописная литература Урала: наследование традиций и обретение самобытности. Дисс… доктора филолог. наук. Екатеринбург, 2006. С. 226–271; Сгибнева Н. Ф. Рукописный сборник проповедей конца XVII века «Статир»: история открытия, итоги и перспективы изучения // III региональная церковно-научная конференция «Обретение святых». Сборник научных работ. Киров, 2012. С. 59–63.

[119] Мангилев Петр, протоиерей, Соболева Л. С. Исторический контекст создания сборника проповедей «Статир» и личность автора // Церковь. Богословие. История: материалы II Всероссийской научно-богословской конференции (Екатеринбург, 12 февраля 2014 г.). Екатеринбург, 2014. С. 144.

[120] См., напр.: Соболева Л. С. Указ. соч. С. 227; Сгибнева Н. Ф. Указ. соч. 59.

[121] Шумилов Е. Ф. Трифон Вятский и Строгановы: история взаимоотношений // Религия и церковь в культурно-историческом развитии Русского Севера (К 450-летию Преподобного Трифона, Вятского Чудотворца). Материалы Международной научной конференции. Киров, 1996. Т. 1. С. 11–13; Соколова Н. Е., Головчанский Г. П. По следам Трифона Вятского // Там же. С. 13–15; Бердинских В. А. Строгановы и Трифон Вятский // Церковь в истории и культуре России. Сборник материалов Международной научной конференции, посвященной памяти преподобного Трифона Вятского (1546-1612). г. Киров (Вятка), 22–23 октября 2010 года. Киров, 2010. С. 44–46.

[122] Бердинских В. А. Указ. соч. С. 46.

[123] Андреев Р. А. Строгановы XIV–XX века. Энциклопедическое издание. М., 2000. С. 129.

[124] Мусихин А. Л. Взаимоотношения преподобного Трифона Вятского с семьей Строгановых (по записям в вятских синодиках) // III региональная церковно-научная конференция «Обретение святых». Киров (Вятка), 2012. С. 16–17.

[125] См., напр.: Алексеев А. И. Древнейший синодик Макариева Унженского Троицкого монастыря // Вестник церковной истории. 2007. № 4. С. 15; Безроднов В. С. Вкладная и кормовая книга коряжемского Никольского монастыря // Там же. 2011. №1-2. С. 3–4, 97–98; Историческо-статистическое описание Новоторжского Борисоглебского монастыря, составленное иеромонахом Илиодором. Тверь, 1861. С. 74.

[126] Котылева И. Н. Два саккоса – один текст: к вопросу о контексте культуры времени царя Алексея Михайловича // Арт (Сыктывкар). 2013, №3. С. 149–154.

[127] Купцов И. В. Род Строгановых. Челябинск, 2005. С. 62–63.

[128] См., напр.: Маркелов А. В. Местночтимые иконы и святые в церковно-общественной жизни российской провинции второй половины XVII – начала XX в. (на примере Вятской епархии). Дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. Екатеринбург, 2011. С. 86–91.

[129] Февр Л. Бои за историю. М., 1991. С. 19.

[130] Там же. С. 20.

[131] Маркелов А.В. Перспективы изучения сборника проповедей «Статир» и его роли в духовной жизни местного общества второй половины XVII - начала XVIII в. С. 91-96.

[132] Уо Д. К. История одной книги: (Вятка и «не-современность» в русской культуре петровского времени). СПб., 2003. С. 240–241.

[133] Балыбердин А., священник. К вопросу о происхождении «Повести о стране Вятской» // Библиотека как культурно-исторический объект: Традиции и тенденции развития, социальные функции. Материалы научной конференции, г. Киров, 18-19 декабря 2007 года. Киров, 2007. С. 162–167; Балыбердин А., священник. «Повесть о стране Вятской» в контексте отношений средневековой Вятки с Москвой и Казанью» // Девятые Петряевские чтения. Материалы научной конференции. Киров, 23-24 мая 2008 года. Киров, 2008. С.91-98.

[134] Спицын А. А. К истории Великорецкого образа святителя Николая чудотворца // Его же. Избранные труды по истории Вятки. Киров, 2011. С. 127.

[135] Сводный каталог книг кириллической печати в фондах библиотек и музея г. Кирова. Вып. 1: XVI–XVII вв. Киров, 2004. С. 23.

[136] Гадалова Г. С. Служба на обретение мощей святителя Арсения Тверского // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2010, №3. С. 36.

[137] Трифонова И. О. Культ прп. Трифона Вятского и деятельность первых вятских епископов (К 350-летию Вятской епархии). С. 47–48.

[138] Правосл. энциклопедия. М., 2006. Т. 11. С. 149–152.

[139] Покровский И. Русские епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы. Опыт церковно-исторического, статистического и географического исследования. Т.1 (XVI–XVII вв.). Казань, 1897. С. 301.

[140] Челобитная царю Алексею Михайловичу преосв. Вятского Александра о присоединении к его епархии Устьвымской десятины, 1658 г. декабря 25: Акты по делу о присоединении к Вятской епархии Усть-Вымской десятины: исторические материалы // ТВУАК 1908. Вып. 2. Вятка, 1909. С. 62.

[141] Там же. С. 62.

[142] Покровский И. Указ. соч. С. 301–302.

[143] Там же. С. 302.

[144] Там же. С. 304.

[145] Там же. С. 305. Пермская летопись с 1263–1881 гг. Четвертый период с 1676–1682 гг. С. 59–61.

[146] Покровский И. Указ. соч. С. 306. Красов А., священник. Зыряне и св. Стефан, Епископ Пермский. К 500-летнему юбилею со дня блаженной кончины св. Стефана, просветителя Северо-Восточной Руси. СПб., 1897. С. 210.

[147] Краснов Н. Е. Настоятели Пыскорских монастырей // Известия Пермского епархиального церковно-археологического общества. Пермь, 1915. Вып. 1. С. 16.

[148] Красов А., священник. Указ. соч. С. 186.

[149] Сказание о святом Стефане. Сыктывкар, 1992. С. 25; Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях и примечательных церквах в России. Составлено из достоверных источников Александром Ратшиным. М., 2000. С. 74.

[150] Ульяновский монастырь у зырян. Троицко-Стефановская новообщежительная обитель. Описание составил по поручению иноков Ульяновской обители Ф. А. Арсеньев. М., 1889. С. 18.

[151] Маркелов А. В. Местночтимые иконы и святые в церковно-общественной жизни российской провинции второй половины XVII – начала XX в. (на примере Вятской епархии). Дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. Екатеринбург, 2011. С. 72.

[152] Трифонова И. О. Культ прп. Трифона Вятского и деятельность первых вятских епископов. С. 49–50.

[153] Осокин И., прот. Исторический очерк почитания преподобного Трифона, Вятского чудотворца. С. 15–16.

[154] Липаков Е. В. Архипастыри Казанские. Казань, 2007. С. 89.

[155] Историческо-статистическое описание Новоторжского Борисоглебского монастыря, составленное иеромонахом Илиодором. Тверь, 1861. С. 17–18; Колосов И., священник. Новоторжский Борисоглебский монастырь. СПб., 1890. С. 31–32.

[156] Сборник смешанного содержания (XVIII в.) // Отдел рукописей. Ф.487 (Собрание Н. М. Михайловского). Ед. хр. Q.532 (Михайловск. Q.532). Л. 68.

[157] Осокин И., прот. Исторический очерк почитания преподобного Трифона, Вятского чудотворца // ТВУАК. 1912. Вып. I–II. Отд. 3. С. 10–11; Трифонова И. О. Культ прп. Трифона Вятского и деятельность первых вятских епископов (К 350-летию Вятской епархии) // Вестник Удмурт. ун-та. 2007, № 7. С. 45–46; Чурина И. О. Канонизация и почитание местных святых в истории церкви // Ленинградский юридический журнал. 2008, № 3. С. 162–163.

[158] Власов А. Н. Образы святых подвижников на Русском Севере. Региональный аспект изучения памятников письменности // Рябининские чтения '95: Материалы международной научной конференции «Рябининские чтения-1995»). Сборник научных докладов. Петрозаводск. 1997 [Электронный ресурс] URL: http://kizhi.karelia.ru/library/ryabinin-1995/135.html (дата обращения: 19.12.2015).

[159] П. И. О-н. Памяти Прокопия Вятс., Христа ради юродивого // Вятс. епарх. вед-сти. 1915. № 51 (отд. неофиц.). С. 1489; Жития Трифона Вятского и Прокопия юродивого // ОР БАН. Вятск. 139; Жития Трифона Вятского и Прокопия юродивого // ОР БАН. Вятск. 15; Жития Трифона и Прокопия Вятских // ОР РНБ. Тит. 563.

[160] Макарий (Веретенников), архимандрит. Святая двоичность // Его же. Святая Русь: агиография, история, иерархия. М., 2005. С. 269–274; Флоренский П., священник. Столп и утверждение истины. М., 1914; Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1. С. 762; Панченко О. В. Поэтика уподоблений (к вопросу о «типологическом» методе в древнерусской агиографии, эпидейктике и гимнографии) // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 54. С. 491–493.

Этой темы касался и кандидат исторических наук, священник Сергий Гомаюнов в жизнеописании Прокопия Вятского (Гомаюнов С., протоиерей. Жизнеописание блаженного Прокопия Вятского // Блаженный Прокопий Вятский. Вятка, 2009. С. 47–49).

[161] Осокин И., прот. Исторический очерк почитания преподобного Трифона, Вятского чудотворца // ТВУАК. 1912. Вып. I–II. Отд. 3. С. 13.

[162] Мельник А. Г. История почитания ростовских святых в XII – XVII веках: Автореферат дисс… канд. ист. наук. Ярославль, 2004. С. 10.

[163] Жития Трифона Вятского и Прокопия юродивого // ОР БАН. Вятск. 139. Л. 50.

[164] Зубарев Л., протоиерей. Св. преп. Трифон Вятский чудотворец. Вятка, 1912. С. 139–140; Осокин И., прот. Исторический очерк почитания преподобного Трифона, Вятского чудотворца. С. 22–26; Трифонова И. О. Культ прп. Трифона Вятского и деятельность епископов (К 350-летию Вятской епархии) С. 50 (См. также: Чурина И. О. Культ православного просветителя финно-угорских племен преподобного Трифона Вятского как историко-культурный феномен. Дисс… канд. ист. наук. СПб., 2008. С. 174).

[165] Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви. С. 296–297.

[166] Живов В. М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов. С. 40.

[167] Романова А. А. Почитание усопших и установление празднования святым (на материале источников XVII в.) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2011. № 3. С. 99.

[168] Древние акты, относящиеся к истории Вятского края // Приложение к т. 2 сборника «Столетие Вятской губернии». Вятка, 1881. С. 34.

[169] Историческия сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии… . С. 485; Завойская Н. Е. Александр, епископ Вятский: материалы к биографии. Вятка, 2008. С. 25.

[170] Рыжова Е. Виршевые редакции севернорусских житий // Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика. СПб., 2005. С. 226.

[171] Там же. С. 229; Власов А. Н. Устюжская литература XVI–XVII веков: Историко-литературный аспект. Сыктывкар, 1995. С. 40.

[172] Завойская Н. Е. К биографии епископа Александра Вятского. С. 176.

[172] Историческия сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии… . С. 486.

[174] «Святитель Александр, епископ Вятский и Великопермский, на месте сем опочиет духовным своим чистым телом». Надгробная надпись, содержащая краткую биографию еп.Александра // ОР РНБ. Ф. 1000 (Собрание отдельных поступлений). Оп. 3. Ед. хр. №1128. Л. 1.

[175] Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви. С. 290.

[176] Там же. С. 195.

[177] Лавров А. С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. С. 156. Левин И. От тела к культу. С. 165; Вышегородцев В. И. Царь Алексей Михайлович и Патриарх Никон // Великие государственные деятели России: Учебное пособие для вузов, а также колледжей, лицеев, гимназий и школ / Под ред. А. Ф. Киселева. М., 1996. С. 243.

[178] Цит. по: Протопопов Д. И. О нетлении святых мощей. Тверь, 1991. С. 22

[179] Маркелов А. В. Местночтимые иконы и святые в церковно-общественной жизни российской провинции второй половины XVII – начала XX в. (на примере Вятской епархии). Дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. Екатеринбург, 2011. С. 76.

[180] ОР БАН. Вятск. 139. Л. 75 об.; ОР РНБ. Тит. 563. Л. 263 об.

[181] Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. М., 2005. С. 289–290.

[182] Живопись г. Хлынова 17 века. (Каталог выставки). Киров, 1978. С. 7.

[183] ТВУАК. 1912. Вып. I–II. отд. 2. С. 206. Зубарев Л., протоиерей. Указ. соч. С. 139.

[184] Менчикова Н. Иконы с изображением Трифона Вятского города Хлынова конца XVII –первой половины XVIII веков. К вопросу об эволюции иконографии «Богоматерь Боголюбская» // Кировский художественный музей им. В. М. и А. М. Васнецовых. Материалы и исследования (1994–1997). Киров, 2000. С. 140; Чурина И. О. Культ православного просветителя финно-угорских племен преподобного Трифона Вятского как историко-культурный феномен. С. 132.

[185] Преподобный Трифон и блаженный Прокопий Вятские Чудотворцы. Икона. конец XVII – начало XVIII века. [Цветная вкладка] // Блаженный Прокопий Вятский: Акафист, житие, жизнеописание. Вятка [Киров], 2009.

[186] Лавров А. С. Указ. соч. С. 231. Эта же мысль, например, последовательно развивается в следующей работе, посвященной местночтимым святым: Сухова О. А. Благоверные святые Петр и Феврония Муромские. Житие в иконе. М., 2009.

[187] Осокин И., протоиерей. Указ. соч. С. 21.

[188] Там же. С. 22.

[189] ГАКО. Ф. 237. Оп. 70. Д. 1079. Л. 1–1 об.; ГАКО. Ф. 237. Оп. 70. Д. 1086. Л. 2 об.

[190] Маркелов А. В. Вятская епархия в 1657 – 1796 годы // Очерки истории Вятской епархии (1657 – 2007): 350 лет Вятской епархии. Вятка, 2007. С. 84 .

[191] Зорина С. А. Житие Прокопия Вятского как исторический источник // История и культура Волго-Вятского края: (Тезисы докладов и сообщений к межрегиональной научной конференции). Киров, 1994. С. 116–117; Иванов С. А. Житие Прокопия Вятского. Edito principes // Florilegium: К 60-летию Б. Н. Флори:

Сб. ст. М., 2000. С. 70–86; Маркелов А. В. К вопросу о распространении почитания блаженного Прокопия Вятского в XVII – начале XX вв. // Библиотечное краеведение в развитии провинциальной культуры России: Материалы Всерос. науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рождения Г. Ф. Чудовой. Киров, 17–19 ноября 2004 г. Киров, 2004. С. 178–181; Маркелов А. В. Почитание блаженного Прокопия Вятского в XVIII – начале XX вв. // Очерки истории Вятской епархии (1657–2007): 350 лет Вятской епархии. Вятка, 2007. С. 614–617.

[192] Эммаусский А. В. Развитие культуры Вятского края в XVII в. // Эммаусский А. В. История Вятского края в XII – середине XIX века. Киров, 1996. С. 82–83.

[193] Иванов С. А. Житие Прокопия Вятского. С. 71.

[194] Гунн Г. П. Житие вологодского святого Леонида Устьнедумского. К вопросу о фактографии древнеруских житий // Ферапонтовский сборник. VI. М., 2002. С. 100–113.

[195] Каган-Тарковская М. Д. Развитие житийно-биографического жанра в XVII веке (Жития Адриана Ферапонта Монзенских, Трифона Вятского Симона Воломского, Серапиона Кожеозерского, Арсения Новогородского, Никандра Псковского // ТОДРЛ. 1996. Т. 49. С. 124.

[196] Жития Трифона Вятского и Прокопия юродивого // ОР БАН. Вятск. 139. Л. 69.

[197] Там же. Л. 69.

[198] Житие преподобного Трифона и Блаженного Прокопия Вятских Чудотворцев (Составил иеромонах Стефан). Б. м., б. г. (Воспроизведено с издания 1893 г.). С. 36.

[199] Писцовая книга 1629 года Хлыновского уезда. Письма и меры А. Толочанова да подъячего А. Иевлева // ТВУАК. 1914. Вып. I–II. С. 135.

[200] Вятская губерния. Список населенных мест по сведениям 1859–1873 гг. Издан Центральным статистическим комитетом Министерства внутренних дел. СПб, 1876. С. 28.

[201] Там же. С. 30.

[202] Там же. С. 31.

[203] Жития Трифона Вятского и Прокопия юродивого // ОР БАН. Вятск. 139. Лл.76–81. Жития Трифона Вятского и Прокопия юродивого // Там же. Вятск. 15. Лл. 69–73. Жития Трифона и Прокопия Вятских // ОР РНБ. Тит. 563. Лл. 138–144 об.

[204] Каган-Тарковская М. Д. Развитие житийно-биографического жанра в XVII веке. С. 125.

[205] Жития Трифона Вятского и Прокопия юродивого // Отдел рукописей БАН. Вятск. 139; Жития Трифона Вятского и Прокопия юродивого // Там же. Вятск. 15; Жития Трифона и Прокопия Вятских // Отдел рукописей РНБ. Тит. 563.

[206] Житие и подвизи святаго праведнаго Прокопия Христа ради юродивого, Вятскаго чюдотворца // Florilegium: К 60-летию Б. Н. Флори: Сб. ст. М., 2000. С. 80.

[207] Книга вяцких пригородков Слобоцкого и Шестакова посадов и уездов писма и меры Ивана Борисовича Доможирова и Ивана Кокушкина 137 (1629) году // ТВУАК. 1916. Вып. III–IV. Отд. 2. С. 82.

[208] Там же. С. 84.

[209] Там же. С. 90.

[210] Верещагин А. Первый епископ Вятский Александр (1658–1674 гг.) // ТВУАК. 1908. Вып. II–III. Отд. 3. С. 30.

[211] Севастьянова С. К. Материалы к «Летописи жизни и деятельности патриарха Никона». СПб., 2003. С. 237.

[212] Полознев Д. Ф. «Обличение на патриарха Никона» вятского епископа Александра 1662 г. // Сообщения Ростовского музея Выпуск IX. Ярославль, 1998. С. 170–200.

[213] Севастьянова С. К. Указ. соч. С. 237.

[214] Шабалин В. И. Иоанн Пустынник, почитавшийся (в Слободском уезде) за брата преп.Трифона, по архивным документам Духовной Консистории // ТВУАК. 1907. Вып. I. Отд. 3. С. 25–54.

[215] Там же. С. 36–37.

[216] РГИА. Ф. 796. Оп. 32. Д. 93. Л. 4 об.

[217] Там же. Л.5.

[218] Шабалин В. И. Указ. соч. С. 37.

[219] Там же. С. 37–38.

[220] Там же. С. 30.

[221] Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи с библиографическим указателем (Составил В. В. Зверинский). III. Монастыри, закрытые до царствования императрицы Екатерины II. СПб., 1897. С. 19.

[222] Шабалин В.И. Монастыри Вятской губернии (рукопись) // ГАКО. Ф. 1404. Оп. 1. Д. 6. Л. 25.

[223] Иосиф, архимандрит. О крестных ходах Вятских // Вятс. епарх. вед-сти. 1870. № 7 (отд. духовно-литер.). С. 129.

[224] Мальцев М. В. Почитание св. Михаила Архангела в русской православной традиции (опыт историко-этнографического исследования). Автореферат дисс… канд. ист. наук. М., 1994.

Особой роли в христианстве св.Николая чудотворца и св. Архистратига Михаила посвящена следующая работа: Шмидт И. Св. Николай архиепископ Мирликийский и архангел Михаил: опыт интеграции – от врат церкви Санта Сабина в Риме до Софийского собора в Вологде // Почитание святителя Николая Чудотворца и его отражение в фольклоре, письменности и искусстве. С. 238–239.

[225] И. С. Описание Спасского монастыря, находящегося в уездном городе Орлове. М, 1849. С. 9.

[226] Там же. С. 9-10.

[227] Там же. С.11.

[228] ГАКО. Ф. 420. Оп. 1. Д. 4.

[229] Описание Спасского монастыря… . С. 8. ГАКО. Ф. 420. Оп. 1. Д. 4. Л. 3.

[230] Описание Спасского монастыря… . С. 9. ГАКО. Ф. 420. Оп. 1. Д. 4. Л. 4.

[231] ГАКО. Ф. 237. Оп. 70. Д. 1086. Л. 4, 5.

[232] Там же. С. 12.

[233] Бруцкая Л. А. Указ. соч. С.60.

[234] Маркелов А. В. Местночтимые иконы Перми Великой в общественной жизни Вятской епархии второй половины – конца XVII в. // Церковь в истории и культуре России. Сборник материалов Международной научной конференции, посвященной памяти преподобного Трифона Вятского (1546–1612). г. Киров (Вятка), 22–23 октября 2010 г. Киров, 2010. С. 73–75.

[235] ОР РНБ. Ф. 550 (Основное собрание рукописной книги). Q.I.1384. Л. 138.

[236] Там же. Л. 138–138 об.

[237] Там же. Л. 138 об.

[238] Там же. Лл. 140 об.–141.

[239] Там же. Л.144.

[240] Там же. Л.144 об.

[241] Там же. Л.145.

[242] Там же. Л.145.

[243] Там же. Л. 146–147.

[244] Там же. Л. 147 об.

[245] Романова А. А. Сказание о иконе Богоматери Тихвинской в Чердынском уезде. С. 598.

[246] Об основании Верхъязвинской пустыни (сообщил В. И. Шабалин) // ТВУАК. 1917. Вып. I–II. Отд. 2. С. 151–152; Шестаков Иак., священник. Древние монастыри Прикамского края. СПб., 1912. С. 16; Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи с библиографическим указателем (Составил и издал В. В. Зверинский). II. Монастыри по штатам 1764, 1786 и 1795 годов. СПб., 1892. С. 93; Пермская летопись с 1263–1881 гг. Пятый период с 1682–1725 гг. Часть первая. 1682–1694 гг. 1885. С. 222–223.

[247] Уо Д. К. История одной книги. С. 83–84. На с. 296–298 полностью опубликовано «Сказание о чудотворной иконе Успения Богородицы в Обвинском Верх-язвенском Успенском монастыре». В других случаях речь идет о Родионе Новикове из деревни Пыжьянки (Об основании Верхъязвенской пустыни. С. 152; Пермская летопись с 1263–1881 гг. Пятый период с 1682–1725 гг. Часть первая. 1682–1694 гг. Составил В.Шишонко. Пермь, 1885. С. 155). В. Шишонко уточнял, что деревня находилась в Соликамском уезде.

Как отмечала А. А. Романова, сказание известно только в списке, изученном Д. К. Уо (См.: Романова А.А. Сказание о иконе Успения Богоматери в Обвинском Верх-язвенском Успенском монастыре Соликамского уезда // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып.3 (XVII в.). Часть 4. Т–Я. Дополнения. С. 626–627).

[248] «Сказание о чудотворной иконе Успения Богородицы в Обвинском Верхязвенском Успенском монастыре» // Уо Д. К. История одной книги (Вятка и «несовременность» в русской культуре петровского времени). С. 296.

[249] Там же. С. 296.

[250] Там же. С. 296.

[251] Там же. С. 296.

[252] Там же. С. 296–297.

[253] РГИА. Ф. 796. Оп. 70. Д. 366 (1790). Лл. 5–6.

[254] Шестаков Иак., священник. Указ. соч. С. 17; Пермская летопись с 1263–1881 гг. Второй период с 1613–1645 гг. С. 502.

[255] Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях… . С. 145.

[256] Пермская летопись с 1263–1881 гг. Пятый период с 1682–1725 гг. Часть первая. 1682–1694 гг. С. 232–233; История Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2010. С. 118–119; Лопухин В. Ныробский мученик, боярин Михаил Никитич Романов // Серафим (Кузнецов), игумен. Православный царь-мученик. М., 1997. С. 401; Казаринова Н. В. Почитание икон как феномен культуры (на примере памятников Пермского региона) // Христианское миссионерство как феномен культуры (600-летию памяти святителя Стефана Великопермского). Материалы Международной научно-практической конференции 1996 года. Том II. Пермь, 1997. С. 143.

Историю обретения иконы см.: Пермская летопись с 1263 – 1881 гг. Второй период с 1613–1645 гг. С. 24.

[257] Там же. С. 28.

[258] Низов В. В. Новый памятник вятской письменности XVII века // История и культура Волго-Вятского края: (Тезисы докладов и сообщений к межрегиональной научной конференции). Киров, 1994. С. 316–317; Буланин Д. М. Иеремия // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып.3 (XVII в.). Часть 4. Т–Я. Дополнения. СПб., 2004. С. 420–425.

[259] Уо Д. К. История одной книги. С. 233.

[260] Буланин Д. М. Иеремия. С.421.

[261] Маркелов А. В. Феодоровский образ Богородицы в судьбе Вятской земли // Ученые записки Межнационального гуманитарно-технического института Поволжья. Том девятый (2005 г.). Материалы научно-практической конференции «Православие в истории и в современном мире: проблемы и перспективы». – Чебоксары, 2005. С. 112–114.

[262] Спицын А. Каталог древностей Вятского края // Памятная книжка Вятской губернии на 1882 год. С.76–77.

[263] Кувшинский Н., протоиерей. Несколько сведений из вятской хроники прошлых времен. Вятка, 1913. С. 10.

[264] Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. М., 1992. Т. 2. С. 64–65.

[265] Спицын А. Каталог древностей Вятского края. С. 77.

[266] Тему личных святынь см., напр.: Алиев И. А. Об иконе «Молчание» // Православный собеседник. 2007, Вып. 1. Материалы VI ежегодной научно-практической конференции «Богословские и светские науки: традиционные и новые взаимосвязи». С. 129–132.

[267] Чудотворные и особо чтимые иконы в Вятской епархии и крестные ходы, с ними совершаемые // Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1898 г. Вятка, 1898. С. 16; Чудотворные и особо почитаемые иконы в Вятской губернии // Календарь Вятской губернии на 1880 г. Вятка, 1880. С. 30.

[268] Описание памятников русской архитектуры по губерниям. II. Вятская губерния // ИИАК. СПб., 1912. Вып. 44. С. 89.

[269] Романова А. А. Почитание святых и чудотворных икон в России в конце XVI – начале XVIII в.: религиозная практика и государственная политика. Дисс... на соискание ученой степени доктора ист. наук. СПб., 2016. С. 438.

[270] Дмитриев Л. А. Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. (Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний). Л., 1973. С. 252, 256; ОР РНБ. Погод. 779. Лл. 103–103 об.

[271] Там же. Л. 123 об.

[272] Там же. Лл. 124–124 об.

[273] Бруцкая Л. А. Указ. соч. С. 63. См. также: Пермская летопись с 1263–1881 гг. Пятый период с 1682–1725 гг. Часть первая. 1682–1694 гг. С. 423, 425.

[274] Там же. С. 423, 425.

[275] Власов А. Н. Сказания и повести о местночтимых святых и чудотворных иконах Вычегодско-Серверодвинского края XVI – XVII веков: Тексты и исследования. СПб., 2011. С. 459.

[276] Там же. С. 401–402.

[277] Там же. С. 400.

[278] Там же. С. 459.

[279] Макарий (Миролюбов), архимандрит. Верхотурский Николаевский монастырь и его святыня. Н. Новгород, 2012. С. 186.

[280] Житие Симеона Верхотурского. Распространенная редакция // Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII века. Издание подготовили Е. К. Ромодановская и О. Д. Журавель. Новосибирск, 2001. С. 259.

[281] Мангилев П. И. К истории текста Жития Симеона Верхотурского // Проблемы истории России. Екатеринбург, 2001. Вып. 4. С. 293–301.

[282] Житие Симеона Верхотурского. Распространенная редакция. С. 262–263.

[283] Там же. С. 263.

[284] Там же. С. 263–264.

[285] Там же. С. 265–266.

[286] История Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2010. С. 125–126.

[287] Дела святейшего Никона Патриарха, паче же рещи чудеса врачебная, яже соелающе жив сый, бе во изгнании в Ферапонтове и в Кириллове монастыре // Никон, Патриарх. Труды / Научное исследование., подготовка документов к изданию, составление и общая редакция В. В. Шмидта. М., 2004. С. 875.

[288] Там же. С. 875.

[289] Там же. С. 875–879.

[290] Там же. С. 877.

[291] Киселев А. А. Чудотворные иконы Божией Матери в русской истории. М., 1992. С. 23.

[292] Лавров А. С. Указ. соч. С .231.

[293] ГАКО. Ф. 574. Оп.1-оц. Д. 516. Л. 86 об.

[294] ГАКО. Ф. 300. Оп. 1. Д. 92. Л. 54.

[295] См., напр.: О Вятских епископах // ГАКО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 290 оц. Л. 25; Записка о некоторых гражданских и церковных событиях в г. Вятке и в особенности относящихся до Кафедрального собора, сделанные протоиереем оного Лукою Юферевым // Областная универсальная научная библиотека им. А. И. Герцена. Рукопись 99. Л. 31. Вятский временник. Памятник вятской письменности конца XVII века. С. 66.

[296] Каган М. Д. Иона // Словарь книжников и книжности древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Часть 2. И-О. СПб., 1993. С. 87.

[297] ГАКО. Ф. 300. Оп.1. Д. 92. Л. 54.

[298] Записка о некоторых гражданских и церковных событиях в г. Вятке и в особенности относящихся до Кафедрального собора, сделанные протоиереем оного Лукою Юферевым // Областная универсальная научная библиотека им. А. И. Герцена. Рукопись 99. Л. 102 об.

[299] Никитников Г., протоиерей. Иерархия Вятской епархии. Вятка, 1863. С. 16; Платон (Любарский), епископ. Указ. соч. С. 3.

[300] Селешников С. И. История календаря и хронология. М. 1970. С. 156–157.

[301] Панченко А. М. Указ. соч. С. 414.

[302] ГАКО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 107-оц. Л.34.

[303] Шабалин В. И. Роспись Преосвященного Ионы, архиепископа Вятского и Великопермского, келейным его церковным предметам и вещам // ТВУАК. 1912. Вып. I–II. Отд. 2. С. 211.

[304] Верещагин А. С. Времянник еже нарицается Летописец Российских Князей… . С. 66.

[305] Спицын А. Материалы для истории церквей Вятской епархии XVIII века. Вятская Покровская церковь. Вятка, 1888. С. 31; Осокин И., протоиерей. Исторический очерк почитания преподобного Трифона, Вятского чудотворца. С. 31.

[306] Синодик вятский в списке первой половины XVIII в. // БАН. Отдел рукописей. Ф. 74 (Вятское собрание). Ед. хр. № 152. Л. 42.

[307] Осокин И., прот. Исторический очерк почитания преподобного Трифона, Вятского чудотворца // ТВУАК. 1912. Вып.1-2. Отд. 3. С. 31.

[308] Там же. С. 31.

ГЛАВА IV.
ВЯТСКАЯ ЕПАРХИЯ СИНОДАЛЬНОГО ПЕРИОДА (1700–1799 годы)

4.1. Основы синодальной политики. Как всё начиналось?

В первой четверти XVIII века, когда было упразднено патриаршество, и создан Синод, начали формироваться, во-первых, принципиально новые отношения между Церковью и государством, а, во-вторых, отношения светской власти и Церкви к православным святым и святыням.

Император Петр Первый

Новая синодальная власть стала церковным правительством, созданным по воле императора[1]*. Начиная с правления Петра I, например, митрополитами было окончательно утрачено «право печалования, что являлось важным фактором в отношениях между Церковью и царем в старомосковский период»[2].

* Осмысливая его создание, митрополит Московский Филарет (Дроздов) писал о Синоде как «духовной коллегии, которую у протестанта перенял Петр, но которую провидение Божие и церковный дух обратили в Святейший Синод» (Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам: СПб., М., 1886. Т. 4. С. 145).

Б. Н. Миронов указывал «на первый взгляд две маленькие детали, в которых отразились и изменение положения церкви, и светский характер императорской власти». В 1730 году Анна Иоанновна во время коронации в соборе вошла в алтарь (в православии это делать женщинам воспрещается) и причастилась по священническому чину (с 1676 года так причащались государи-мужчины). С 1742 года, начиная с императрицы Елизаветы Петровны, возложение на себя короны и порфиры стало производиться самим (или в данном случае – самой) главой государства, а не высшим церковным иерархом, как было до этого[3].

С созданием Синода была развернута активная законотворческая деятельность, посвященная жизни Церкви. По подсчетам исследователей, только в петровское время было издано около 300 нормативных актов[4].

«В результате церковных реформ Петра I Российской православной церкви были даны четкие и ясные законы. Было регламентировано, как и по каким вопросам церковь соотносится с государственной властью», – писал Ю. Е. Кондаков[5].

В этой законодательной четкости был несомненный плюс, хотя в то же время значительно увеличилось количество официальной церковной документации[6]. После окончания периода 1730–1750-х гг., который характеризовался крайне негативным отношением к местным иконам и святым, произошло определенное смягчение позиции церковно-государственной власти в этих вопросах (известно, что некоторые законодательные акты, ограничивающие почитание икон и святых, отменялись совсем).

Вместе с тем отношение церковной и государственной власти по ряду позиций было сформулировано еще до начала синодального периода (например, в отношении мощей еще в 1660-х годах были приняты достаточно жесткие определения).

В 1716 году, до издания Духовного регламента, была составлена новая форма клятвенного обещания, произносившегося архиереями вместе с исповеданием веры перед хиротонией. Это обещание включало и такие клятвы, как «6) мертвых тел, формально не освидетельствованных, не выдавать за святые мощи; <...> 8) не допускать вымышленных чудес от икон и источников <...>»[7].

В круг обязанностей Синода по Духовному регламенту входило рассмотрение и запрещение всяких суеверий, то есть «непо-

требных церемоний», мощей святых, «где какие явятся быть сомнительные». Регламент предлагал «смотреть истории святых, не суть ли некия от них ложно вымышленные, сказующие чего не было», «проискивать явления иконы <...> и самую икону за самое обретение свидетельствовали быти чудотворную»[8]. Пересмотр «истории святых» должен был вестись на основе внутренней критики текста, в известной мере с позиций рационализма*.

А. М. Панченко образно характеризовал ситуацию, указывая, что «Петр «приостанавливает» русскую святость»[9]. Начался период не-канонизаций[10], в который попала и молодая Вятская епархия.

Преподобные Вассиан и Иона Пертоминские

Традиционно и во многом справедливо мнение, что при Петре I «не состоялось ни одной канонизации святого»[11]. Только в 1724 году из Владимира в Санкт-Петербург были перенесены мощи св. благоверного князя Александра Невского[12]. Вместе с тем известно, что еще в 1696 году во время путешествия по Белому морю из Архангельска в Соловецкий монастырь Петр застигнут был бурей, от которой спасся в Унской губе, у пристани Пертоминского монастыря. Приписывая свое спасение небесному предстательству преподобных Вассиана и Ионы Пертоминских, Петр не только сделал большой деревянный крест[13], но, по мнению Е. Е. Голубинского, решил установить им празднование и повелел освидетельствовать мощи[14].

Конечно, эти события произошли до того, как Петр стал императором. Но они еще раз показывают: в этом своем решении

* О том, что данное движение даже в высших кругах российской иерархии было неоднородным, свидетельствует и труд митр. Стефана (Яворского), посвященный иконам (см.: Стефан (Яворский), митрополит. Сказание об антихристе. Догмат о святых иконах. СПб., 1999. С. 117–274).

царь был близок никак ни к будущим синодальным решениям, а к достаточно свободным старорусским правилам.

Но к началу 1720-х годов император Петр стал выстраивать с Церковью принципиально новые отношения. Первым указом «реформы благочестия» (термин, предложенный А. С. Лавровым в его монографии) стал изданный 19 января 1722 г. указ о привесах[15]. Это указ, как пишет А. С. Лавров, «был продиктован незнанием русской церковной жизни, был непредсказуем по своим последствиям и, судя по всему, вышел из-под пера самого преобразователя»[16].

21 февраля 1722 года издан указ, согласно которому полагалось отбирать чудотворные иконы из частных домов. Если «по достоверному сведению», они действительно окажутся чудотворными, то помещать их в соборные церкви и монастыри[17]. А. С. Лавров обращал внимание на важное обстоятельство: в реальности же икона чаще всего переносилась не из частного дома, а из приходской церкви. Делали ее освидетельствование, что привело к отмене или приостановлению целого ряда местных духовных традиций[18]*. Справедливости ради надо подчеркнуть, что в 1744 году этот указ был отменен[19].

Как верно отмечал В. М. Живов: «Народное почитание неканонизированных подвижников, поклонение их мощам и т. п. начинает рассматриваться государственной властью как суеверие <...>, и все народное благочестие в целом воспринимается как идущее вразрез с государственными интересами»[20].

Реакцию на «реформу благочестия» можно было бы описать следующим образом – от возмущения клира до недовольства самих широких слоев верующих, подчеркивал А. С. Лавров[21]**.

---

* Был запрещен ряд крестных ходов - из Толгского монастыря в Ярославль (с Толгской иконой Богородицы), из Рождественского девичьего монастыря в Ростов (с иконой Богородицы Тихвинской), в Костроме (с Феодоровской иконой), из Печерского и Святогорского монастыря в Псков и в Новгород (с иконой Знамения) (По синодальному определению, о нехождении в Москве и других городах из монастырей и приходских церквей с образами в дома прихожан // Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Том II. Первая часть (1722 г.). СПб., 1879. С. 394).

** В другой работе этот автор даже утверждал, что положения Духовного регламента «спровоцировали широкое наступление на несвидетельствованные мощи, вполне сравнимое по своим результатам с атеистической кампанией 1918 – 1920-х гг.» (Лавров А. С. Канонизация и почитание святых мощей в России в первой половине XVIII в. // Русская религиозность: Проблемы изучения. СПб., 2000. С. 158).

А. С. Лавров выделяет три этапа борьбы Синода «с несанкционированными культами»: «На первом этапе в центре оказались сравнительно новые культы, не получившие никакой официальной санкции»[22].

В середине 1730-х гг. «приходит черед реликвий святых, почитание которых в целом будто бы не ставится под сомнение, но часто носит суеверный характер»[23].

Во второй половине 1730-х гг., на третьем этапе, «впервые выдвигается требование синодального свидетельства»[24].

4.2. Несостоявшийся духовный центр Вятской епархии XVIII века

Приезд в Хлынов епископа Вятского Алексия связан с 1718 годом, когда рассматривалось дело о государственной измене*. Год 1718-й вошел в историю России тем, что Петр I, разгневанный делом царевича Алексея, высказал решительную и, по сути, окончательную мысль отменить патриаршество и создать для церковного управления специальную духовную коллегию[25]. Этой коллегией впоследствии и стал Синод.

Епископ Вятский Алексий (Титов)

Окончательное формирование синодальной системы И. К. Смолич связывал с созданием Духовного регламента: «основной смысл «Регламента» заключается не столько

* Петр I подозревал в государственной измене своего сына, царевича Алексея. Во время розысков раздражение царя «напоминало страшное время стрелецких казней», - пишет историк П. В. Знаменский (Знаменский П. В. Руководство к русской церковной истории. Минск, 2005. С. 361). Были обнаружены несколько писем царевича русским архиереям (в том числе архиеп. Алексию) – нейтральных и к тому же не доставленных адресатам (Буевский А. Алексий Титов, архиепископ Вятский. Вятка, 1901. С. 36). Сам царевич Алексей на допросах решительно заявил: «архиереев Ростовского и Крутицкого (Алексия) хоть обоих сожги, у меня с ними ничего не бывало» (Там же. С. 48). Архиепископа Алексия обвинили в сочувствии царевичу и перевели на Вятку епископом с «умалением титула и степени» (Покровский И. Русские епархии в XVIII веке: открытие их, состав и пределы // Православный собеседник. 1908, апрель. С. 507).

в отмене патриаршества, сколько в революционной перестройке отношений между государством и Церковью. С выходом «Духовного регламента» Русская Церковь становится составной частью государственного устройства, а Святейший Синод – государственным учреждением»[26].

ДУХОВНЫЙ
РЕГЛАМЕНТЪ.

Благодатію и милосердіемъ человѣколюбца Бога, тщаніемъ же и повелѣніемъ Богомъ даннаго и Богомъ умудреннаго Всепресвѣтлѣйшаго, Державнѣйшаго Государя

ПЕТРА ПЕРЬВАГО
ИМПЕРАТОРА
и
Самодержца Всероссійскаго,
и Прочая, и Прочия, и Прочая,

въ Святой православной Россійской Церькви, по соизволенію и приговору Всероссійскаго духовнаго чина и Правительствующаго Сената, въ Царствующемъ Санктпетербургѣ, въ лѣто отъ рождества Христова 1721 мѣсяца февруарія 14,

Заглавная страница «Духовного регламента»

Конечно, в регламенте были и неприменимые на практике положения, на что, например, обращал внимание И. Покровский. Так, документ предусматривал в случае затруднения в решении вопросов обращаться архиереям за советом к епископам из соседних епархий или к «иному кому искусному» (или. – **А. М.**) писать в «Духовный коллегиум»[27]. Но это было почти нереально применить при больших размерах епархий (в том числе Вятской) и расстояниях между епархиальными городами[28]. Вместе с тем в синодальном законодательстве был ряд положительных моментов – в частности, разрабатывалась четкая законодательная база, предусматривающая взаимные отношения светской и церковной власти на всех уровнях (и эта база постоянно совершенствовалась). Другой вопрос – в эффективности этого законодательства

при регламентировании таких деликатных вопросов как почитание икон и святых.

К моменту приезда еп. Алексия в Хлынов, в Вятской епархии существовало 283 храма, более 30 монастырей[29]. К концу его правления число храмов увеличилось до 319[30]*. В 1742 году в Вятской епархии было 13 мужских и 5 женских монастырей и 293 церкви[31]. В 1753 году в Вятской епархии значилось 313 церквей, в том числе соборных – 13, ружных – 4 и приходских – 286[32], а в 1764 году около 300 церквей[33].

«Реформа благочестия» осуществлялась постепенно. Первым и наиболее заметным ее проявлением стало ущемление прав монастырей при Петре I[34]. Данная ситуация интересна для нас потому, что на Вятке предпринимали попытки вести независимую от Синода политику. Это подтверждает случай с Хлыновским Богословским монастырем, который нами определяется как несостоявшийся духовный центр Вятской епархии XVIII века[35].

21 марта 1718 года было получено разрешение об учреждении Иоанно-Богословского монастыря[36]. Архиепископа Дионисия в это время уже не было на Вятке – в начале февраля 1718 года он по обещанию удалился в московский Данилов монастырь[37]. В этом монастыре Дионисий принял схиму с именем Димитрия и здесь умер в 1721 г.[38] Обустройством Хлыновской Богословской обители пришлось заниматься епископу (с 1727 года – архиепископу) Вятскому и Великопермскому Алексию (Титову).

Святитель Арсений Тверской

В его жизни есть два довятских эпизода, которые отсутствуют в обстоятельной работе А. Буевского[39], но имеют самое непосредственное отношение к нашей теме.

Первый относится к 1713 году («в начале поста св. апостол Петра и Павла, месяца июня в первых числах»)[40], когда Алексий был епископом Тверским. Тогда было решено перенести мощи

* Покровский приводил другие цифры: в 1731 году в Вятской епархии было 283 церкви, тогда как по росписи 1700 года значилось только 181 церковь (Там же. С. 44).

святителя Арсения Тверского* из перестраиваемой соборной церкви Желтикова монастыря в церковь надвратную[41]. Епископ всем горожанам «заповедовахом за три дня поститися <...> не ести рыб и не пити вина»[42]. После всенощного бдения в запертой келье Алексию явился старец, «якоже пишется образ святого Арсения чудотворца на святых иконах»[43]. Это событие так поразило Алексия, что он не только объявил об этом братии, но составил особую грамоту[44].

Второй эпизод связан с переводом Алексия на Вятку. Одной из причин перевода стало то, что архимандрит Иосифо-Волоколамского монастыря Герман оговорил Алексия: мол, тот участвовал в 1719 году в освидетельствовании мощей, которые были ошибочно признаны за мощи преп. Иосифа[45].

Именно на вятский период жизни епископа Алексия пришлись петровские преобразования, в том числе монастырская реформа. Указом Петра I в феврале 1724 года было повелено «малобратвенные монастыри и пустыни с прочими (без промедления – **А. М.**), а пустыни весьма упразднить»[46]. Епископ Алексий не торопился исполнять это предписание, за что в июне 1725 г. получил жесткое указание прислать все необходимые сведения по вятским монастырям, да ещё заплатить за задержку штраф в размере 100 рублей[47]. В результате епископ Алексий написал Синоду, что для Вятской епархии «достаточно архимандритов три и игуменов восемь»[48], сокращая число вятских монастырей почти в три раза.

Но даже в этой непростой ситуации вятский епископ постарался найти наиболее оптимальное решение. В Богословский монастырь, находившийся в Хлынове[49], Алексий перевел иноков упраздняемых обителей[50] – Раифской пустыни и Михаило-Архангельского Куринского монастыря[51]. Решение перевести монахов из Раифской пустыни и перенести Раифскую икону в Богословскую обитель было вызвано пожаром, который сильно повредил Раифский монастырь. По указу Св. Синода пустынь была приписана к Хлыновскому Богословскому монастырю в 1724 года[52]. Но когда икону стали переносить из Раифской пустыни в г. Хлынов, и 8 сентября после прощального молебна иноки взялись за образ, то, по свидетельствам, не смогли сдвинуть его с места.

---

* Местное празднование святителю Арсению было установлено на Макарьевском соборе 1547 года (Правосл. энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 385–387).

Об этом было сообщено епархиальному начальству, которое повелело: оставить образ навсегда в приходской церкви с. Пышак и освятить в ней придел во имя Раифской иконы[53] (придел в честь Раифской иконы был освящен только 15 июня 1819 года)[54].

В приведенных источниках не называется имя правящего архиерея, но Вятскую епархию в эти годы (с 1718 по 1738 годы) возглавлял именно архиепископ Алексий (Титов). Значит, все события, связанные с переводом иноков Раифской пустыни и Куринского Михаило-Архангельского монастыря в Хлыновский Богословский монастырь, происходили в его правление и с его ведома. Своим решением перенести Раифскую икону в г. Хлынов епископ Алексий, видимо, пытался поднять статус Богословского монастыря.

Как писал А. Буевский, «в то самое время, как Феодосий и Феофан* в Петербурге заняты были, по указанию Петра, упразднением малобратственных монастырей и пустынь, преосв. Алексий тихо и скромно, у себя под боком, устраивал, свой, конечно, деревянный монастырёк»[55], при этом приписав более 800 душ крестьян, принадлежавших ранее Куринскому монастырю и Раифской пустыни[56]. В 1727 году в Хлыновском Богословском монастыре были две деревянные церкви, а при епископе Лаврентии (Горке) построена каменная церковь во имя св. Иоанна Богослова – она полностью закончена уже при епископе Антонии (Илляшевиче)[57].

Хлыновский Богословский монастырь не стал, как задумывал еп. Алексий (Титов), одним из духовных центров Вятской епархии со своей святыней – Раифской иконой Богородицы (которая в итоге осталась в с. Пышак). Можно с большой долей уверенности предположить: эта неудача сыграла не последнюю роль в том, что в 1764 г., уже в следующую церковную реформу, во время правления императрицы Екатерины II, Богословский монастырь был упразднен и приписан к Вятскому Богоявленскому собору[58].

---

* Феодосий (Яновский), архиепископ Новгородский с 1720 года. В 1725 году смещен со своего поста, осужден, лишен сана и умер в заключении в 1726 году.

Феофан (Прокопович), верный соратник Петра I в его церковной реформе, епископ Псковский с 1718 года. При образовании в 1721 году Святейшего Синода стал его первым вице-президентом (и по смерти Стефана Яворского – его фактическим руководителем), с 15 июля 1726 года – первенствующий член Синода. С 1725 года архиепископ Новгородский (Большая Русская биографическая энциклопедия. М., 2006 (Электронный вариант на 3-х CD).

4.3. «Телеса святых из земли выкапывать велели…»

Епископы – проводники «реформы благочестия»

С епископа Лаврентия (Горки) (1733–1737) начался период, когда владыки управляли вятской кафедрой не свыше семи лет – самое длительное время у Антония (Илляшевича). До конца XVIII века на вятской кафедре с 1733 по 1796 год в основном служили епископы-малороссы. Это также соответствовало концепции Петра I, который начал активно привлекать к участию в управлении империей епископат из Малороссии (Украины)[59].

Единственный великоросс на Вятке, епископ Киприан (Скрипицын), после своего назначения в конце 1737 года остался в Санкт-Петербурге с назначением череды богослужений. Он управлял епархией заочно, а в мае 1739 года был назначен на Коломенскую кафедру[60]. В этих условиях возрастала самостоятельность местного общества – духовенства и мирян.

Первым епископом-малороссом на Вятке был как раз Лаврентий (Горка)*. Главным делом, которому этот епископ отдал все силы, служа в Вятской епархии, стало открытие славяно-латинской школы[61]. В стремлении устроить школу епископу Лаврентию пришлось выдержать «полную драматизма, самую тяжелую борьбу <...> с современным обществом»[62]. Оппозицию возглавили представители ведущего хлыновского духовенства. Обучение проходило под постоянной опекой епископа Лаврентия – он лично выписал много книг для школы, почти ежедневно её посещал[63]. Конфликт, связанный с созданием школы, ускорил смерть епископа.

А. С. Лавров, анализируя ситуацию первой половины XVIII века, отмечал чрезвычайно важную деталь: «навязывание благочестия верхов всему обществу» во многом возлагалось на епископат, и малороссийское духовенство сыграло здесь серьезную роль.

Позже, в конце 1750 – начале 1770-х годов для развития Вятской епархии, в том числе почитания местночтимых икон, например, много сделал выходец из Малороссии епископ Варфоломей (Любарский). П. В. Знаменский так

* Еп. Лаврентий возглавлял Астраханскую, Устюжскую и Рязанскую епархии (Платон (Любарский), архиепископ. Любопытное известие о Вятской епархии. М., 1848. С. 6). Скончался в Хлынове и похоронен в Свято-Троицком кафедральном соборе (Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви / Репринтное воспроизведение издания 1877 г. М., 2007. Ст. 799).

описывал изменения, происходившие в эти десятитлетия: «Административной монополии малороссов <...> пора было прекратить своё существование. Она уже сослужила свою службу в Великороссии, воспитав достаточно число молодых местных сил <...> В 1754 году сама императрица Елизавета <...> нашла нужным издать указ, чтобы в архиереи и архимандриты представляемы были не одни малороссы, но и великороссы»[64].

Теперь обратимся к нашей теме. Хотя существует определенная литература об активном участии малороссийского епископата в преследовании так называемых суеверий[65], ситуация в Вятской епархии при этом не рассматривалась вовсе. Необходимость же в этом есть, так как, повторимся, в 1730 – 1750- х годах на великорусские кафедры рукополагались малороссы, «для которых «свое» «народное православие» было более или менее извинительным, а русское – непонятным и чужим»[66] (определение А. С. Лаврова).

Архиепископ Новгородский Феофан (Прокопович)

Один из главных идеологов петровских реформ в отношении Церкви, архиепископ Феофан (Прокопович), вроде бы боролся с суеверием, когда говорил, что «архиереи, поставляемые обещанием клятвенным, одолжают себя смотреть, дабы иконам святым ложных чудес не притворяли»[67]. Но многих коробило, что он «относился к прежним формам церковной жизни с несдерживаемою ирониею, с каким-то враждебным чувством и выражал свое неудовольствие при каждом случае»[68].

В результате в адрес Феофана и его единомышленников, в том числе епископа Лаврентия (Горки), звучали такие обвинения: «Чудотворные иконы, отвсюду забрав, на гнойных телегах, под скверными рогожами в Синод, явно на весь на-

род, привозили; гробы святых разбивать велели, телеса святых из земли выкапывать велели и ругаяся святым угодникам Божиим ложными мощами называли; а кто какие на себе явишиеся чудеса прославлял, тех жестоко наказывали»[69].

Известны такие чудовищные факты, когда архиепископ Новогородский Феодосий Яновский называл русских идолопоклонниками, распиливал икону св. Николая[70] или срывал оклад с Казанской иконы Богородицы[71]. Естественно, что такое поведение приезжих епископов должно было вызывать у местных жителей справедливое возмущение.

Неудивительно, что тот же Феофан говоря о напряженных отношениях вятского духовенства с еп. Лаврентием (Горкой), прямо именовал его иностранцем[72] (для которого местные обычаи были по меньшей мере непонятны и чужды).*

Епископ Астраханский Лаврентий (Горка)

С епископом Лаврентием (Горкой) по нашей теме связаны два эпизода еще до его приезда на Вятку. Сразу после архиерейской хиротонии в 1723 году – во епископа Астраханского – Лаврентий исходатайствовал перед Синодом разрешение построить на доброхотные пожертвования каменные церкви вместо деревянных. Синод предписал при этом, чтобы «звания тем церквам, где упоминается во имя Одигитрии или во имя Казанские Богородицы не употреблять, а именовать те в Богородичны имена строящиеся церкви именами Богородичных праздников, которые в числе двунадесяти содержатся»[73]. Вызывает вопрос позиция Синода, запрещающая освящать приделы в честь Казанской иконы

* В аналогичных выражениях писал протоиерей Г. Флоровский про самого Прокоповича: «Перед нами даже не западник, но попросту западный человек, иностранец» (Флоровский Г. В. Пути русского богословия. М., 2009. С. 125).

Богородицы. Даже в публикации отмечено: «к сожалению не указана причина» решения Синода. И в то же время в этой внешней алогичности можно предполагать в отношении местных святынь последовательную синодальную политику.

Также известно, что в 1728 году, когда Лаврентий был епископом в Устюге, он предпринял разбирательство, посвященное Теплогорской иконе Богородицы[74]*. Знаменательно признание иеромонаха Феодосия, который писал епископу Великоустюжскому и Тотемскому Лаврентию, что посылает подробный перечень чудес, а вот истинны они или ложны, сказать не может. Также он писал о сгоревшей иконе и о том, что от списка чудес не происходит[75]. В жизни этой иконы особенно интересны ее несколько путешествий в Сибирь[76], где в 1646-1647 годах зафиксированы исцеления в Томске, Тюмени[77], в 1666 году – в Верхотурье, Тюмени, Енисейском остроге[78].

В то же время следует признать: взгляд со стороны, пусть и взгляд иностранца, порой необходим. В 1733 году епископ Вятский и Великопермский Лаврентий (Горка) приостановил совершение Великорецкого крестного хода. Одной из причин стало то, что икону святителя Николая везли на стругах. Для этого заготавливали большое количество еды (вплоть до мяса зарезанных баранов)[79]**. Когда струговый староста обратился к Лаврентию с

---

* Икона явилась в 1643 году в пределах Нижнего Новгорода крестьянину Григорию Данилову. Он тяжело заболел и, будучи при смерти, услышал голос, повелевший ему встать с одра и найти на торгу в Н. Новгороде иконописца, у которого в лавке есть Владимирская икона. Больному было обещано скорое исцеление от иконы. Для этого требовалось купить образ и идти с ним «к восточным странам, во град Устьюг Великий, во область его в верх реки Юга на край Теплыя горы, в дикой черной и непроходимой лес, где она <...> изволит вселение себе сотворити». По благословенной грамоте митрополита Ростовского и Ярославского Варлаама в 1644 году был основан монастырь с церковью в честь Владимирской иконы. Существовал подробный перечень из 55 чудес, происшедших от иконы с 1644-го по 1683 год. Согласно донесению 1728 года чудотворная икона сгорела во время пожара 1722 года и была заменена новой; чудес от нее зафиксировано не было (Щенникова Л. А. Владимирская икона Божией Матери // Ее же. Местночтимые списки Владимирской иконы и сказания о них XVII–XX вв. [Электронный ресурс] URL: http://www.pravenc.ru/text/154962.html#part_41 (дата обращения: 20.12.2015).

** Спасу Колотому также привозили называемую молебную скотину, т. е. зарезанную по обещанию (Зеленин Д. К. Народные присловья и анекдоты о русских жителях Вятской губернии (этнографический и историко-литературный очерк) // Его же. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994. С. 76–77).

просьбой выдать заимообразно 500 рублей, вятский епископ наложил следующую резолюцию: «Первенствующая церковь учредила крестные ходы для всенародного моления с тем, дабы истинные богомольцы со всяким смирением и благоговением принося всемилостивому Богу теплые молитвы, умилостивляли праведный гнев Божий, и для того крестным ходом всегда святой пост опоследовал, а не пиршество. Сообразуясь сему первенствующей церкви святому учреждению, и мы поступать так должны»[80].

Еп. Лаврентий предлагал совершать крестный ход не по воде, а по суше, причем богомольцы должны были содержать себя на собственное иждивение[81]. При этом он сделал только устное распоряжение (как писали вятчане после смерти епископа Лаврентия: «словесно объявил, что де он без указа из Святейшего правительствующего Синода с чудотворными образы в хождение отпускать имеет опасение»)[82]. Именно эти события П. Н. Луппов считал поводом для написания местным духовенством «Повести о стране Вятской», чтобы доказать центральной церковной власти древность вятских духовных обычаев[83], но мы вслед за А. В. Эммаусским[84] усомнимся в этой версии – ведь вятчане даже не обращались в Синод за восстановлением Великорецкого хода, а сделали это самостоятельнои очень быстро.

Епископ Лаврентий (Горка) умер 10 апреля 1737 года[85]. А уже 2 мая архиерейский приказ принял решение о возобновлении хода на Великую «по силе состоявшегося в 1730 г. Ея Императорского Величества именного указу неотменно»[86]*. Не исключено, что в данном случае архиерейский приказ ссылался на решение предыдущего вятского архиерея – Алексия (Титова), который в 1730 году благословил «во все годы» совершение «Девятовского» крестного хода из с. Верховино в г. Хлынов[87]. Скорее всего, аналогичное решение Алексий принял в отношении Великорецкого и других существующих ходов. Именно это благословение и использовал архиерейский приказ, аннулируя распоряжение еп. Лаврентия (Горки). Также были возобновлены и все остальные крестные ходы – в Слободской, Орлов, Котельнич, Кукарку[88]. При-

* Все эти решения применялись в русле манифеста от 17 марта 1730 года «О наблюдении Синоду, чтобы православные христиане закон Божий и церковные предания, о возобновлении храмов и страннопримных домов, об учреждении духовных училищ, об исправлении установленных церковных треб, церемоний, крестных ходов и благодарственных молебствий» // Полное собрание законов Российской империи. Т. VIII. 1728–1732. СПб., 1830. С. 257.

чем отмечалось, что к чудотворному Великорецкому образу прибегали жители «не токмо одной Вятской страны», но «Казанской, Соликамской и Устюга Великого»[89].

Также указом еп. Вениамина (Сахновского) от 5 августа 1740 года[90] был разрешен крестный ход «во град Хлынов из города Слободского <…> с образом святой Великомученицы Екатерины с сентября на первое число для всенародного моления и для сбору церковного как приходили также <…> до города Котельнича и в Котельничском уезде»[91].

4.4. «Ссылаясь на обет предков…»

(Соликамск. Икона Параскевы Пятницы)

Пример с попыткой еп. Лаврентия приостановить Великорецкий крестный ход и противодействием местного общества стал хрестоматийным и постоянно приводится в исторической литературе, начиная с XIX века[92]. Менее известен случай, когда вятский епископ попытался если не ликвидировать, то радикально повлиять на одну из местных традиций, существовавших в пределах тогдашней Вятской епархии.

Это произошло примерно на два десятилетия раньше истории с еп. Лаврентием и Великорецкоим ходом. В Соликамске традиционно совершался крестный ход в девятую пятницу по Пасхе с иконой св. Параскевы Пятницы[93]. Икона находилась в Воскресенской церкви г. Соликамска и вместе с иконой св. Николая Чудотворца считалась покровительницей города. Поэтому ее во время крестного хода в 9-ю пятницу по Пасхе несли первой[94].

Дата основания крестного хода неизвестна. Как писал исследователь, в основе крестного хода было воспоминание «о положивших живот свой за веру и отчизну»: «Павшие за город, по словам летописцев, изначально воспринимались защитниками не только города, но и «острова спасения» православия на уральской земле. Очевидно, этот обычай возник по инициативе местного духовенства после третьего сожжения Соликамска в 1581 году сибирским отрядом во главе с перелымским князем Кихеком»[95].

В 1709 году к крестному ходу хотели присоединиться священники из Чердыни[96]. Архиепископ Вятский Дионисий приказал перенести крестный ход с пятницы девятой недели по Пасхе на воскресенье этой же недели, но «народ и местное духовенство не приняли официально узаконенный новый срок проведения

крестного хода и отвергли даже компромиссное предложение, разрешающее чествовать Параскеву Пятницу в ее день без хождения с крестом по городу. Они потребовали в 1719 г. вернуться к старой дате, ссылаясь на обет предков»[97]. Большинство людей приходило в старую, привычную, дату – девятую пятницу по Пасхе, а до воскресенья все расходились. В итоге уже новый глава Вятской епархии, архиепископ Алексий, в 1719-м или 1720 году оставил пятницу как праздничную дату[98].

Архиепископ Вятский и Великопермский Дионисий

На наш взгляд, данный случай важен рядом обстоятельств. Во-первых, он произошел до «реформы благочестия» и, следовательно, никак не связан с ней. Отсюда следует второй вывод: это была личная инициатива Дионисия. И, наконец, третье обстоятельство: требование соликамцев вернуться к старой дате относится к 1719 года – следовательно, после отъезда Владыки Дионисия из Хлынова. Как видим, и в случае с Владыкой Дионисием, и в случае с еп. Лаврентием (Горкой) освобождение епископом кафедры становилось для местного общества сигналом к активным действиям по возвращению прежних традиций. И, самое главное, их действия приводили к реальным результатам.

4.5. Хлынов. Дела о Нижнем потоке и о богадельне

Во второй половине 1730-х годов в отношении местночтимых икон и святых начался новый этап церковно-государственной политики. 25 ноября 1737 года по повелению императрицы Анны Иоанновны Святейший Синод издал указ, обязавший епархиальных архиереев два раза в год рапортовать о «суевериях», в том числе и о почитании неосвидетельствованных тел[99]. Епархиаль-

ные власти должны были определить по городам «закащиков» (заказчиков, или благочинных)[100], а «закащики» – назначить к каждым десяти церквям десятоначальника из священства. Приходские причты обязывались сообщать через десятоначальников и «закащиков» начальству о суевериях[101].

Сохранились данные из епархий в разные годы. Так, например, необходимые к отправке в декабре 1744 года ответы из Коломенской, Санкт-Петербургской, Крутицкой, Суздальской, Астраханской, Иркутской, Нижегородской, Тверской, Смоленской и Казанской епархий пришли в 1745 году. Из Белгородской, Воронежской, Рязанской, Владимирской епархий еще позже – в январе 1746 года, а из Вятской – 17 февраля 1746 года. Позже – в марте и апреле – только из двух лавр: Троице-Сергиевой и Киево-Печерской (19 марта и 26 апреля)[102]. В сводной таблице отмечалось: «По справке во оных епархиях и монастырях никаковых святых мощей несвидетельствованных наруже бывших и без должнаго свидетельства скрытых не бывало и ныне нигде (кроме известных святых мощей) не имеется»[103].

В доношении епископа Вятского Варлаама* от 17 февраля 1746 года одной из причин задержки указывался непорядок в епархиальной канцелярии и меры, предпринимаемые им, епископом, для устранения таких недостатков[104]. При этом Варлаам подтверждал, что «в епархии моей в монастырях, пустынях, в соборных и приходских градских и уездных церквах святых мощей свидетелствованных и несвидетелствованных нигде не имеется»[105].

Первое интересующее нас дело из Вятской епархии в рамках традиционных полугодовых отчетов архиереев встречается в 1739 году[106]** (См.: *Приложение № 7*). Это касается событий на Нижнем Потоке – этой темой исследователи интересовались[107] еще с XIX века.

В донесении сообщалось, что при болоте в четырех верстах от г. Хлынова есть место, «которое называется Нижний Поток и приходят к тому месту издалека народ многие июня в 29-е число и прошлого 738 года»[108]. По приказу архиерея было задержано 16 мужчин и 8 женщин. На допросе мужчины показали, что «якобы

---

* Епископ Варлаам (Скамницкий) возглавлял Вятскую епархию в 1743–1748 годах.

** Хотя дело помечено 1737 годом, в нем встречаются отчеты вплоть до 1744 года. Отчет Вятского епископа Киприана относится, например, к 1739 году.

ходили для сыску скотины, чему и верить ненадлежит понеже близ того места к скоту ходить невозможно, кругом лес и болото».

Женщины, в свою очередь, рассказали, что в воду «бросали платы холщевые <...> з головы нитки, которыми волосы привязывают. И тое воду пили и обливали и сказывали де им мужеский пол, что тут бог есть. И молились они якобы богу, да в том месте найдено <...> хлеба пуки, сыру яица, шапки, рубахи, платы холщевые <...>»[109].

В том же донесении сообщалось еще об одном случае. Из хлыновской богадельни при церкви Вознесения Господня «взяты в приказ <...> были города Хлынова Вознесения церкви поп Иван (далее неразборчиво. – **А. М.**) Беляев да богаделних нищих Акилина Малцева» – всего до 20 человек, а часть сбежали.

Допрашиваемые рассказали, «что день Рождества Пресвятыя Богородицы приношение и употребление курятины токмо женску полу из давних лет, а мужеску полу и девкам употребляхом курицу грех и оставшиеся кости относят в воду, а перья <...> тако зарывают в землю, а другие показали, что бросают в воду якобы за святые кости <...> почитали»[110]. Нераскаявшиеся были наказаны плетьми, а А. Мальцева послана «в город Слободской скована на содержание в богаделне под началом»[111].

Хлыновское духовенство и Святейший Синод в 1738–1739 годах усмотрели в «курятнице» тяжкое суеверие, и, по мнению Д. К. Зеленина, «обряд имеет свои корни в языческих воззрениях, но в своей истории он претерпел очень многочисленные и сильные христианские влияния, так что христианские черты в нем гораздо глубже»[112].

На наш взгляд, дело замечательно тем, что в нем, как и в случае с восстановлением крестных ходов после смерти еп. Лаврентия (Горки), и в конфликте жителей Соликамска с еп. Дионисием первостепенную роль вновь сыграло местное, вятское духовенство. Поясним, что имеем в виду. Хотя доношение было направлено в Синод за подписью епископа Киприана, но известно, что он во время своего правления на Вятке в Хлынов не приезжал, жил в Санкт-Петербурге и управлял епархией заочно[113]. Следовательно, он не имел возможности вникнуть в дело, перепроверить его и полностью доверился хлыновскому духовенству, тем более что сведения в доношении соответствовали требованиям, предъявляемым Синодом.

Мы специально привели оба случая, т.к. они наглядно показывают следующее. Вполне понятные попытки церковно-государственной власти искоренить суеверия* нередко нивелировались тем, что для власти суевериями были и события на Нижнем потоке, и реальные местные духовные традиции. Это подтверждают еще несколько примеров.

4.6. «...Учинить жестокое наказание плетьми»

(Ныроб. Дело об иконе святителя Николая)

В 1738 году было заведено дело «Об исследовании подлинности явленной ныробской иконы св. Николая», тесно связанной с почитанием М. Н. Романова. Первая часовня над романовской могилой в Ныробе была построена еще после пожара по благословению архиепископа Вятского и Великопермского Ионы[114].

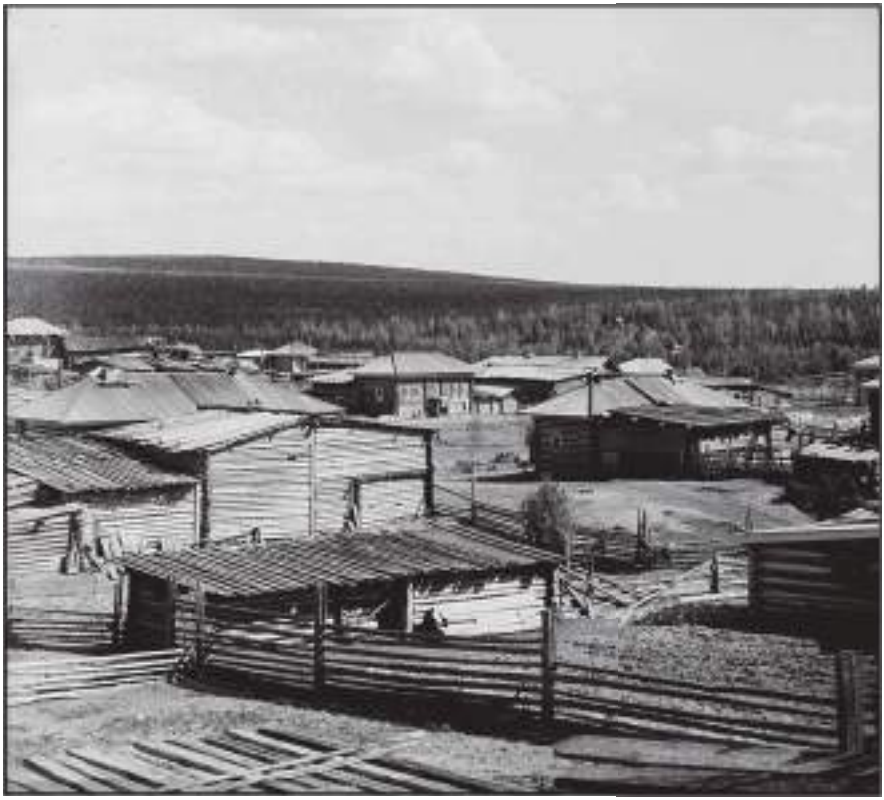
Каменную часовню во имя архангела Михаила возвели в 1793 году на средства крестьян Ныробской волости. С наружной стороны часовни по карнизу была сделана надпись: «По указу Ея императорского величества, Вятской духовной преосвященного Лаврентия епископа Вятского и Великопермского, консистории в 7109 году прислан был с Москвы от царя Бориса Годунова в Пермь Великую в Чердынский уезд, в погост Ныроб в заточение блаженной памяти боярин М. Н. Романов, святейшему патриарху Филарету Никитичу брат родной, а по родству блаженная памяти государю, царю и великому князю Михаилу Федоровичу, всея Руси самодержцу, был дядя родной. В погосте Ныробе в заточении в земляной темнице сидел год; на том месте построена была деревянная часовня, ныне вместо этой деревянной по Указу Ее Императорского Величества в 1793 г. построена сия каменная часовня единственно в память бывшего на том месте в заточении боярина Михаила Никитича Романова тщанием и коштом здешней волости крестьян, а усердием и старанием крестьянина Максима Пономарева»[115].

В августе 1738 года в Хлынов был вызван ныробский священник В. Аристов (у Шишонко – Василий Аристархов)[116]. Второй священник – Евдоким – в архиерейский дом не явился. Было повелено после допроса «учинить ему при собрании того города

* См. примеры следствия по различным случаям (Бернштам Т. А. Приходская жизнь русской деревни: очерки по церковной этнографии. СПб., 2007. С. 102–104).

Чердыни священно- и церковнослужителей жестокое наказание плетьми»[117].

Василий Аристархов на допросе показал, что при нем от образа чудотворений не было, записей об этом при церкви не велось[118], «ни о каких прежних, ни настоящих чудотворениях от сего образа не слышал, а слышно же то, что чудотворный образ сгорел, а в котором году, он про то не знает, а имеется с него список. И тот образ чудотворный ли, засвидетельствован ли, и кем – про то не знает»[119].



Вид на место явления чудотворной иконы святителя Николая в полуверсте от с. Ныроб (фото 1913 г.)

Таким образом, почитание этой иконы было поставлено духовными властями под сомнение.

4.7. «За святаго почитать не следует...»

(Синегорье. Дело об Иоанне Пустыннике)

О том, к каким последствиям может привести подобный радикальный подход, показывает следующее дело. Оно относится ко времени правления епископа Вятского и Великопермского Антония (Илляшевича) (1748–1755) и связано с Иоанном Пустынником. Это дело важно тем, что показывает механизм ликвидации реального почитания местночтимого святого (см.: *Приложение № 8*). В публикации В.И. Шабалина, как он сам писал, дело о мощах как раз отсутствует[120].

Епископ Вятский и Великопермский Антоний (Илляшевич)

19 марта 1751 года епископ Антоний доложил в Синод (со ссылкой на «закащика» церкви Зосимы и Савватия попа Василия), что «в вотчине Успенского Трифонова монастыря села Синеглинскаго вблизости Петропавловской церкви в часовне имеются мощи Иоанна пустыннаго; а свидетельствованы, ли не знает»[121]*. Известно, что в 1719 г. был написан образ Иоанна[122], «и по привозе в неделю в церковь к пред тому образу <...> поп Максим <...> пел молебен по положенной в общей минее преподобнической службе», а также служил по просьбе приезжающих панихиды[123]. Учитывая, что Максим был рукоположен во священники архиепископом Алексием[124], выскажем предположение, что перенос иконы был благословен этим вятским архиереем.

В деле также рассказывалось, что на прежнем месте, где жил Иоанн, «состроена часовня»[125] и дважды в год – на день Свя-

* Аналогичный случай см., напр.: О расследовании слуха о мощах во Флорищевой пустыни [Владимирской епархии] (№1592. 30 марта 1758 г.) // Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Том IV. 1753 – 28 июня 1762 г. СПб., 1912. С. 329.

тыя Троицы и Святаго Архангела Михаила – собираются окрестные жители и «отправляют Святей Троице и Архангелу Михаилу молебны; а по Иоанне пустынном панихиды; и по молебствии при той часовне обедают; и по обеде расходятся кийждо в домы своя»[126].

Часовню опечатали[127], а в Синеглинское была послана комиссия. В нее вошли «достойные персоны епархии нашея» – архимандрит Слободского Богоявленского монастыря Герасим, протопоп Кафедрального Свято-Троицкого собора Никон и иеромонах Успенского Трифонова монастыря Герасим[128].

Следствие зафиксировало несколько исцелений у гробницы Иоанна Пустынника. Так, подканцелист Вятского магистрата Вукол Репин на допросе показал, что в 1749 году во время праздника Рождества Христова он ездил в село Синеглинское с женою и сыном. Сын был избавлен от расслабленной болезни, Репин «по Иоанне пустынном над гробницею панихиду отправлял; а молебен отправлял, не упомнит», как не помнит и то, что исцеление произошло благодаря совершению панихиды[129].

В архивном деле также упоминаются (в публикации В. И. Шабалина эти данные отсутствуют): «староста церковной Алексей Сычев да мирской староста Карп Буров». Они показали: после панихиды у гробницы Иоанна, «а пред образом молебнопения чувствовали они, а именно Сычев от очной, а Буров от расслабленной болезни облегчение, а от того ли, о том подлинно сказать не знают»[130].

В допросе приводилось и еще одно важное свидетельство: «оныя молебщики из-под гробницы онаго Иоанна пустыннаго землю брали и которая де из холодов никогда под в одно той гробнице не мерзнет, и они де землю как ти молебщики ему попу сказывали, кладут в воду и тою водою умываются; другие же ту воду пью; и тогда будто болезни облегчение получает и тоже для <...> оных годех молебщики были; и кто в каких разных болезнях изцеления получали <...>»[131]*.

---

* Для сравнения: в Александро-Свирском монастыре были сожжены часовня и колодка, сооруженные якобы самим преп. Александром Свирским. Он были изгрызаны страдающими от зубной боли (О предписании сжечь келью и колодку, построенные около Александро-Свирского монастыря Новгородской епархии и обладающие, по суеверному преданию, чудодейственною силою при грызении их (№2914, 19 сентября 1735 г.) // Там же. Том IX. 1735–1737 гг. СПб., 1905. С. 141–142).

Чрезвычайно важны постоянные оговорки об исцелениях. Допрашиваемые, судя по всему, боясь обвинения в суеверии, не отрицали происшедшего, но каждый раз оговаривались: «а от того ли, о том подлинно сказать не знают»[132]*.

К концу 1740-х – началу 1750-х гг. сложилось почитание Иоанна Пустынника – с поставленной над его останками часовней, написанным образом, служением молебнов. У могилы по определенным дням собирались местные жители, служились молебны. Известен ряд исцелений и, как минимум, один случай паломничества из главного вятского города – Хлынова**.

Дело Иоанна пустынника во многом объясняет, почему с началом синодального периода «география чудотворений» исчезла даже у самых известных святынь – Великорецкого образа святителя Николая и Вятского образа Спаса Неркукотоврного. Подобные свидетельства можно было подвергнуться следствию. Выше говорилось о том, что XVI – XVII века отличались доверием власти к свидетельствам местных обществ о святых и иконах. На этом доверии строилась еще раньше деятельность Макарьевских соборов. В XVIII веке ни о каком доверии власти к

* Насколько для синодальной власти важно было пресечь несанкционированное ею распространение сведений, свидетельствует случай с прославлением свят. Димитрия Ростовского, когда была высказана самая серьезная озабоченность по поводу распространения монашествующими Ростовского Яковлевского монастыря тетрадок с чудесами свят. Димитрия. Такая раздача была запрещена «до рассмотрения и апробации Святейшего Правительствующего Синода» (Об отобрании у продавцов листов с изображениями святителя Димитрия Ростовского и других святых, напечатанных неискусно резанными досками, а монашествующим Яковлевского в Ростове монастыря раздавать богомольцам тетрадки с описанием чудес святителя, без апробации Святейшего Синода (№1681. 19 июня 1760 г.) // Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Том IV. 1753 – 28 июня 1762 г. СПб., 1912. С. 435).

** Параллельно вятским событиям развивалась стуация в Белгородской епархии. Там поп Даниил был заключен под стражу за неподтвержденные сообщения о якобы происшедших от чудесах иконы Ахтырской иконы Богородицы. Но так как во время следствия были выявлены исцеления «сверх того», то был составлен их перечень, а епископу Белгородскому Иоасафу повелено было ежегодно представлять рапорты (О поднесении Ея Императорскому Величеству всеподданнейшего доклада с сведениями о чудесах от иконы Пресвятыя Богородицы в городе Ахтырке (№1229, 31 мая 1751 г.) // Там же. Том III. 1746–1752. СПб., 1912. С. 375–376).

свидетельству и человека, и местного общества речи не идет. Это отношение было более чем скептическое, подозрительное, негативное. Ответная реакция была аналогичной – общество замкнулось, замолкло, и это, естественно, отразилось на документах. Они, образно говоря, тоже замолчали.

И всё же, по нашему глубокому убеждению, то, что «география чудотворений» отсутствует в известных письменных источниках, не говорит о ее полном исчезновении. Ведь как таковая текстоцентричность осталась, она уже становится повседневной, – все-таки это уже был XVIII век!

Скорее всего, «география чудотворений» ушла под спуд, и ее удастся восстановить по другим источникам. Каким? Надо продолжать исследования…

Комиссия из Вятской духовной консистории произвела вскрытие гробницы и констатировала: во время раскопок «реченнаго Иоанна пустыннаго мощей не явилось; токмо найдены в истлевшем гробе они кости, но и уже все истлению подлежны, и вони <...> в себе издающия»[133].

Так как неясно, кому принадлежат останки, свидетелей захоронения уже не было в живых, делался следующий вывод: «а особливо какого-то оной Иоанн жития и в какое время был никакой записки и чудотворнаго свидетелства не нашлось; сего ради и за святаго онаго почитать нипочему не следует»[134].

Было дано указание зарыть кости в той же могиле и место сравнять с землей, часовни над могилой и на реке Мытьеце сломать, «и бревна употребить на топление церкви»[135] (в шабалинской публикации есть еще дополнение «<...> или на строение церковной ограды»[136]).

Предписывалось: «Иоанну пустыннику не токмо молебнов, но и панихид отправлять запретить, и образ онаго Иоанна пустыннаго, написанный на дске, исчистить»[137]. Синод указом[138] 27 августа 1752 года поддержал все выводы и решения вятского епископа[139].

Бесспорно, «дело о Нижнем Потоке» 1739 года, а также о хлыновской богадельне, действительно, относились к разряду суеверий (что не оспаривается в литературе)[140]. А вот «дело Иоан-

на Пустынника», как и история с Ныробским образом святителя Николая принадлежит к интересующей нас теме – отношениям церковной власти и общества к местночтимым святым. В случае с Иоанном Пустынником перед нами целый корпус почитания. В его формировании принимали активное участие представители местного общества – епископы (Иона и Алексий), священники, крестьяне, чиновники.

В Синегорье налицо иеротопичечкие процессы, причем, здесь один из первых примеров «приходской иеротопии» (которая стала активно развиваться уже в следующем столетии). В корпус почитания входили захоронение возле храма, строительство над могилой часовни. Также была обустроена гробница, служились панихиды, а после написания образа – молебны. Также на образ был положен оклад*.

Хотя останки Иоанна, как и мощи преп. Трифона Вятского в Успенском соборе г. Хлынова, были положены под спуд, но поднять мощи в небольшой деревянной часовне проще, чем в новом каменном соборе. В связи с этим, на наш взгляд, по-новому следует оценить и неподтвержденные сведения о том, что в 1720 году при владыке Алексии (Титове) в Успенском соборе г. Хлынова предпринималась неосуществленная по каким-то причинам попытка освидетельствования мощей преп. Трифона[141]**.

---

* А. С. Лавров, анализируя культы, которые «сложились полностью», отмечает, что в таких случаях были написаны образа, тропари и кондаки, а также сказание о жизни (Лавров А. С. Канонизация и почитание святых мощей в России в первой половине XVIII в. С. 166).

Впрочем, подобные аргументы синодальную власть не убеждали уже в 1721 году, когда было отменено почитание мощей монаха Маркелла в Александро-Свирском монастыре. Несмотря на то, что были написаны икона Маркеллу, тропарь и кондак, обустроена гробница и часовня над ней, – главным доводом стало отсутствие нетленных мощей. Часовня была разобрана, икона изъята, почитание прекращено (Там же. С. 158–159). И это при том, что святость никогда не предполагала обязательного нетления мощей (Там же. С. 159).

** Но мощи, например, не освидетельствовались, если епископатом предшествующих веков было одобрено их почитание, мощи «народом были почитаемы и почитаются за святых, <...> вновь их освидетельствовать несть потребы» (Об отклонении ходатайства епископа Суздальского Порфирия об освидетельствовании открыто почивающих останков Суздальских епископов Феодора и Иоанна (№1441. 4 августа 1755 г.) // Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Том IV. 1753 – 28 июня 1762 г. СПб., 1912. С. 160).

Как видно из материалов следствия, главными доводами, ставившими под сомнение почитание Иоанна Пустынника* стали:

1) отсутствие мощей**. Здесь мы не согласимся с А. С. Лавровым, который утверждал[142], что жесткая связь нетленности и святости является приметой «народного» православия. Случай с Иоанном как раз подтвердил, что для приходящих к нему нетление не было главным фактором;

2) отсутствие жития или хотя бы точных данных о жизни Иоанна***, а также тропарей и кондаков, хотя не исключено, что впоследствии удастся выявить источники, помогающие дополнить жизнеописание Иоанна.

Важно понимать, что решение было инициировано духовенством на местах (если конкретнее – «закащиком»), принято епископом, а Синод лишь согласился с приведенными доводами. Конечно, в Синоде достаточно долго не узнали бы об Иоанне, если бы не беспокойство «закащика» попа Василия. Он доложил епископу – и заработал синодальный механизм.

И. Левин отмечала, что «местные общины ручались за правильность почитания их святого, опираясь на собственный опыт. Между тем церковные власти в столице заявляли, что вопросы

---

* Сравните с официальной точкой зрения уже начала XXI века: «Основными критериями канонизации подвижников веры в Русской Православной Церкви являются: праведное житие, православие безукоризненное, народное почитание и чудотворения» (Ювеналий, митрополит Крутицкий и Коломенский. О канонизации святых. Доклад на конференции «Служение Церкви в современном мире» 9–10 октября 2003 г. // Московские епархиальные ведомости. 2003. № 9–10 [Электронный ресурс]. URL: http://vedomosti.meparh.ru/2003_9_10/9.htm (дата обращения: 20.12.2015).

** См. о понимании мощей у И. Левин: «Обеспокоенные легковерием и корыстолюбием мирян и сельского духовенства, иерархи XVIII в. отвергали достоверность их свидетельств, не доверяли тому, что они могли отличить подлинные мощи от обычных костей, подлинные чудеса от обычных происшествий. Они предпочитали данные о физическом состоянии тел, хотя в действительности они также имели двойственный характер; «нетленность» так же, как и чудотворения, во многом категории относительные» (Левин Ив. От тела к культу. С. 185–187).

*** Впрочем, А. С. Лавров справедливо писал: «настоящие церковные признаки почитания святого – написание образа, жития, тропаря или кондака, пение молебнов, а не служение панихид по нем – достаточно редко появляются вместе. Кажется, обязательным элементом была только икона <...> Совершенно ясно, что икона была важнее жития» (Лавров А. С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. С. 217).

канонизации относятся только к их ведению»[143]. Позиция церковных властей строилась на убеждении, что в упраздняемых традициях больше суеверия, чем христианства. Восприятие же местными обществами было противоположным и строилось на убеждении, что почитание местночтимых святых и икон истинно[144].

Несмотря на усилия властей, «в разных местах со второй половины XVIII в. до начала XX в. культы возобновлялись», и отсутствие «обширной документации о местном культе даже в течение нескольких веков не обязательно доказывает, что местные традиции почитания прекратились»[145].

Подтверждением этому является и почитание самого Иоанна Пустынника, которое, по сути, возродилось через несколько десятилетий уже в XIX веке.

4.8. «К пострижению в монашество никто не желает...»

(Дело о Верхязвъинской пустыни)

Упразднение Верхязвъинской пустыни (См. *Приложение № 9)* привело к уничтожению почитания **иконы Успения Божией Матери**. В октябре 1789 года епископ Лаврентий (Баранович) писал в Синод, что «на каменной святой церкви тесовыя кровли и кельи монашествующих обветшали, на починку коих потребно не менее пятисот рублей». Из-за экономических трудностей «к пострижению в монашество в оную пустынь никто не желает, и ныне, за смертию бывшаго строителя иеромонаха Михаила, настоятелем еще никто не определен, и жительствует в ней один иеромонах»[146].

Из-за этого, а также из-за наличия в монастыре только «двух братов и неимению чтецов и певцов хождения по прежнему обыкновению со образом Успения Божия Матери в города Пермь, Кунгур и Соликамск два года уже не было»[147]. Предлагалось «оставшагося иеромонаха переведя в иной монастырь, пустыню упразднить и учинить приходскою, вместо близ тоя церкви разделяющейся одною деревянною оградою приходской же ветхой деревянной Введенской церкви, и имеющуюся в оной ризницу, оставя в ней потребное число для священнослужения прочую по примеру других упраздненных монастырей взять в архиерейский дом»[148].

Высочайший указ был подписан 10 ноября 1789 года[149].

4.9. Как удалось сохранить почитание Марии убиенной?

Итак, можно констатировать, что в Вятской епархии было упразднено как минимум, три почитания: двух местночтимых икон и одного святого. Когда же местное общество в лице «закащика» не было исполнительно, как в случае с Иоанном Пустынником, и ничего не сообщало епархиальной власти, а та, в свою очередь, в Синод, почитание существовало совершенно спокойно.

Подтверждением этому служит случай с почитанием **Марии убиенной**. Согласно преданию, Мария была крещеной черемиской. Свекровь, страшно недовольная новой верой снохи, всячески третировала ее. Мария терпеливо сносила все поношения, свекровь же приходила в ярость от такого упорства. Однажды, когда Мария пошла полоскать белье на речку, свекровь подкараулила ее и убила. Брошенное в воду тело прибило течением к месту, которое чтилось в округе. Когда-то здесь, вблизи дер. Лядовской, стоял «убогий дом», где жили старые да увечные. Напавшие черемисы-язычники перебили всех живущих во главе со священником. Над телами погибших поставили часовню, в которой позже похоронили Марию[150].

> *Как видим, сведения в данной истории достаточно скудны и могли бы заслуживать внимания синодальной власти не меньше, чем ситуация с Иоанном Пустынником. Но так как местное духовенство промолчало и ничего не сообщило в консисторию и архиерею (а те в свою очередь в Синод), то и почитание существовало дальше.*

Об усердии местных властей не по разуму свидетельствует донесение 1739 года из Ростовской епархии, где к «несвидетельствованным телам» отнесли нескольких почитаемых общерусских святых. Синод велел создать особую комиссию для исследования почитания святого благоверного Романа Угличского, преподобномученика Адриана Пошехонского, преподобного Сильвестра Обнорского. Возглавивший в 1741 году Ростовскую епархию епи-

скоп Арсений (Мацеевич)*, по сути, свернул деятельность этой комиссии, сообщив в Синод, что суеверий «не усмотрено, но, слава Богу, все добре»[151]**.

4.10. «...Для удостоверения в истинности чудес от сего образа»

(Перенесение образа Архангела Михаила из Курино в Хлынов)

Почитание большинства местночтимых икон ограничивалось определенными землями (даже Великорецкую икону и Спас Нерукотворный нельзя было в полной мере назвать известными во всех уголках епархии). Постепенное расширение маршрутов крестных ходов позволяло не просто объединить «изолированные христианские селения», «для укрепления территориального единства»[152], для приобщения большего количества людей к этим святыням.

Как верно отмечал Д. Уо: «Сфера влияния местных святынь зачастую расширяется или, наоборот, сужается, если какая-либо другая святыня становится центром культа для более широкого района. Если говорить о «мистическом регионализме» Вятки, выраженном в местных святынях, то нужно знать не только о том, что за паломники и откуда приходили, но и как со временем изменялся маршрут <...> крестного хода»[153].

С конца 1730-х до середины 1770-х годов крестные ходы расширялись, охватывая просторы Вятской епархии. В декабре 1739 года епископ Вениамин (Сахновский) установил Куринский крестный ход, посвященный образу Архангела Михаила. Эта ико-

---

* Священномученик Арсений Ростовский был прославлен в 2000 году. Память 28 февраля/12 марта (Деяние юбилейного Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о канонизации // Сборник документов и материалов юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (Москва, 13–16 августа 2000 г.). Нижний Новгород, 2000. С. 134–135).

** См. также, например, попытку упразднения почитания св. Василия Мангазейского в Туруханске, противодействие этому монахов Троицкого Туруханского монастыря, которые сохранили мощи и почитание Василия (Левин Ив. От тела к культу. С. 183). Как их усилия, так и позиция местного общества, которое было убеждено в прямой связи непочитания Василия с болезнями, прищедшими в Туруханск, привело уже в начале XIX века к фактическому восстановлению почитания. Важно, что Тобольский архиепископ Антоний поддержал это усердие горожан в почитании Василия Мангазейского (Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1998. С. 460–462).

на была одной из главных святынь Вятской земли. Особенностью образа, обретенного во время пахоты близ села Курино современного Котельничского района, было то, что изображение Архангела располагалось на камне. До 1739 года икона пребывала в самом Курино, пока по распоряжению епархиального начальства не была доставлена в столицу Вятской земли город Хлынов «для удостоверения в истинности чудес от сего образа пребывающих» и не помещена в Кафедральном соборе. Причем, образ затребовал в Хлынов еще еп. Лаврентий (Горка), но куринцы до предела тянули исполнение приказания – образ был доставлен в вятскую столицу только при еп. Вениамине (Сахновском)[154].

По просьбе куринцев был установлен специальный Куринский Архангельский крестный ход – икону ежегодно к 8 июня торжественно приносили из Хлынова[155].

Куринский крестный ход отправлялся, например, в 1762 году из Троицкого Кафедрального собора 1 июня «со святыми образами Богоматери Тихфинской и Архистратига Михаила в село Куринское для народного моления и быв к 8 числу»[156], возвращался в Хлынов 28 июня. В 1791 году[157] крестный ход выходил из г. Хлынова 2 июня (в 1788 г. 1 июня[158]), охватывал 30 городов и сел и возвращался 27 июня. Празднование в селе Куринском проходило 8–9 июня[159].

4.11. Как Вятскую епархию едва не упразднили
(Административная и монастырская реформы второй половины XVIII века)

В октябре 1758 года на Вятку прибыл епископ Варфоломей (Любарский)[160] (1758–1774). За время пребывания на вятской кафедре он благословил строительство 51 храма. В XVII–XVIII веках больше – 101 храм[161] – было построено только при еп. Лаврентии (Барановиче), который возглавлял Вятскую епархию в 1774 – 1796 годах.

В правление епископов Варфоломея и Лаврентия (1774–1796) шло интенсивное изменение границ епархий*. Работа в этом направлении началась в 1764 году, когда, согласно повеле-

* Хотя, например, в 1703 году по царской грамоте митр. Тихону Казанскому к Казанской епархии из Вятской присоединена только Кукарская слобода с уездом (Покровский И. Русские епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы. Опыт церковно-исторического, статистического и географического исследования. Т. 2 (XVIII вв.). Казань, 1913. С. 39–40)

нию императрицы Екатерины II, комиссия по церковным имениям занялась росписью городов по близости к кафедральному городу (переменив, где нужно, титулы архиереев)[162]. В состав Казанской епархии, например, до этого входили Оренбург, Уфа, Симбирск, Самара, Царевосанчурск, Уржум, Елабуга, Малмыж, Сарапул, Яранск[163].

Насколько проблема постоянных административных переподчинений была актуальной, ярко показывает пример Спасской церкви слободы Кукарки. По указу Петра I от 18 декабря 1708 года церковь причислена к Пензе (а Пенза – к Казанской губернии). С 1765 года Кукарская церковь относилась к Хлынову, а с 1782 года – к Яранскому округу[164]*.

Все 26 епархий были разделены на три класса (ступени): к первому принадлежали 3, ко второму – 8, к третьему – 15 епархий. В высочайше утвержденном проекте 26 февраля 1764 г. Вятская епархия была причислена к 3-му классу[165], и в ней находилось всего 395 церквей[166]. По данным 1780 года, в Вятской губернии жило более 817 тыс. человек[167].

Реформа, связанная с новым губернским делением, была начата Екатериной II в 1775 году и завершена к середине 1780-х гг. Но и в этом случае епархиальное деление не соответствовало губернскому. В некоторых губерниях не было ни одного архиерея, а в других имелось по два, а иногда даже по три. Например, в Казанскую епархию входили церкви из 8 губерний – в том числе 88 церквей Вятской губернии[168].

На совместных заседаниях Синода и Сената звучали разные предложения, в том числе приписать Вятскую губернию к Казанской епархии (таким образом, Казанская епархия должна была соответствовать Казанскому генерал-губернаторству). Если бы такое решение было принято – Вятская епархия прекратила свое существование. Но эта идея не была реализована[169].

---

* В 1764 году в Ростовскую митрополию из Вятской епархии поступила Вохомская волость Великоустюжского уезда (Покровский И. Русские епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы… Т. 2 (XVIII вв.). С. 299).

4.12. «...Со святыми образами Пресвятыя Богородицы Тихвинская и святого Николая Чудотворца, и архистратига Михаила»

(Два собора – два духовных центра Вятской земли)

С именем епископа Варфоломея (Любарского) тесно связано строительство новго Свято-Троицкого кафедрального собора. Сильный пожар 1700 года, повредивший Свято-Троицкий кафедральный собор, привел в 1721 году к тому, что «на сводах и стенах великие расселины, а у олтаря холодной церкви с южную сторону много стены отсело, понеже в церковные стены кладены были вместо железных связей сосновые клади, и те связи в пожарное время выгорели без остатку, и от того церковь <...> разрушается <...>»[170].

Епископ Вятский и Великопермский Варфоломей (Любарский)

Епископ Варфоломей (Любарский) прибыл в Хлынов в октябре 1758 года[171], а уже в марте 1759 года по его указанию начали разбирать Кафедральный собор[172]. 3 июля 1760 года епископ Варфоломей торжественно заложил новый собор, «причем под олтарною с восточной стороны стеною положены были на белом камне мощи Арсения Тверского»[173].

Когда в 1760 году епископ Варфоломей (Любарский) начал строительство новое здание Кафедрального собора, было принято решение на время строительства перенести останки похороненных в храме вятских архипастырей – Ионы, Лаврентия (Горки) и Антония (Илляшевича) – в Спасский собор[174], где они и находились до 1772 года[175]. После того, как Кафедральный собор был построен, гробы с останками вятских архипастырей были торжественно возвращены в главный епархиальный храм. Есть свидетельства, что при принесении тело архиепископа Ионы оказалось нетленно[176].

В исторической литературе закрепилось утверждение, что еще первый вятский епископ Александр установил твердую дату празднества Великорецкому образу святителя Николая 24 мая[177]. В диссертации я писал, опираясь на анализ найденных документов, что «дата на протяжении всего XVIII века была плавающей и зависела от нескольких праздников: Пасхи, Вознесения Господня, а также празднования перенесения мощей святителя Николая в город Бар 9 мая»[178]. Знакомство с «Вятским архиерейским чиновником» убедило: как с новым источником меняет представления о, казалось бы, уже хорошо известных событиях.

Так вот, в чиновнике говорится следующее: «24 мая преподобного отца нашего Симеона столпника, иже на Дивней горе чюдотворца. В сей день празднуем явление чудотворного образа Великорецкого иже во святых отца нашего Николы архиепископа Мирликийских чюдотворца»[179].

И всё же торжество на Великой было плавающим, что подтверждает чин с довольно длиннным для современного человека названием (поэтому мы его немного сократим): «Чин, когда бывает в пасхалии в который год кое ключевое слово. И в коем ключевом слове, в которые дни, и в кои недели по пасце бывает из Хлынова-града великого в чудесах святителя Николы с чудотворным его образом Великорецким в село на Великую реку…»[180].

Этот чин представлял подробный и понятный календарный принцип Великорецкого торжества. Крестный ход должен был совершаться между двумя датами – 9 мая, когда празднуется память святителя Николая чудотворца, и 24 мая, явлением Великорецкого образа. Остальное зависело от Пасхи, и в чиновнике были представлены все варианты совершения крестного хода. Чрезвычайно важно, что заложенные еще в XVII веке приницпы совершения крестного хода соблюдались, как мы видим, и в дальнейшие десятилетия (Полностью чин Великорецкого крестного хода см. в *Приложении №10*).

В 1766 году Великорецкий крестный ход оказался тесным образом связан с освящением Николаевского придела в Троицком кафедральном соборе: «с чудотворным святого Николая образом из Хлынова на Великую реку хождение учинить мая 18, то есть в четверток четвертой недели по Пасхе, в Великорецком празднество совершать 21, в Филейском селе 24-го, встреча в Хлынове 25, а 26 числа вновь состроенной в Свято-Троицком Николаевском

большом соборе придельной церкви во имя святого Николая Чудотворца освящению быть»[181].

Торжественное возвращение Великорецкого хода завершилось другим торжеством – освящением придела в главном вятском храме в честь Великорецкого образа св. Николая. Кроме уже упомянутых икон, которые были собраны в Кафедральном соборе, есть упоминание, что там был «чюдотворный образ» святителя Стефана Великопермскаго[182].

Через год, 24 мая 1767 года, в Свято-Троицком кафедральном соборе был освящен придел во имя Архангела Михаила, где располагалась еще одна вятская святыня – образ Михаила Архангела[183]. Таким образом, главный престол Кафедрального собора был освящен в честь Пресвятой Троицы, а два придела – в честь вятских местночтимых икон*.

Свято-Троицкий кафедральный собор

Именно с ними, а также с Тихвинской иконой Богородицы и совершался крестный ход на р. Великую (см., например, сведения о крестном ходе 1747 года – «со святыми образами Пресвятыя Богородицы Тихвинская и святого Николая Чудотворца и архистратига Михаила»[184]). Все три иконы, повторимся, располагались как

* 9 июля 1791 года в новой Покровской церкви г. Сарапула освятили придел в честь св. Николая Великорецкого (ГАКО. Ф. 574. Оп. 1-оц. Д. 950/8. Л. 764 об.).

раз в Кафедральном соборе. Из Хлынова отправились «на пятой неделе по Пасхе в четверток мая 21 дня <...> а на явленном месте празднество 24 совершать и 27 отшествие образа в Филейском, а 28 уже в Хлынове»[185].

Чрезвычайно важно и интересно уточнение, что с иконами отправились «по Великой рекам стругами, а другим трудолюбия сухим путем»[186]. Это означает, что часть крестоходцев все-таки шествовала по суше, хотя достаточно широко распространена точка зрения, что до 1778 года крестный ход совершался по рекам и только потом стал проходить исключительно по суше[187].

В 1770 году из Хлынова отправились 13 мая, «в Великорецком празднество (совершали – **А. М.**) 16», в Филейском крестный ход был 19-го, «а встреча в Хлынове 20 числа»[188]. В 1773 году дано указание «хождение учинить маиа 20, то есть в понеделник Сошествия Святаго Духа, а празднование совершить в селе Великорецком 23, в Филейском 26, встреча в Хлынове 27 числа»[189].

Когда уже был установлен сухопутный маршрут, дата попрежнему оставалась году плавающей. В 1789 году из Кафедрального собора отправление крестного хода было 17 мая (в день Вознесения Господня) «чрез село Макарьевское в село Бобинское, где праздновать будут маиа 18 числа в пяток шестыя недели», оттуда «чрез село Загарское в селе Гороховское маиа 19 числа, в субботу той же недели; в селе Великорецком маиа 20 и 21 числа, в воскресенье и в понедельник седмыя недели по Пасхе».

В селе Медянском крестный ход был 22 мая, «во вторник тоя же недели; в селе Филейском 23 числа маиа в среду седмой недели по Пасхе; встреча будет в городе Вятке маиа 24-го дня, в четверток той же недели»[190] (Расписание крестного хода по другим годам см. в *Приложении №11*).

Следует отметить, что это же подтверждал в своей рукописи 1838 года семинарист Ф. Пинегин[191]:

Итак, Свято-Троицкий кафедральный собор города Хлынова (Вятки) сформировался к концу XVIII века как центр иеротопических поцессов, как центр сосредоточения вятских местночтимых икон. Им были посвящены два соборных придела, также в главном епархиальном храме находились захоронения вятских епископов (в том числе почитаемого верующими вятчанами архиепископа Ионы).

Вместе с тем следует говорить еще об одном существовавшем центре, где воплощались иеротопические процессы. Речь идет об Успенском соборе одноименного мужского монастыря, где находились мощи преп. Трифона и блаж. Прокопия. В вятских синодиках XVIII века Трифона поминали как «преподобного отца Трифона архимандрита»[192] или «преп. Трифона архимандрита»[193].

В одном из сборников, хранящихся в рукописном отделе Российской национальной библиотеки, есть «Реэстр по алфавету города, в которых обретаются мощи святых в России»[194]. Сборник относится предположительно к середине XVIII века* и содержит сведения в том числе о преподобном Трифоне[195] и блаженном Прокопии Вятских[196].

В Рождественско-Богородицкой церкви г. Слободского поминали «священноархимандрита Трифона схим., Прокопия юродивого»[197]. Вместе с Прокопием в Трифоновом монастыре поминали «юродивых Стефана, Симеона, Никиты, Андрея, Марии, Ксении, Пелагии, Неонилы, Илии»[198], а в Богоявленском соборе – «юродивых Вятских Исидора, Феодора, Тимофея, Гордия, Стефана, Трофима, Неонилы, Марии, Власия, Стефана»[199].

Как видим, феномен юродства в истории Вятской епархии не ограничивался одним именем Прокопия, но почитание этого достаточно большого числа юродивых не выходило за пределы синодиков конкретных храмов или монастырей (и это при том, что юродство было чуждо духу синодального периода XVIII века)[200].

***

С местночтимыми иконами из Свято-Троицкого Кафедрального собора существовали крестные ходы, охватывающие более обширные районы Вятской епархии. В 1737 году официально установлен **Низовой крестный ход** (который совершался еще с середины XVI в., когда Великорецкий образ был отправлен по приказу Иоанна Грозного в Москву). Этот крестный ход проходил с начала сентября по начало декабря. В один год шли с иконами из Троицкого Кафедрального собора (Великорецким образом св. Николая, Тихвинской иконой Божией Матери, образом св. Архи-

* Т.к. список казанских митрополитов заканчивается 1757 г. и митрополитом Димитрием (Сеченовым), а на полях есть запись с упоминанием 1767 г. (Михайловск. 487. Л. 259).

стратига Михаила), в другой – с иконами из Спасского собора во главе с образом Спаса Нерукотворного[201].

М. М. Громыко писала: «Вятская система крестных ходов с конкретным образом не представляла собой исключения. Аналогичные явления народной духовной жизни наблюдались и в других регионах. Например, крестные ходы с Иверской иконой Божией Матери из Валдайского монастыря охватывали многочисленные города и села Новгородской и Тверской губ. – вся система этих ходов занимала почти половину года»[202].

Действительно, например, из Спасского собора г. Вятки крестный ход отправлялся «вниз по Вятке реке»[203] «в города Орлов, Котельнич, Яранск, Ноли, Кукарскую слободу и другие окольные села»[204]. Он продолжался с 1 сентября по 6 ноября[205]. Если этот крестный ход по р. Вятке относится к 1788 году, то в 1793 году проходил крестный ход из Троицкого кафедрального собора, подтверждая, что в нечетные годы ход начинался из Троицкого кафедрального собора, а в четные – из Спасского[206].

В указе 1763 года давалось разрешение на совершение крестного хода «по прежним учреждениям для народного моления из Свято-Троицкого и Николаевского кафедрального собора со святыми образами Пресвятой Богородицы Тихвинской, Николая Чудотворца и архистратига Михаила и <...> чрез год хождение из Хлынова вниз по Вятке-реке стругами Успенского Трифонова монастыря вотчины до села Нолей от того села обратно до Хлынова сухим путем»[207]. Например, крестный ход 1769 года проходил с 3 сентября по 7 ноября, охватывая 57 населенных пунктов[208], в 1771 году с 3 сентября по 7 ноября (56 населенных пунктов)[209], а в 1789 году – с 31 августа по 7 ноября, с посещением 67 населенных пунктов[210].

В связи с этим вызывает интерес ходатайство 1798 года протоиерея Спасского собора Агафонника. Он писал епископу Вятскому и Великопермскому Амвросию*[211], что к крестному ходу издавна присоединяли образ святых Гурия, Самона и Авива из Преображенского женского монастыря. Образ носили с 1744-го по 1782 года, когда священство собора, объясняя тем, что не окончено строительство каменного собора «за неимением суммы денежной», попросило прекратить ношение образа

* Епископ Амвросий (Яковлев-Орлин) возглавлял Вятскую епархию в 1796–1804 гг.

«из девича монастыря». Мотив был следующий – во время хода Спасский собор собирает до 700 руб., а если исключить образ Гурия, Самона и Авива, то доходы достигнут тысячи рублей, которые пойдут на строительство Спасского собора. Так и было в 1782–1796 годах, и после окончания строительства образ вновь стали присоединять к крестному ходу[212].

Даты крестных ходов были подвижны, изменялись их маршруты, число участовавших икон, даже количество посещаемых населенных пунктов. Все это в итоге позволяло иконам из Троицкого кафедрального и Спасского соборов посетить более обширные районы епархии, расширяя круг почитания.

Изменение маршрутов ежегодно благословлялось вятскими епископами. Это, во-первых, дает нам право говорить об их активном участии в процессах расширения почитания местночтимых икон, а, во-вторых, отметить инициативу местного общества в лице прихожан и духовенства. Именно они, скорее всего, были главными инициаторами включения новых населенных пунктов в маршруты крестных ходов по епархии.

4.13. «...Имеется чюдотворный образ епископа Великопермскаго»

(Почитание на Вятке святителя Стефана)

С образованием Пермской епархии был упразднен **крестный ход из Свято-Троицкого кафедрального собора к Стефановской церкви** г. Вятки. Он совершался 26 апреля в день памяти святителя Стефана Пермского. Как мы видим, процессы формирования почитания местночтимых святых никогда не прекращались, поэтому мы не можем согласиться с мнением, что «к концу XVII в. становление церковных институтов на территории Перми Великой можно считать завершенным; последующий период характеризуется их экстенсивным развитием. Христианское сакральное пространство в основном завершает свое формирование также к концу XVII в.»[213].

Знакомство с реальной ситуацией не находит подтверждения этому тезису. Напротив, именно в конце XVIII и на протяжении XIX веков сакральное пространство стреимительно развивалось. Так, например, через несколько лет после приезда на Вятку епископ Варфоломей (Любарский) повелел на всех отпустах во время богослужений поминать имена святителей Николая Чудотворца, Стефана Пермского и Димитрия Ростовского (свят. Димитрий был

прославлен в 1757 г.)[214]. Для нас важна причина, по которой епископ Варфроломей принял такое решение: что в Кафедральном соборе «имеется чюдотворный образ да просвятившаго Пермь Великую Стефана епископа Великопермскаго»[215]*.

Донская Стефановская церковь г. Хлынова (Вятки

Из особенного уважения к святителю Стефану Пермскому «яко первому Перми Великой бывших в лето жизни его людей от идольского нечестия в Христианское благочестие просветителю», епископ Варфоломей повелел 26 апреля «с полиелеем празднество, или всенощные бдения, также и литургии отправлять повсегодно неотменно, а по утру к литургии из Кафедрального собора к (Донской Стефановской церкви – **А. М.**) иметь соборне крестный ход»[216]**.

---

* См. также указ 1764 г. о повсеместном праздновании в г. Хлынове и в Вятской епархии памяти святителя Стефана 26 апреля (Сырцов И., протоиерей. История Донской-Стефановской церкви города Вятки (1721–1914) // ТВУАК. 1915. Вып. I. С. 98–99).

** Причем, он старался прославлять имя Стефана Пермского и в целом по епархии. В 1762 г. на прошении о строительстве Преображенской церкви в с. Тохтинское еп. Варфоломей наложил такую резолюцию: «строение помянутой церкви вместо таковой ветхой в то же проименование с приделом святителя Стефана, еп. Пермского» (Достопамятности села Тохтинского Преображенской церкви, состоящей в Орловском уезде // Вятс. губерн. вед-сти. 1860. №22 (часть неофиц.). С. 143).

4.14. Выводы

Период истории Вятской епархии, совпадающий с патриаршим периодом Русской Церкви, составил менее полувека, что также можно назвать объективной особенностью вятской истории. Местночтимые иконы количественно преобладали над местночтимыми святыми (15 и 3 соответственно), классификация икон более обширна.

Синодальный период привел не только к упразднению патриаршества, но и положил начало новым взаимоотношениям Церкви и государства. Со смертью Патриарха Адриана страна вступила «в новый период, период Императорской России», отмечал А. В. Карташев, указывая на «западнический, секулярный, антитеократический дух деспотического преобладания государства над Церковью»[217]. Вместе с тем, например, формирование четкой законодательной базы следует отнести к плюсам синодального периода. Но когда дело касалось такой иррациональной сферы, как иконы и святые, то в XVIII веке, особенно в первой его половине, отношение к местночтимым иконам и святым было если и не всегда негативным, но крайне настороженным.

Это объяснялось, во-первых, тем, что законодательство по местным святыням в эти десятилетия не только активно формировалось, но также активно реализовалось. При этом почитание местных икон и святых было для синодальной власти синонимом суеверий.

Во-вторых, епископские кафедры в центральной России заняли малороссы, европейски настроенные и подозрительно относящиеся к местным духовным традициям. Ради справедливости следует сказать: например, настороженное отношение церковной власти к мощам насаждалось вовсе не малороссами, а берет свои истоки еще в 1660-х годах, то есть за несколько десятилетий до синодального периода.

Синодальная политика привела к реальному прекращению в тогдашних границах Вятской епархии почитания по меньшей мере двух местночтимых икон (св. Николая в Ныробе, Успения Богородицы в Верхъязвинской пустыни) и одного местночтимого святого (Иоанна Пустынника).

Это явление не было исключительным для Вятской епархии. Оно встречалось по всей России, показывая общее направление по прекращению сомнительных явлений, которые харак-

теризовались как суеверия. Символично, что для синодальной власти в одном ряду стояли и реальные суеверия (например, дело о Нижнем Потоке), и почитание местного святого (Иоанна Пустынника). Все традиции ликвидировались с одинаковым усердием. Кроме вышеприведенных примеров можно назвать решение епископа Лаврентия (Горки) приостановить совершение Великорецкого крестного хода, а также борьбу еп. Дионисия с крестным ходом в Соликамске.

Проводниками синодальной политики на местах были прежде всего епископы, которые через «закащиков» и десятоначальников получали все данные с мест для принятия решения. В случае недоведения сведений до епископа и Синода о существовании почитания святого такое почитание продолжало существовать (как в случае с Марией убиенной). Епископы также могли предпринимать попытки ведения самостоятельной деятельности в рамках общесинодальной политики (см., например, попытку архиепископа Алексия сохранить в качестве епархиального духовного центра Богословского монастыря, куда вятский Владыка планировал собрать из упраздненных монастырей местночтимые иконы).

Восстановление Великорецкого хода, которое произошло исключительно благодаря решению Архиерейского приказа вскоре после смерти Лаврентия (Горки), безуспешность борьбы Дионисия с соликамцами свидетельствуют: судьба местночтимых икон и святых зависела от конкретной позиции местного общества. Аналогичные примеры можно встретить и в других епархиях России. Это подтверждает активно разрабатываемый исследователями тезис о скрытом или явном противодействии синодальной политике на местах. Для местного общества иконы и святые являлись частью повседневной духовной жизни, и в случае конфликтов оно стремилось отстаивать неизменность этих традиций.

Позже, в 1760–1770-х годах, сформировались два духовных центра Вятской епархии. Первый располагался в Троицком кафедральном соборе (с местночтимыми иконами, приделами, освященными в их честь, а также гробницей архиепископа Ионы), второй – в Успенском соборе Успенского Трифонова монастыря (с находящимися под спудом мощами преп. Трифона и блаж. Прокопия).

Дважды (в 1766 и 1767 годах) возвращение Великорецкого крестного хода было приурочено к освящению в новопостроенном Троицком кафедральном соборе приделов. Их посвятили местночтимым вятским иконам – св. Архангела Михаила и Великорецкого образа святителя Николая. Это позволяет утверждать, что именно благодаря крестным ходам в сознании местного общества главную роль играл Кафедральный собор с его местночтимыми иконами.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Цыпин В., протоиерей. История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды (1700–2005). М., 2006. С. 27.

[2] Смолич И. К. История Русской Церкви. 1700–1917. Ч. 1. М., 1996. С. 31–32.

[3] Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.): В 2 т. 2-е изд., испр. СПб., 2000. С. 130.

[4] Бородкина Н. Н. Идея «общего блага» и церковная политика Петра I // Исторический опыт русского народа и современность. Дом Романовых в истории России. Материалы к докладам 19–22 июня 1995. СПб., 1995. С. 149.

[5] Кондаков Ю. Е. Государство и православная церковь в России: эволюция отношений в первой половине XIX века. СПб., 2003. С. 109.

[6] Никитин О. В. Роль конфессионального фактора в духовной жизни православного монастыря на Русском Севере в XVIII веке: проблема этнорелигиозного единства в условиях церковных реформ Петра I // Религия и церковь в культурно-историческом развитии Русского Севера (К 450-летию Преподобного Трифона, Вятского Чудотворца). Материалы Международной научной конференции. Киров, 1996. Т. 1. С. 240.

[7] Цит. по: Цыпин В., протоиерей. Указ. соч. С. 75–76.

[8] Регламент или Устав Духовной коллегии // Полное собрание законов Российской империи. Т. VI. 1720–1722. СПб., 1830. С. 319–320.

[9] Панченко А. М. Петр I и веротерпимость // Азъ. Приложение к газете «Литератор». Л., 1990. №1 (июнь). С. 27.

[10] Лавров А. С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. С. 43.

[11] Цыпин В., протоиерей. Указ. соч. С. 49.

[12] Там же. С. 49.

[13] Соловецкий патерик. М., 1991. Репринтное издание. С. 73.

[14] Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1998. С. 133.

[15] По синодальному определению, об обращении в церковную казну привесов на иконах, находящихся в церквах, и об употреблении оных привесов, кроме замечательных из них, на построение одежд и другие церковные потребности

(№85, 19 января 1722 г.) // Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Том II. Первая часть (1722 г.). СПб., 1879. С. 108–111.

[16] Лавров А. С. Указ. соч. С. 410.

[17] По синодальному определению, об отобрании чудотворных икон из частных домов в соборные церкви и монастыри (№243, 21 февраля 1722 г.) // Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Том II. Первая часть (1722 г.). СПб., 1879. С. 392–393.

[18] Лавров А. С. Указ. соч. С. 413–414.

[19] Об отмене указа 1722 г., запрещающего посещение домов обывателей с иконами из церквей и монастырей 2 апреля 1744 г., №583) // Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. II. 1744–1745. СПб., 1907. С. 56–57.

[20] Живов В. М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994. С. 40.

[21] Лавров А. С. Указ. соч. С. 419.

[22] Там же. С. 165; Титлинов Б. В. Правительство императрицы Анны Иоанновны в его отношении к делам Православной Церкви. Вильна, 1905. С. 460.

[23] Лавров А. С. Канонизация и почитание святых мощей в России в первой половине XVIII в. С. 165.

[24] Там же. С. 165.

[25] Знаменский П. В. Указ. соч. С. 363.

[26] Смолич И. К. История Русской Церкви. С. 89.

[27] Покровский И. Русские епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы. Опыт церковно-исторического, статистического и географического исследования. Т. 2 (XVIII вв.). Казань, 1913. С. 123–124.

[28] Там же. С. 124.

[29] Буевский А. Алексий Титов, архиепископ Вятский. Вятка, 1901. С. 17.

[30] Там же. С. 79.

[31] Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующаго Синода. Том XXI. (1741 г.). СПб, 1913. // РГИА. Ф. 796. Оп. 22. Том XXI. (1741 г.). Ст. 377–378.

[32] ГАКО. Ф. 237. Оп. 70. Д. 6. Л. 100.

[33] Покровский И. Указ. соч. С. 428.

[34] Серафим (Соболев), архиепископ. Русская идеология. СПб., 1992. С. 12–15; Буевский А. Преосвященный Алексий Титов, архиепископ Вятский (1719–1733) // Памятная книжка и календарь Вятской губернии на 1901 г. Отд. 2. С. 389–390, 393.

[35] Маркелов А. В. Хлыновский Богословский монастырь как несостоявшийся духовный центр Вятской епархии XVIII в. // Актуальные проблемы истории Вятско-Камского региона: К 110-летию со дня рождения А. В. Эммаусского: м-лы регион. науч. конф. Киров, 2008. С. 43–47.

[36] ГАКО. Ф. 1404. Оп. 1. Д. 6. Л. 19.

[37] Платон (Любарский), архиепископ. Любопытное известие о Вятской епархии. С. 4; Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. Ст. 799.

[38] Платон (Любарский), архиепископ. Указ. соч. С. 4. Строев П. Указ. соч. Ст. 799.

[39] Буевский А. Преосвященный Алексий Титов, архиепископ Вятский (1719–1733).

[40] Материалы для биографии Алексия Титова, архиепископа Рязанского и Муромского. Собрал В. П. Титов. Рязань, 1890. С. 2.

[41] Там же. С. 1.

[42] Там же. С. 2.

[43] Там же. С. 2.

[44] Там же. С. 2–3.

[45] Там же. С. 9. См.: Указ св. Синода от 9-го марта 1725-го года о подложных мощах преп. Иосифа Волоколамского // Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви… С. 438.

[46] Буевский А. Указ. соч. С. 81–82; Серафим (Соболев), архиепископ. Указ. соч. С. 12–15.

[47] Буевский А. Указ. соч. С. 82.

[48] Там же. С. 82.

[49] О месте его расположения см.: Маркелов А. В. Хлыновский Богословский монастырь как несостоявшийся духовный центр Вятской епархии XVIII в. // Актуальные проблемы истории Вятско-Камского региона: К 110-летию со дня рождения А. В. Эммаусского: м-лы регион. науч. конф. Киров, 2008. С. 43–47.

[50] Буевский А. Указ. соч. С. 83–84.

[51] Луппов П. Н. История вятских сел... С. 149; ГАКО. Ф. 1404. Оп. 1. Д. 6. Л. 25.

[52] Там же. Л. 26; Шабалин В. И. Летопись упраздненных Котельнических монастырей // Котельнический календарь-альманах и Памятная книжка на 1914 г. Вятка, 1914. С. 23–24.

[53] Макаров П., священник. Икона Раифской Божией Матери в селе Пышакском // Вятс. епарх. вед-сти. 1881. №15 (отд. духовно-литер.). С. 399–400.

[54] Там же. С. 401–402

[55] Буевский А. Указ. соч. С. 83–84.

[56] Там же. С. 83.

[57] ГАКО. Ф. 1404. Оп. 1. Д. 6. Л. 19.

[58] Там же. Л. 19; ТВУАК. 1915. Вып. II–III. Отд. 2. С. 55.

[59] Цыпин В., протоиерей. История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды (1700–2005). М., 2006. С. 81.

[60] Вятские епархиальные преосвященные с 1658 по 1914 гг. Вятка, 1914. С. 2.

[61] Вештомов А. И. История вятчан со времени поселения их при реке Вятке до открытия в сей стране наместничества, или с 1181 по 1781-й год через 600 лет. Казань, 1909. С. 154.

[62] Верещагин А. С. Краткий очерк истории Вятской духовной семинарии // Столетие Вятской губернии. Вятка, 1881. Т. 2. С. 581–582; Никитников Г., протоиерей. Указ. соч. С. 29.

[63] Никитников Г., протоиерей. Указ. соч. С. 30.

[64] Знаменский П. История Русской Церкви (Учебное руководство). М., 1996. С. 326–327.

[65] См. напр.: Православие Украины и Московской Руси в XV–XVII веках: общее и различное / Под ред. М. В. Дмитриева. М., 2012; Алексеев А. И. К характеристике русских архиереев в первой половине XVIII века (постановка проблемы) // Исторический вестник. 2000, № 9–10 [Электронный ресурс] URL: http://www.vob.ru/public/bishop/istor_vest/2000/5-6_9-10/1_35.htm (дата обращения: 20.12.2015); Живов В. М. Традиции и инновации в церковной политике Петра Великого // Его же. Из церковной истории времен Петра Великого: Исследования и материалы. М., 2004. С. 41–44; Федоров В. А. Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. М., 2003. С. 154–157; Лукашова С. С. Малороссийские архиереи Русской Православной Церкви в 1700–1771 годах // Русские об Украине и украницах. СПб., 2012. С. 69–121.

[66] Лавров А. С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. С. 15.

[67] Там же. С. 575.

[68] Там же. С. 574.

[69] Там же. С. 304.

[70] Харлампович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Т. I. Казань, 1914. С. 473.

[71] Чистович И. А. Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868. С. 266.

[72] Харлампович К. В. Указ. соч. С. 494.

[73] По доношению преосвященного Лаврентия Горки, епископа Астраханского, о разрешении построить в городах Астрахани и Саратове, по желанию прихожан, на месте обветшалых и тесных деревянных церквей, новые каменные и более поместительные // Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующаго Синода. Том III. (1723 г.). СПб, 1878. Ст. 512–513.

[74] Уо Д. К. История одной книги: (Вятка и «не-современность» в русской культуре петровского времени). СПб., 2003. С. 86.

[75] Власов А. Н. Сказания и повести о местночтимых святых и чудотворных иконах Вычегодско-Серверодвинского края XVI – XVII веков: Тексты и исследования. СПб., 2011. С. 502–503.

[76] Там же. С. 555.

[77] Там же. С. 541.

[78] Там же. С. 555, 557.

[78] Зеленин Д. К. Народные присловья и анекдоты о русских жителях Вятской губернии (этнографический и историко-литературный очерк) // Его же. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994. С. 76–77.

[80] Цит. по: Старина, памятники, предания и легенды Прикамского края. Очерк. Составлен В. Ф. Кудрявцевым. Вятка, 1897. С. 62.

[81] Там же. С. 62–63.

[82] О чудотворной Великорецкой иконе свят. Николая // Вятс. епарх. вед-сти. 1875. № 9 (отд. духовно-литер.). С. 259.

[83] Луппов П. Н. История города Вятки. Киров, 1958. С. 42–43.

[84] Эммаусский А. В. К вопросу о времени основания города Вятки (Кирова). Киров, 2000. С. 16–17; Эммаусский А. В. К вопросу о времени основания города Вятки (Кирова). Киров, 1971. Материалы к 13 протоколу п.14 заседания бюро горкома КПСС «О времени основания города Вятки (Кирова)» // ГАСПИКО. Ф. 1293. Оп. 5. Д. 264. Л. 23.

[85] ОР РНБ. Ф. 1000. Оп. 6. Ед. хр. №65. Л. 230; Вятские епархиальные преосвященные с 1658 по 1914 г. Вятка, 1914. С. 2.

[86] О чудотворной Великорецкой иконе свят. Николая. С. 260–261. Аналогичный пример с крестным ходом из с. Холуницко-Ильинского в г. Слободской (Замятин А., протоиерей. Радостные и печальные дни г. Слободского. С. 21).

[87] ГАКО. Ф. Р-1258. Оп. 1. Д. 1630. Л. 209.

[88] Кашменский С., протоиерей. О чудотворной Великорецкой иконе Святителя и Чудотворца Николая // Вятс. епарх. вед-сти. 1875, № 9 (отд. духовно-литер.). С. 261; Аналогичные процессы происходили, например, в Ярославской губернии (Денисов В. В. Крестные ходы в монастырях Ярославской епархии в XVIII – начале XX в. К постановке вопроса // Материалы конференции 2002 г. История и культура Ростовской земли. Ростов, 2003. С. 162–166).

[89] Кашменский С., протоиерей. Указ. соч. С.259.

[90] ГАКО. Ф. 237. Оп. 76. Д. 26. Л. 2.

[91] Там же. Л. 1.

[92] Кашменский С., протоиерей. Указ. соч. С. 259.

[93] Пермская летопись с 1263–1881 гг. Пятый период с 1682–1725 гг. Часть первая. 1682–1694 гг. С. 307.

[94] Бординских Г. А. Церковно-историческое описание городов Чердыни и Соликамска. Соликамск, 1996. С. 33.

[95] Чагин Г. Н. Города Перми Великой Чердынь и Соликамск. Пермь, 2003. С. 212; Пермская летопись с 1263–1881 гг. Пятый период с 1682–1725 гг. Часть первая. 1682–1694 гг. С. 307–308.

[96] Пермская летопись с 1263–1881 гг. Второй период с 1613–1645 гг. С. 351.

[97] Чагин Г. Н. Города Перми Великой Чердынь и Соликамск. С. 212; Пермская летопись с 1263–1881 гг. Второй период с 1613–1645 гг. С. 351–352.

[98] Там же. С. 352.

[99] О пресечении суеверий 25 ноября 1737 г. №7450 // Полное собрание законов Российской империи. Т. X. 1737–1739. СПб., 1830. С. 361–364.

[100] Там же. С. 361.

[101] Титлинов Б. В. Правительство императрицы Анны Иоанновны в его отношении к делам Православной Церкви. С. 460.

[102] РГИА. Ф. 796. Оп. 25. Д. 723 а (1744). Л. 1 об. – 2.

[103] Там же. Л.1 об. – 2.

[104] Там же. Л.408 об.

[105] Там же. Л. 408 об.

[106] РГИА. Ф. 796. Оп. 18. Д. 349 (1737).

[107] Титлинов Б. В. Правительство императрицы Анны Иоанновны в его отношении к делам Православной Церкви. С. 461; Зеленин Д. К. Троецыплятница (Этнографическое исследование) // Его же. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994. С. 105–106; Покровский Н. Н. Указ. соч. С. 98; Коршунков В. А. Обряд на Нижнем Потоке и Великорецкий крестный ход: Почитание водных источников в Вятском крае // VIII Герценовские чтения. Материалы науч. конф. Киров, 2002. С. 77–83; Коршунков В. А. Свидетельство А. А. Спицына о вятском обряде на Нижнем Потоке // Петряевские чтения, 2003: Материалы науч. конф.: (Киров, 27–28 февр. 2003 г.). Киров, 2003. С. 63–67.

[108] РГИА. Ф. 796. Оп. 18. Д. 349 (1737). Л. 281.

См., напр.: Покровский Н. Н. Документы XVIII в. об отношении Синода к народным календарным обрядам // Советская этнография. 1981, №5. С. 98.

[109] РГИА. Ф.796. Оп.18. Д. 349 (1737). Л. 281 об.

[110] Там же. Л. 282.

[111] Там же. Л. 282.

[112] Зеленин Д. К. Троецыплятница (Этнографическое исследование). С. 125

[113] Вятские епархиальные преосвященные с 1658 по 1914 г. Вятка, 1914. С. 2.

[114] Пермская летопись с 1263–1881 гг. Пятый период с 1682–1725 гг. Часть первая. 1682–1694 гг. С. 234.

[115] Пермская летопись с 1263–1881 гг. Второй период с 1613–1645 гг. С. 28–29.

[116] Там же. С. 29.

[117] Там же. С. 29–30.

[118] Там же. С. 30.

[119] Пермская летопись с 1263–1881 гг. Пятый период с 1682–1725 гг. Часть первая. 1682 – 1694 гг.. С. 232.

[120] Шабалин В. И. Иоанн Пустынник, почитавшийся (в Слободском уезде) за брата преп.Трифона, по архивным документам Духовной Консистории // ТВУАК. 1907. Вып. I. Отд. 3. С. 33.

[121] РГИА. Ф. 796. Оп. 32. Д. 93 (1752). Л. 1.

[122] Там же. Л. 2 об.

[123] Там же. Л. 2 об.

[124] Шабалин В. И. Иоанн Пустынник, почитавшийся (в Слободском уезде) за брата преп. Трифона, по архивным документам Духовной Консистории. С. 36.

[125] РГИА. Ф. 796. Оп. 32. Д. 93 (1752). Л. 3.

[126] Там же. Л. 3 об.

[127] Там же. Л. 1 об.

[128] Там же. Л. 3 об.

[129] Там же. Л. 1 об.–2.

[130] Там же. Л. 5.

[131] Там же. Л. 3.

[132] Там же. Л. 5 об.

[133] Там же. Л. 5 об.

[134] Там же. Лл. 6–6 об.

[135] Там же. Л. 6.

[136] Шабалин В. И. Иоанн Пустынник, почитавшийся (в Слободском уезде) за брата преп. Трифона, по архивным документам Духовной Консистории. С. 53

[137] РГИА. Ф. 796. Оп. 32. Д. 93 (1752). Лл. 6–6 об.

[138] Там же. Лл. 13–14 об.

[139] О предании земле почитаемых в Слободском уезде Вятской епархии за святые мощи кости некого Иоанна Пустыннаго и об уничтожении изображения и двух часовен его имени (№1292, 15 мая 1752 г.) // Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Том III. 1746–1752. СПб., 1912. С. 473–474.

[140] См., напр.: Коршунков В. А. Свидетельство А. А. Спицына о вятском обряде на Нижнем Потоке // Петряевские чтения, 2003: Материалы науч. конф. (Киров, 27–28 февр. 2003 г.). Киров, 2003. С. 67.

[141] Осокин И., протоиерей. Исторический очерк почитания преподобного Трифона, Вятского чудотворца // ТВУАК. 1912. Вып. 1–2. Отд. 3. С. 38.

[142] Лавров А. С. Канонизация и почитание святых мощей в России в первой половине XVIII в. // Русская религиозность: Проблемы изучения. СПб., 2000. С. 159.

[143] Левин И. От тела к культу // Двоеверие и народная религия в истории России. М., 2004. С. 181.

[144] См.: Лавров А. С. Канонизация и почитание святых мощей в России в первой половине XVIII в. С. 155.

[145] Уо Д. К. История одной книги. С. 86.

[146] РГИА. Ф. 796. Оп. 70. Д. 366 (1790). Л. 1.

[147] Там же. Л. 1 об.

[148] Там же. Л. 1 об.

[149] Там же. Л. 5–6.

[150] Спицын А. А. Дополнение к каталогу древностей Вятского края // Памятная книжка Вятской губернии на 1885 г. С. 189; Князев М. Приписная церковь, в память Марии убиенной, близ слободы Кукарки // Вятс. губерн. вед-сти. 1884, № 40; То же // Вятс. епарх. вед-сти. 1884. № 11 (отд. духовно-литер.). С. 261–266; Описание памятников русской архитектуры по губерниям. II. Вятская губерния // ИИАК. СПб., 1913. С. 119; Церкви и приходы в Вятской епархии // Вятс. епарх. вед-сти. 1873. № 13 (отд. духовно-литер.). С. 435.

[151] Лавров А. С. Канонизация и почитание святых мощей в России в первой половине XVIII в. С. 164–165.

[152] Уо Д. К. Указ. соч. С. 247.

[153] Там же. С. 245.

[154] Иосиф, архимандрит. О крестных ходах Вятских // Вятс. епарх. вед-сти. 1870. № 7 (отд. духовно-литер.). С. 129.

[155] Чернышев А., священник. Крестные ходы в Вятской епархии // Вятс. епарх. вед-сти. 1903. № 14 (отд. неофиц.). С. 629–632.

[156] ОР РНБ. Ф. 1000. Оп. 6. Ед. хр. № 65. Л. 385–385 об.

[157] ГАКО. Ф. 237. Оп. 76. Д. 606. Л. 3.

[158] ГАКО. Ф. 237. Оп. 76. Д. 587. Л. 2.

[159] Там же. Л. 2.

[160] Платон (Любарский), архиепископ. Указ. соч. С. 11.

[161] Храмозданные грамоты на построение церквей в Вятской епархии // ТВУАК. 1914. Вып. II–III. Отд. 2. (Приложение). С. II–III.

[162] И. П. Казанская епархия и ее пределы (Церковно-исторический и географический очерк) // Православный собеседник. 1896, июнь. С. 293; Территория Вятской епархии в разные времена ея существования (Историческая справка) // Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1898 г. Вятка, 1898. С. 106–107.

[163] Территория Вятской епархии в разные времена ея существования. С. 106

[164] ГАКО. Ф. 237. Оп. 70. Д. 1742. Лл. 3–3 об.

[165] Смолич И. К. Указ. соч. С. 257; Покровский И. Указ. соч. С. 435.

[166] Покровский И. Указ. соч. С. 443.

[167] Там же. С. 532.

[168] И. П. Казанская епархия и ее пределы. С. 298–299; Территория Вятской епархии... . С. 108–109.

[169] И. П. Казанская епархия и ее пределы. С. 299; Территория Вятской епархии... . С. 109.

[170] Цит. по: Тинский А. Г. Вятка. Главная улица. Страницы истории. Киров, 2002. С. 194–195; Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующаго Синода. Том XXI. (1741 г.). СПб, 1913. С. 334.

[171] Платон (Любарский), архиепископ. Указ. соч. С. 11.

[172] Цит. по: Тинский А. Указ. соч. С. 204; Сазанова Е. Г. Кафедральный Свято-Троицкий и Николаевский собор города Хлынова. Неизвестный проект середины XVIII в. // Почитание святителя Николая Чудотворца и его отражение в фольклоре, письменности и искусстве. С. 193–197.

[173] Вештомов А. Указ. соч. С. 176;

[174] Там же. С. 176.

[175] Там же. С. 190.

[176] ГАКО. Ф. 1404. Оп. 1. Д. 3-оц. Л. 69.

[177] Низов В. В. К биографии Александра Вятского // Религия и церковь в культурно-историческом развитии Русского Севера (К 450-летию Преподобного Трифона, Вятского Чудотворца). Материалы Международной научной конференции. Киров, 1996. Т. 1. С. 36; Гомаюнов Сергий, священник, Балыбердин А., священник. Вятская епархия в прошлом и настоящем (к 350-летию создания) // Православие на Вятской земле (к 350-летию Вятской епархии): Материалы Межрегион. научн. конф. [Киров, 5 декабря 2007 г.] Вятка [Киров], 2007. С. 8.

[178] Маркелов А. В. Местночтимые иконы и святые в церковно-общественной жизни российской провинции второй половины XVII – начала XX в. (на примере Вятской епархии). Дисс… канд. ист. наук. Екатеринбург, 2011. С. 127–128.

[179] Чиновник архиерйского служения октября 1674 года // Библиотека Вятского государственного гуманитарного университета. Шифр Ч-63. Л. 56 об.

[180] Там же. Л. 212.

[181] ОР РНБ. Ф. 1000. Оп. 6. Ед. хр. № 65. Л. 457; Вештомов А. И. Указ. соч. С. 188–189.

[182] ГАКО. Ф. 237. Оп. 76. Д. 2. Л. 337.

[183] Вештомов А. И. Указ. соч. С. 188–189.

[184] ОР РНБ. Ф. 1000. Оп. 6. Ед. хр. №65. Л. 333.

[185] Там же. Л. 333.

[186] Там же. Л. 333.

[187] Крестные ходы в Вятской губернии // Календарь Вятской губернии на 1889 год. С. 15.

[188] ОР РНБ. Ф. 1000. Оп. 6. Ед. хр. № 65. Л. 477.

[189] ГАКО. Ф. 237. Оп. 76. Д. 10 а. Л. 297.

[190] ГАКО. Ф. 245. Оп. 2. Д. 11. Л. 5.

[191] ГАКО. Ф. 1404. Оп. 1. Д. 3-оц. Л. 24 об. - 25.

[192] Синодик вятский в списке первой половины XVIII в. // ОР БАН. Вятск. 152. Л. 43.

[193] Синодик Трифонова монастыря // КОКМ. Рукопись №3789. Л. 26.

[194] ОР РНБ. Ф.487 (Собрание Н.М. Михайловского). Ед. хр. Q.532. Михайловск. Q.532.

[195] Там же. Л. 67 об.

[196] Там же. Л. 68.

[197] Помянник церкви Рождества Богородицы г. Слободского // Областная универсальная научная библиотека им. А.И. Герцена. Рукопись 98. Л. 19 об.

[198] Синодик Трифонова монастыря // Кировский областной краеведческий музей. Рукопись №3789. Л. 26 об.

[199] Помянник Вятского Богоявленского собора 1696–1704 гг. // Областная универсальная научная библиотека им. А. И.Герцена. Рукопись 35. Л. 35 об.

[200] См. о недозволении юродивым бродить по церквям для сбора милостыни (Алфавитный указатель действующих и руководственных канонических постановлений, указов, определений и распоряжений Св. Правительствующего Синода (1721–1895 включительно) и гражданских законов, относящихся к духовному ведомству православного исповедания. Составил С. В. Калашников. 2-е изд. Харьков, 1896. С. 363).

Более подробно см.: Лавров А. С. Юродство и «регулярное государство» (конец XVII – первая половина XVIII в.) // ТОДРЛ. Т. 52. СПб., 2001. С. 432–447; Иванов С. А. Искоренение и неискоренимость юродства // Его же. Блаженные похабы: Культурная история юродства. М., 2005. С. 317–330.