

Санкт-Петербургский государственный университет

На правах рукописи

Романова Анастасия Анатольевна

Почитание святых и чудотворных икон в России
в конце XVI – начале XVIII в.:
религиозная практика и государственная политика

Специальность 07.00.02 – Отечественная история

Диссертация на соискание ученой степени
доктора исторических наук

Санкт-Петербург

2016

Содержание

Введение	4
Глава 1. История почитания святынь в отражении источников и историографии	11
1.1. Памяти святых и празднования чудотворным иконам в источниках.	11
1.2. История почитания святых в России в отечественной литературе.	36
Глава 2. Терминология	67
2.1. Понятия, используемые в работе, и их трактовки.	67
2.2. Проблема почитания безымянных святых.	128
Глава 3. Житийные источники, жития XVIII–XIX вв., своды и сборники житий и сказаний об иконах.	143
3.1. Житийные источники в целом.	143
3.2. Жития XVIII в.	165
Глава 4. Внежитийные письменные свидетельства о почитании.	229
4.1. Памяти святых.	229
4.2. Памяти святых в старообрядческих месяцесловах	247
4.3. Памяти русских святых и службы им в обиходе русских монастырей.	259
4.4. Своды сведений о святых и чудотворных иконах.	271
Глава 5. Социальные и социально-экономические аспекты почитания святынь	295
5.1. Объекты почитания.	295

5.2. Чудеса от святынь.	304
Глава 6. Почитание местных святынь	363
6.1. Собираение святости на местах	363
6.2. Роль личности в создании культа.	368
6.3. Запрет на почитание	391
Глава 7. Государственная политика почитания святынь	408
7.1. Формирование официального культа святых	408
7.2. Власть и почитание святых	424
Заключение	433
Источники и литература	440
Список сокращений	507

Введение

В исследовании делается попытка проследить развитие и аспекты почитания российских святынь в Московском государстве, генезис отношения церкви, государственных институтов и представителей власти ко вновь возникающим культам, общие вопросы и практика почитания святых.

В работе мы ограничились почти исключительно источниками о почитании святынь, явленных в Московском государстве. Материал о почитании святынь в России в целом громаден, и основание для такого выбора состоит, прежде всего, в том, что в этот период о почитании святых и икон, прославленных именно на территории Московского государства, можно говорить как об определенном явлении и отчетливой тенденции. Значительная часть входящих в церковный месяцеслов памятней святых греческой церкви и икон, принесенных из Греции и с Балкан не были достаточно знакомы русскому читателю, за исключением наиболее образованной, и соответственно достаточно узкой его части.

Что касается святынь, принесенных в Россию с христианского Востока, это предмет особого рассмотрения, хотя, несомненно, некоторые аспекты почитания святости невозможно охватить не привлекая материал о святынях, прибывших с Востока или Запада.¹ Существовала

¹ Взгляд на эти святыни может быть с разных точек зрения, см., например: Каптерев Н. Ф. Характер отношения России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. М., 1885; Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. Пг., 1915. Т. 2; Фонкич Б. Л. Чудотворные иконы и священные реликвии Христианского Востока в Москве в середине XVII в. // ОФР. М., 2001. Вып. 5. С. 70–97; 2) Чудотворные реликвии Христианского Востока в Москве в середине XVII в.: Икона Иверской Богоматери. М., 2004 (Россия и Христианский Восток. Библиотека, вып. 5); Многоценное сокровище. Иконы Богоматери Одигитрии Влахернской в России. М., 2005; Турилов А. А. Рассказы о чудотворных иконах монастыря Хиландарь в русской записи XVI в. // Турилов А. А. Межславянские культурные связи эпохи Средневековья и источниковедение истории и

определенная разница в отношении к святыням, явленным в Российской земле и за ее пределами. Впрочем, некоторые православные святыни воспринимались как часть «русских» независимо от происхождения (так, например, Андрей Юродивый почитался как славянин по происхождению).² Некоторые из святынь, такие как икона Черногорской (Казанской) иконы Богородицы (не говоря о более ранних явленных иконах византийского происхождения, таких как Торопецкая), хотя по легенде и происходят с Востока, были почитаемы после появления в России, здесь велись записи их чудес, и т. п.

Хронологические рамки диссертации приблизительно определены как 1589 г. – время учреждения патриаршества – и 1721 г. – год основания Синода. 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. Кроме того, привлекаемая к анализу рукописная традиция источников о почитании зачастую существенно более поздняя.

В исследовании рассматриваются преимущественно святыни Московского государства, при этом в значительной степени прославленные на севере и в центральных районах, и в меньшей степени в

культуры славян. Этюды и характеристики. М., 2012. С. 718–755; Ченцова В. Г. Икона Иверской Богородицы (Очерки истории отношений греческой церкви с Россией в середине XVII в. по документам РГАДА). М., 2010. 416 с.; Буланин Д. М. Опыт комплексного описания: Афон в древнерусской письменности до конца XVI в.: (Из истории образа по памятникам, учтенным в «Словаре книжников и книжности Древней Руси», а также пропущенным при его подготовке) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2012. Вып. 2, ч. 3. Приложение. С. 427–763.

² Традицию эту поддерживает и современная церковная историография, см.: Андроник (Трубачев), сост. Святая Русь // Макарий, митр. История русской церкви. М., 1995. Кн. 2. С. 652.

южных приграничных районах и в Сибири, что диктуется, в частности, лучшей сохранностью источниковой базы, а также имеющимся в распоряжении автора диссертационного исследования материалом,

Цель исследования состоит в комплексном исследовании феномена почитания явленных в России святынь в период после установления патриаршества и до начала XVIII в.

В работе предполагается решение ряда основных задач:

- определить основания для оценки и определения святости
- очертить круг источников, посвященных святыням Российского государства в период после установления патриаршества
 - рассмотреть характерные особенности практики почитания святынь
 - выявить факторы, определяющие отношение Церкви и государства к святыням
 - указать черты государственной политики, оказавшие влияние на почитание святынь.
 - определить место святынь позднего Московского царства в исторической памяти последующего периода

В данной работе мы рассмотрим конкретные вопросы почитания святых и чудотворных икон, включая некоторые аспекты и проблемы истории канонизации, а также круг источников, позволяющих говорить о наличии или отсутствии почитания. Отметим, что подробное изучение возникновения, расцвета, существования или упадка каждого конкретного культа, его отражение и преломление во всех сохранившихся письменных и устных источниках, а также современная история почитания там, где она имеет место, во многих случаях заслуживает подробного источниковедческого исследования, и, естественно, в рамках одной работы

могут быть охвачены только отдельные вопросы и проблемы. Многие источниковедческие задачи в исследовательской и справочной литературе уже получили решение, что позволяет представить картину более обобщенно.

Кроме того, особо подчеркнем, что в работе не ставилась задача судить об обоснованности той или иной формы почитания святынь – почитаемые иконы и святые (места их захоронения, мощи, и прочие реликвии) рассматриваются как реалия общественно-религиозной жизни. Почитание разных типов святынь имеет свои особенности. Особенно велико многообразие объектов почитания в том явлении, которое именуется «народным православием»,³ однако граница между «народным» и «официальным» православием трудно определима.

Объединение наблюдений над почитанием святых и почитанием икон вызвано значительным сходством в традиции почитания. Более того, для рассматриваемого периода достаточно часто жанр жития и жанр сказания об иконе объединяются в повествовании о приносе чудотворной иконы на место основания нового монастыря, хотя в таком случае, как правило, житие подвижника оказывается несколько в тени. К числу таких отчасти сказаний – отчасти житий относятся многие агиографические памятники XVII в.

Основным объектом исследования в данной работе выступают письменные памятники, созданные с целью прославления двух типов святынь: собственно святых, вне зависимости от чина, и чудотворных икон. Текстология отдельных произведений и проблемы литературного заимствования из авторитетных источников рассматриваются лишь в отдельных случаях, т. е. этапы литературной истории памятников не

³ Белова О. В. Христианство народное // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. М., 2012. Т. 5. С. 462–466; Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.

являются предметом отдельного рассмотрения.⁴ Особое внимание уделяется малоизвестным в историографии памятникам агиографии и агиологии, а также внежитийным источникам: таким как месяцесловы и указатели уставных чтений. Письменные памятники православной культуры XVIII в. в целом изучены очень фрагментарно: значительно лучше дело обстоит с изученностью иконописи и памятников архитектуры, не говоря уже о новых литературных жанрах и авторской светской литературе. Подчеркнем, что в научный оборот введено также большое количество делопроизводственных источников XVIII в., связанных с государственной политикой в отношении святынь, однако по большей части это источники, связанные с судебным делопроизводством, особенно популярным в связи с рассмотрением дел о приверженцах старой веры, сектанах или колдовстве, а не с почитанием. Культура почитания святых и явленных икон в XVIII в. во многом сохраняет черты предшествующего периода, а в ряде случаев сберегает памятники этого времени.

Конечно, почитание святых и почитание икон имеет свою специфику. Однако почитание их как святынь одного порядка прослеживается в древнерусской месяцесловной традиции. Можно говорить о том, что сказания о монастырях – это жанр, имеющий общие черты и с исторической повестью, и с агиографическими памятниками. Так, Н. А. Охотина-Линд полагает возможным относить сказания о монастырях к историческим повестям и отмечает, что сами по себе эти сказания к концу XVII в. либо превращались в «полное баснословие», либо являли собой «зарождающуюся историографию».⁵ Впрочем, если речь

⁴ Литературная история большого количества житийных текстов подробно изучена в историографии (конкретные примеры такого рода исследований приведены в главе 1).

⁵ Охотина-Линд Н. А. «Сказание о Валаамском монастыре». СПб., 1996. С. 26, примеч. 5. Интересный сравнительный материал имеется также в работе: Архипова Е.А. «История Выговской пустыни» И. Филиппова и древнерусские повести о

идет о монастыре, основанном после чудесного явления (как правило, иконы), то есть о повести или сказании о начале монастыря, агиографических черт в памятнике едва ли не больше, чем исторических. Возможность объединения наблюдений над житиями святых и сказаниями о чудотворных иконах была обоснована, например, в работе Е. Л. Конявской, отметившей, в числе прочего: «...Сказания о чудотворных образах в своей жанровой природе обнаруживают родство с рассказами о чудесах святых подвижников, которые либо изначально включаются в житие, либо сопровождают его основной текст, дописываясь позже. Встречается и самостоятельное бытование таких чудес».⁶

Основная источниковая база работы – это письменные памятники, рассказывающие об обретении и почитании святыни: жития, сказания и повести о чудесах, или их фрагменты, которые сохранились в позднем агиографическом материале; своды данных о чтимых святынях.

В работе применена историко-сравнительная методика, методы исторического источниковедения.

Новизна работы состоит как в комплексности исследования, так и в существенном расширении источниковой базы истории почитания святых и чудотворных икон на территории Московского государства.

Диссертация состоит из введения, семи глав, заключения, списка источников и использованной литературы.

Первая глава включает обзор источников предшествующего исследуемому периода и историографии вопроса.

монастырях: сравнительный анализ поэтик // Старообрядчество: история, культура современность: материалы VIII междунар. науч. конф. «Старообрядчество: история, культура, современность». Москва, 13–15 ноября 2007 г. М., 2007. Т. 2. С. 148–155 (благодарю А. С. Усачева за сведения об этой публикации).

⁶ Конявская Е. Л. Жанровые особенности древнерусских сказаний о чудотворных иконах // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2013. № 3 (53). С. 67.

Вторая глава посвящена проблемам терминологии и ее применения в научной литературе.

В третьей главе рассматриваются житийные памятники, сказания об иконах и комплексы житий, в том числе вкратце характеризуется «русская составляющая» Минеи Четых Германа Тулупова, Иоанна Милютина и Дмитрия Ростовского, а также старопечатных изданий, в том числе святцев с летописью, Минеи и Пролога, затрагивается традиция составления житий святых допетровской Руси в XVIII – XIX вв. и в новейшее время.

В четвертой главе исследуются условно выделяемые «внежитийные» письменные свидетельства существования почитания, к которым относятся месяцесловы, святцы с летописью, указцы и реестры, «Книга глаголемая Описание о российских святых» и перечни икон Богоматери.

Пятая глава посвящена вопросу о том, в каких случаях прибегали к помощи святых и икон, т.е. факторам, которые оказывали влияние на формирование и сохранения почитания святынь.

В шестой главе исследуется феномен возникновения и распространения почитания святынь на региональном уровне.

В седьмой главе рассматривается почитание святых и икон как элемент государственной политики.

За заключением помещен список источников и литературы, использованных в диссертации, а также список сокращений.

Глава 1. История почитания святынь в отражении источников и историографии

1.1. Памяти святых и празднования чудотворным иконам в источниках.

Важно, как представляется, сформулировать давно отмеченное в научной литературе наблюдение: основной источник памятней святых и чудотворных икон – месяцеслов богослужебных книг, на протяжении первых столетий существования христианства на Русской земле включал почти исключительно празднования греческих и восточных святых и икон. Конечно, с течением времени он немного расширился: среди памятней русских святых в месяцесловах рукописей кон. XI – XIII в. можно назвать лишь несколько (многие из них встречаются в месяцеслове несколько раз) – память Феодосия Печерского (день преставления 3 мая и день перенесения мощей – встречается под 31 мая и 14 августа), Бориса и Глеба (24 июля; отдельно 5 сентября – Глеба; перенесение мощей – 2 мая и 20 мая).¹ С начала XIII в. в богослужебных книгах упоминается празднование Покрова Богородицы (1 октября), Спаса Всемилоостивого и Пресвятой Богородицы (1 августа).

¹ Лосева О. В. Русские месяцесловы XI–XIV вв. М., 2001. Помимо собственно памятней ряд древних месяцесловов содержит сведения об освящении Софии Киевской (под 4 ноября и 11 мая), Десятинной церкви (12 мая) и церкви св. Георгия в Киеве (26 ноября), а также сведения о землетрясении 5 февраля; а также не празднуемые греческой церковью Перенесение мощей Николая Чудотворца из Мир Ликийских в Бари (9 мая) (Там же. С. 117–119).

Повесть перенесении гробов Бориса и Глеба из Вышгорода на Смядину (под 11 августа) читается в некоторых списках пространной редакции Пролога (Лосева О. В. Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII–первой трети XV веков. М., 2009. С. 213–215).

Концом XIII в. датируется также первое сохранившееся упоминание памяти еп. Леонтия Ростовского (23 мая).² В XIII в. же веке, вероятно, возникло Житие святого (древнейший список датируется второй пол. XIV в.), а со временем культ этого ростовского святого получил общероссийское распространение.³

С XIV в. в русских месяцесловах появляется память кн. Владимира⁴ (15 июля) и кн. Ольги (11 июля),⁵ память преп. Варлаама Хутынского (6 ноября), князя Михаила Черниговского и боярина его Феодора (20 сентября), а также упоминание о праздновании новгородской иконы Знамения Богородицы (27 ноября).⁶ Сведения о вышеперечисленных

² Лосева О. В. Русские месяцесловы XI–XIV вв. С. 106–108. Наиболее ранние списки проложного Сказания об обретении мощей свт. Леонтия датируются 2-й пол. XIV в. – Лосева О. В. Жития русских святых в составе древнерусских Прологов ... С. 236–239.

³ Семенченко Г. В. Древнейшие редакции жития Леонтия Ростовского // ТОДРЛ. Л., 1989. Т. 42. С. 241–254; Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI – XVI вв.) М., 1986. С. 61–62; Мельник А. Г. История почитания ростовских святых в XII–XVII веках. Автореф. дис. ... к. и. н. Ярославль, 2004.

⁴ Этим же временем датируются и наиболее ранние списки Службы кн. Владимиру. Древнейший русский список Проложного жития Владимира датируется XIII в. (Милютенко Н. И., Василик В. В. Владимир Святой и крещение Руси. Отражения в гимнографии [электронный ресурс: <http://www.rfh.ru/downloads/Books/144193022.pdf>]. О почитании Владимира московским великокняжеским домом существует немало свидетельств со второй половины XIV в., хотя многие из этих свидетельств говорят скорее о панихидном почитании (см. главу 2), чем об официальном праздновании (Владимир // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 8. С. 690–718).

⁵ См., в частности: Fennel J. When was Olga canonized? // Christianity and the Eastern Slavs. Vol. 1. Slavic Cultures in the Middle Ages. Berkley, Los Angeles, Oxford, 1993. P. 79–81.

⁶ Лосева О. В. Русские месяцесловы XI–XIV вв. С. 110–112; Хорошев А. С. Знаменская икона: древнейшая святыня Новгорода // Великий Новгород в истории средневековой Европы: К 70-летию В. Л. Янина. М., 1999. С. 180–186. (на примере

святых встречаются также во всех редакциях Пролога в списках указанного периода. Помимо них в Прологе читается житие варяжских мучеников (древнейшие русские списки первой четверти XV в.), слово об Антонии Печерском, о приходе апостола Андрея и др.⁷ В южнославянских Прологах с XIII, а в древнерусских – с XIV в. встречается житие князя Мстислава Великого (15 апреля),⁸ еп. Аркадия Новгородского (память 18 или 19 сентября, древнейший список датируется кон. XIV – нач. XV в.), кн. Довмонта Псковского (20 мая, память сохранилась в Прологах 1-й трети XIV в.: РГАДА, ф. 381, собр. Синодальной типографии, № 175 и 179) и известие о убиении тевтонскими рыцарями игумена Мирожского (Василия) и Снетогорского (Асаф) монастырей (5 марта 1299, в тех же псковских Прологах, что и память св. Довмонта).⁹ С середины XV в. в состав псковской редакции Пролога включается ряд новых праздников – таких как Чудо от Черской иконы Божией матери в Пскове (1420 г.).¹⁰ С XV в. в списках Пролога встречается житие Кирилла Туровского¹¹ и, с сер. XV в., что вполне ожидаемо, Житие Сергия Радонежского.¹²

памяти в месяцеслове «Обихода церковного» нач. XIV в. из собр. Румянцевского музея № 284 – т. е. внесенной еще до оформления официального культа Знаменской иконы (сер. XIV в.)).

⁷ Лосева О. В. Жития русских святых в составе древнерусских Прологов ... С. 215–227.

⁸ Там же. С. 188–190.

⁹ Там же. С. 199–202.

¹⁰ Там же. С. 206.

¹¹ Там же.

¹² Список Жития 1440-х гг. опубликован по рукописи РНБ, Софийское собр., 1248: Шibaев М. А. Авторский вариант Жития Сергия Радонежского // ТОДРЛ. СПб., 2007. Т. 58. С. 290–319.

См., например: БАН, 33.8.2, 1480-е гг., л. 289 об.–291 об. – цит. по: Славяно-русские рукописи Библиотеки академии наук. Описание рукописей XV века. Вып. 2. Прологи. Ч. 1. Сентябрьская половина года / Сост. О. П. Лихачева. СПб., 2015. С. 152.

Память Сергия Радонежского известна в Месяцеслове, написанном в 1422–1425 гг., т. е. непосредственно после обретения мощей основателя Троицкого монастыря.¹³ Служба Сергию Радонежскому также достаточно регулярно появляется в служебных Минеях с сер. XV в.

Примеры невнесения в месяцесловы памяти чтимых русских святых, тем не менее, достаточно ярки: здесь и Евангелие, принадлежавшее, по преданию, митрополиту Алексию, и Следованная Псалтирь митрополита Киприана (где из русских святых указан только Петр митрополит), и Геннадиевская Библия, в святцах которой нет русских святых.

Забегая вперед, можно отметить, что еще более консервативна по отношению к памятям русских святых ранняя московская печатная традиция: в Апостоле, напечатанном Иваном Федоровым, из русских святых присутствует только память Бориса и Глеба.¹⁴

Наблюдения над месяцесловом XV – первой половины XVI в. еще будут уточняться, но исходя из материалов полных описаний ряда собраний (прежде всего составленного по хронологическому принципу описание древнерусских рукописей РГАДА) можно говорить, что в этот период месяцеслов пополнился незначительным количеством русских памятней, хотя, как отмечается в литературе, в конце этого периода появляются святцы с указанием святых, празднование которым будет закреплено на макарьевских соборах.¹⁵

¹³ Клосс Б. М. Избр. труды. М., 1998. Т. 1. Житие Сергия Радонежского. Рукописная традиция. Жизнь и чудеса. Тексты. С. 69, примеч. 81 (церковный устав БАН, Арх. Д. 3).

¹⁴ Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви. Изд. 2. М., 1903. С. 224–225.

¹⁵ Страхова О. Б. Канонизация и почитание русских праведников в XVI веке: Случай преп. Иакова Боровицкого (Боровичского). I. // *Paleoslavica*. 2009. Vol. 17, № 1. P. 98–99, на примере ГИМ, Син. 336 – рукописи со вкладной записью 7056 г., т. е. составленной до гипотетического собора 1549 г. (попытка объяснить это явление была

XV в. – время массового возникновения новых монастырей и появление в качестве объектов почитания их основателей и их ближайших учеников: вслед за Сергием Радонежским такой знаковой фигурой стал преп. Кирилл Белозерский, почитание которого началось еще при жизни, первая икона появилась вскоре после смерти, как и Служба.¹⁶

Редкой, но все же определенной тенденцией можно назвать появление отдельных рукописей с житиями русских святых (например, рукописи с Житиями Сергия Радонежского и Петра митрополита сер. XV в.¹⁷)

Если говорить о святынях Новгорода, то здесь почитание складывается по сходному шаблону и начинается оно с отмечаия памяти князей и архиереев. Трудом новгородского архиепископа Евфимия Брадатого в конце 1430-х гг. устанавливается местное празднование архиепископу Илию (Иоанну), особо отмечается память погребенных в Софийском соборе князей и святителей,¹⁸ окончательно оформляется почитание и иконография иконы «Знамение» (от второй четверти XV в. сохранились наиболее ранние списки «Слова о знаменнии», и в это же время Пахомием Логофетом создается Служба Знамению).¹⁹ Постепенное

предпринята Б. М. Клоссом (Клосс Б. М. Избр. труды. Т. 2. С. 367–370), который выдвинул предположение, что еще один канонизационный собор мог состояться в 1548 г.) и Святцев Серапиона Курцева из собр. Троице-Сергиева монастыря № 364.

¹⁶ Карбасова Т. Б. Допахомиевская Служба Кириллу Белозерскому // ТОДРЛ. СПб., 2014. Т. 63. С. 73.

¹⁷ Каталог славяно-русских рукописных книг XV века, хранящихся в РГАДА. М., 2000. С. 87–89 – РГАДА. Ф. 196, оп. 1, № 1071.

¹⁸ Янин В. Л. Некрополь новгородского Софийского собора: Церковная традиция и историческая критика. М., 1988. С. 6 и др.

¹⁹ Турилов А. А., Шibaев М. А. Евфимий II // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 17. С. 432–442; Конявская Е. Л. Об основных этапах формирования легенды о Знаменской иконе // Особенности российского исторического процесса. Сб. ст. памяти

пополнение святых новгородского круга происходит и при преемниках Евфимия.

Во второй половине XV в., по-видимому, в связи с деятельностью ростовского архиепископа Вассиана (Рыло), с именем которого связывают создание канона Леонтию, Исае и Игнатию, происходит формирование собора ростовских святых, включившего епископов Леонтия, Исайю и Игнатия, юродивого Исидора, и преп. Авраамия. Можно говорить и о существовании к этому времени почитания Петра ордынского, архиепископа Феодора и епископа Иакова.²⁰

Постепенно формируется практика совместно почитания ростовских и московских святых, к которым со временем добавляются новгородские святые, прежде всего Варлаам Хутынский. Распространение почитания святых одной земли на пространстве всего Московского государства, в частности – почитание новгородских святых в Москве и культура московских святых в Новгороде. В качестве свидетельства этому обычно рассматривается и строительство церкви с приделом во имя Варлаама Хутынского в Москве в 1461 г., послание митрополита Филиппа великому князю Ивану Васильевичу 1471 г., в котором наряду с именами московских (Петра и Алексея), свв. Леонтия Ростовского, Сергия Радонежского и Кирилла Белозерского указывается также и память св. Варлаама Хутынского.²¹ Фигурирует имя Варлаама и в послании на Угру великому князю Ивану III.

академика Л. В. Милова. М., 2009. С. 68–86; Агафонов И. С. Осада Новгорода в 1170 г. по письменным источникам: Автореф. ... дис. канд. ист. наук. М., 2016.

²⁰ Мельник А. Г. История почитания ростовских святых в XII–XVII веках: Автореферат дис. ... канд. ист. наук. Ярославль, 2004. С. 16; Мельник А. Г. «Ростовские патерики» конца XV – XVI вв. // Древняя Русь. 2007. № 3. С. 70–71.

²¹ АИ. СПб., 1841. Т. 1. С. 519.

Сборники служб и житий русским святым начинают складываться с конца XV в. – так, Минея 1494 г. (РНБ, Соловецкое собр., № 518/537)²² содержит службы и жития русским святым – что способствовало распространению культа святых с великорусских земель на новгородские. Подобного рода сборники предшествовали появлению так называемой Минеи новым чудотворцам.²³

В XV в. можно говорить о феномене почитания святых как духовной скрепе российской государственности. В середине XV в. на основании упоминания в великокняжеских договорах можно говорить уже об образовании пантеона русских святых. В него вошли Петр митрополит, Леонтий Ростовский, Сергей Радонежский и Кирилл Белозерский – указываются в качестве гарантов соблюдения соглашения между Василием II и можайским князем Иваном Андреевичем (1448 г.).²⁴ Русские святые – прежде всего Петр митрополит, Сергей Радонежский и Кирилл Белозерский, а несколько позднее – Алексей митрополит, упоминаются как те, на чьи молитвы следует рассчитывать адресатам грамот или посланий,²⁵ а митрополит Петр – еще и как заступник Москвы перед лицом внешнего врага.²⁶

²² Розов Н. Н. Соловецкая библиотека и ее основатель игумен Досифей // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 302; Бобров А. Г. К вопросу о книжном наследии Досифея Соловецкого // Книжные центры Древней Руси. Книжное наследие Соловецкого монастыря. СПб., 2010. С. 52, 59.

²³ Макарий (Веретенников). Макарьевские соборы 1547 и 1549 годов и их значение // Русская художественная культура XV–XVI веков. М., 1998. С. 10, 14, примеч. 54; Мошкова Л. В. Заметки составителя // Каталог славяно-русских рукописных книг XVI века, хранящихся в Российском государственном архиве древних актов. М., 2014. Вып. 2. С. 643.

²⁴ Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV – XV вв. М.; Л., 1950. С. 151–155; Клосс Б. М. Избр. труды. М., 1998. Т. 1. С. 71.

²⁵ Кривцов Д. Ю. 1) Значение чудес святых в идейной борьбе вокруг установления автокефалии Русской Православной церкви (Текст доклада на Третьем

Наблюдения над рукописями XVI–XVII в. в связи с объемом материала являются фрагментарными.²⁷ Однако очевидно, что внимание уделяется в них все чаще именно русским святым, о чем свидетельствует, в частности, тропарник Псалтыри Михаила Медоварцева 1521–1526 гг., в которой отдельный раздел «новым и оставшим святым» включает тропари и кондаки с пометой «нов» для Федора Ярославского, Михаила Черниговского, Сергия Радонежского, Авраамия Ростовского, Варлаама Хутынского, освящения церкви Георгия, Знамения в Новгороде, митрополита Петра, Димитрия Прилуцкого, митр. Алексия, Евфимия Новгородского, литовских мучеников, Стефана Пермского, Бориса и Глеба, Феодосия и Антония Печерского, ростовских святителей, Никиты Столпника, Кирилла Белозерского, кн. Ольги и кн. Владимира, Сретения Владимирской иконы.²⁸ Таким образом, краткие службы включены как для

Сибирском симпозиуме в Тобольске в 2000 г., планировался к публикации в сборнике «Проблемы истории дореволюционной России»: Сб. науч. тр. Тюмень, 2001, в библиотеках Москвы и Санкт-Петербурга не обнаружен, с текстом удалось ознакомиться благодаря любезности Д. Ю. Кривцова); 2) Чудесные исцеления у гроба митрополита Алексея в 1518–1519 гг. в свете борьбы русской митрополии за свою автокефалию // XII Чтения памяти проф. С. И. Архангельского. Нижний Новгород, 2001. С. 85–95; Мельник А. Г. 1) Практика почитания св. Алексия, митрополита всея Руси, в XVI веке // ТОДРЛ. СПб., 2014. Т. 62. С. 53–69; 2) Культы святых в общественной жизни Руси середины – второй половины XV в. // ТОДРЛ. СПб., 2014. Т. 63. С. 58–61.

²⁶ Мельник А. Г. Культы святых в общественной жизни Руси... С. 62–63; Седова Р. А. Святитель Петр митрополит Московский в литературе и искусстве Древней Руси. М., 1993.

²⁷ См., например: Минеева С. В. Наблюдения над месяцесловом четьих рукописных сборников XVI–XVII веков: (Жития русских подвижников) // Макарьевские чтения. Вып. 7. Монастыри России: Материалы VII Российской научной конференции, посвященной памяти святителя Макария. Можайск, 2000. С. 420–445.

²⁸ Мошкова Л. В. Заметки составителя // Каталог славяно-русских рукописных книг. XVI век. РГАДА. М., 2014. Вып. 2. С. 643.

уже давно прославленных святых, так и для святых, празднование которым было закреплено на соборах митрополита Макария.

Значительное систематическое пополнение месяцесловной части богослужебных сборников²⁹ русскими памятями происходит только после макарьевских соборов, т. е. около середины XVI в.³⁰ Добавленные памяти русских святых включаются с особым указанием – «новый чудотворец». Это же указание используется в отдельных месяцесловах XVII–XVIII вв. по отношению к подвижникам, почитание которых установлено позднее или данных о почитании которых вовсе не сохранилось. Однако и впоследствии русские и славянские святые составляли весьма незначительную часть месяцесловных памятней, особенно в случае с печатными изданиями.³¹

Рукописная традиция пополнения месяцесловов значительно более пестрая, и ее исследование еще предстоит предпринять. Вероятно, месяцесловы, как входящие в состав богослужебных книг, так и распространившиеся в виде отдельных рукописей, содержали памяти подвижников, которым могли и петься молебны, и служить панихиды – т.е. имена и собственно святых всех чинов, и «почитаемых усопших». Т. е.,

²⁹ Включаемой в состав богослужебных сборников, в том числе следованных Псалтирей, церковных Уставов, несколько позднее Трефологионов и т. п.

³⁰ Обзор историографии см.: Макарий (Булгаков). История русской церкви. М., 1996. Кн 4 (1). С. 119–125; Мусин А. Е. Соборы св. митрополита Макария 1547 – 1549 гг.: Факт истории или факт историографии // Россия и проблемы европейской истории: Средневековье, новое и новейшее время: Сб. ст. в честь С. М. Каштанова. Ростов, 2003. С. 74–86, Страхова О. Б. Канонизация и почитание русских праведников в XVI веке... С. 93–102.

³¹ Свода данных месяцесловов печатных книг не существует. Наблюдения над составом месяцесловов см.: Голубинский Е. Е. История канонизации..., Сергей (Спасский). Полный месяцеслов Востока. Об отдельных исследованиях этой темы см.: Карбасова Т. Б. Святцы 1646 г.: памяти русских святых // Русская агиография. Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2011. Т. 2. С. 249–301.

вероятно, «памяти ради» на поля рукописи заносились и памяти особо чтимых людей. По крайней мере в поздней рукописной традиции месяцесловов занесение на поля рукописей и книг дней поминовения близких людей – достаточно распространенная практика.³²

Пожалуй, только в рукописных старообрядческих святцах конца XVIII–начала XIX в. (поморского наставника Бабушкина или Ионы Керженского, см. подробнее главу 4) имеется сопоставимое количество русских памятней, сведения из которых черпались из самых разнообразных и противоречивых источников.

Памяти и празднования русским святым и иконам фиксируют живую традицию возникновения и развития почитания образов святости. В исследовательской литературе неоднократно отмечалось, что с XVI в. значительно вырос интерес к мощам святых и к чудотворным иконам.³³ Этот интерес носит волнообразный характер и отношение к нему как церковных, так и светских властей постоянно менялось.

Возникновение и развитие традиции почитания местных святынь – важный аспект формирования национального самосознания, приобретающий очертания во многом под влиянием государственной и церковной политики.

Безусловно, макарьевские соборы, со времен которых ко вновь прославленным святым получает распространение определение «новый чудотворец», дали толчок к дальнейшей кодификации празднования русским святым. Святые истинно всероссийского масштаба – чтимые и известные повсеместно – по существу в таком масштабе более не

³² Это могут быть месяцесловы Псалтирей с воследованием, Часословов и т.п.

³³ Bushkovitch Paul. *Religion and Society in Russia: the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. New York, Oxford, 1992. P. 101–104; Буланин Д. М. Заметки библиографа // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 2 (Вторая половина XIV – XVI в.). СПб., 2012. Ч. 3. Библиографические дополнения. Приложение. С. XLII.

прославлялись. Особое внимание также стало уделяться и чудотворным иконам, явленным в России.

Событиями всероссийского масштаба, получившими отражение и в отдельных рукописных сказаниях, и в летописных записях, стали явления святынь или принос / перенос их в Москву.³⁴ После московского пожара в 1547 г. в Москву переносится ряд чтимых икон из других городов, в 1555 г. в Москву приносится Великорецкий образ св. Николая, с которого снимается несколько списков, 1579 г. датируется явление Богоматери Казанской, чье почитание приобретет особый размах спустя несколько десятилетий, уже при новой династии, в 1580-е –1605 гг. на соборах в Москве соборно устанавливается празднование новым святым, прежде всего преподобным, в их числе Антонию Сийскому (1579), в два этапа (1578 и 1591) – Иосифу Волоцкому, Корнилию Комельскому (1600).

Здесь можно отметить две тенденции, тесно связанные между собой, хотя в чем-то взаимоисключающие. Чем большее количество русских святых включается в святцы, т. е. чем большее количество празднований получает утверждение или распространение, тем больший размах возникает в святцах, а также и при последовании церковных служб. Как было отмечено еще Е. Е. Голубинским: памяти вновь прославленных святых послемакарьевского времени включаются в месяцесловы богослужебных книг не систематически.³⁵ Это можно объяснить рядом факторов, прежде всего насыщенностью определенных дат памятьми святых, что могло стать причиной переноса дня памяти.

³⁴ Ряд статей, посвященных принесению чтимых икон из Владимира и Ржева, датированных временем правления Василия Ивановича и объединенных в подборку в составе Хронографа РГБ, ф. 247, № 82, исследованы А. А. Зиминим (Зимин А. А. Повести XVI века в сборнике Рогожского собрания // Записки Отдела рукописей ГБЛ. М., 1958. Вып. 20. С. 186–204).

³⁵ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 229–260.

По существу, происходит некое перенасыщение святцев русскими памятями – они выходят за тесные рамки церковного устава и помещаются с большей или меньшей полнотой в особо выделенные сборники, не связанные уже напрямую с богослужебными книгами. Это явление нашло свое проявление и в рукописной традиции, и в печатных изданиях, в частности, в том, что в 1646 г. выходит в свет отдельное издание святцев.

Службы же русским святым выделяются в отдельные сборники – как, например, Трефолой новым чудотворцам (РНБ, Q.I.939), или Минея «новым чудотворцам» (РНБ, Соловецкое собр., № 518/537, 1494 г.³⁶).

Одновременно с помещением святых в печатные святцы появляется тенденция помещать памяти русских святых в отдельные главы «указцев», входящих в состав обиходников (см. подробнее главу 4).

Этот процесс «аккумуляции святости», поначалу постепенный и плавный, был прерван наступлением Смутного времени, с одной стороны, повлекшим значительные утраты чтимых святынь, с другой же – до крайности обострившего национальное самосознание. На протяжении нескольких десятилетий после Смуты, когда восстанавливалась экономика и поднимались разрушенные монастыри, и обители, разрушенную память стремились восстановить, а где это было невозможно, создать заново.³⁷ Для этого периода характерно, с одной стороны, потеря значения культов

³⁶ См. описание: Розов Н. Н. Соловецкая библиотека и ее основатель игумен Досифей // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 302; Бобров А. Г. К вопросу о книжном наследии Досифея Соловецкого // Книжные центры Древней Руси: Книжное наследие Соловецкого монастыря. СПб., 2010. С. 52–53.

³⁷ Воскобойник Н. И. Отражение общественного сознания Смутного времени в агиографии: автореф. ... дис. к. и. н. М., 1993; Воскобойникова Н. П. Памятник Великоустюжской агиографии о Смутном времени // Бысть на Устюзе. Вологда, 1993. С. 152–159; Кузнецов Б. В. События Смутного времени в массовых представлениях современников: Видения и знамения, их значение в этот период: Автореф. дис. ... к. и. н. М., 1997 (монография: М., 2010).

прежних святых и возникновение новых культов.³⁸ О многих святых, почитаемых мучениками за веру, погибших в годы Смуты, сведений практически не осталось. К числу их относятся, например, иерей Петр Черевковский, чье имя было явлено в видении после чудес, начавшихся у его гроба³⁹, Евфросин Синозерский,⁴⁰ Галактион Вологодский,⁴¹ игуменья Богоявленского монастыря в Угличе Анастасия⁴² и др. Недостаточно полные сведения об этих подвижниках в ранних письменных источниках дополняются устными преданиями и легендами.

Попытки осмысления русской святости можно проследить со времен первых опытов систематизации сведений о русских святых и о явленных в пределах Московского государства чудотворных иконах.

Память русских святых фиксируется в разнообразных памятниках, в том числе и в публицистике:

³⁸ На примере ростовских святых это показано в работе А. Г. Мельника: Мельник А. Г. История почитания ростовских святых... С. 18.

³⁹ Романова А. А. Чудеса Петра Черевковского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. М., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 257–259; Ромодановская Е. К. «Святой из гробницы»: О некоторых особенностях сибирской и севернорусской агиографии // Русская агиография: исследования, публикации, полемика. СПб., 2005. С. 143–159. Священномученик Петр Черевковский чудотворец. История почитания. Чудеса. Службы. [Подг. В. В. Копытков]. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2007. 88 с.

⁴⁰ Романова А. А., Хрусталева М. Ю. Евфросин // ПЭ. М., 2008. Т. 17. С. 484–487.

⁴¹ Лобакова И. А. «...Извѣстия совершеннаго нѣсть»: Интерпретация исторических событий в Житии Галактиона Вологодского // *Slověne = Slověne. International Journal of Slavic Studies*. 2015. Т. IV, № 1. С. 240–252.

⁴² Впрочем, в современных историко-археологических трудах история о игуменнии Анастасии, о котором сообщают угличские летописцы XVIII в., считается поздней легендой (Панченко К. И. Игуменья Богоявленского монастыря г. Углича Анастасия в свете исторических и археологических данных // Средневековая личность в письменных и археологических источниках. Материалы Международной научной конференции. Москва 13 – 14 октября 2016 г. М., 2016. С. 175).

Перечень особо чтимых русских святых содержится уже в «Отвещании любозаборным или сказании вкратце о святых отцах, бывших в монастырех, иже в Рустей земли сущих» – одной из глав Духовной грамоты (Устава) Иосифа Волоцкого, помещенного, в частности в сентябрьский том Макарьевских Четых Миней.⁴³ Иосиф Волоцкий – знаковая фигура русской церковной жизни рубежа XV и XVI веков, чья жизнь и деятельность неоднократно становились предметом ожесточенных споров – как среди ближайших современников, так и среди исследователей, перечисляет подвижников, которых он считает святыми – помимо Сергия Радонежского и Кирилла Белозерского он отдельно выделяет Варфоломея Симоновского, тверских Савву и Варсонофия, Макария Калязинского и своего учителя Пафнутия Боровского, а также упоминает о некоторых чудесах, произошедших в обителях этих подвижников. Глава о русских святых может рассматриваться как первое агиологическое сочинение Московской Руси.⁴⁴

Также в «Просветителе» преп. Иосифа отдельные главы отведены вопросам «О святых иконах Божиих угодников» и «О мощех святых» – где подробно оговаривается наказание непоклоняющимся этим святыням.

Различия в понимании понятия святости и того, кто может быть назван святым, отразились в полемике о святости Ионы митрополита, Макария Калязинского и Пафнутия Боровского, в непризнании которой был обвинен Вассиан (Патрикеев).⁴⁵

⁴³ Духовная грамота преподобного игумена Иосифа // Великие минеи четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Сентябрь: дни 1–13. СПб., 1868. Стб. 546–563.

⁴⁴ Кириллин В. М. Литературное наследие преп. Иосифа Волоцкого // Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель: Сб. ст. М., 2008. С. 51; Алексеев А. И. Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480–1510-х гг. СПб., 2010. С. 57.

⁴⁵ Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л., 1960. С. 297.

Особым явлением в истории русской агиологии стали соборы 1547 и 1549 гг. Грамота собора 1547 г. сохранилась в нескольких списках, и перечни местночтимых святых в этих списках отличаются⁴⁶. Грамота Собора 1549 г. не обнаружена (о нем известно из речи Ивана Грозного на Стоглавом соборе 1551 г.), и перечень святых, которые гипотетически могли быть на нем канонизированы, вычисляется с помощью косвенных данных, в частности, посредством еще одного источника, перечисляющего всех святых, которым установлено празднование – Жития митрополита Ионы, что, впрочем, не объясняет разночтений в ряде имен.⁴⁷ В Житии Ионы также представлен очерк, позволяющий реконструировать об истории установления празднования святым «в Руской земли»: начиная с княгини Ольги.⁴⁸ Нам представляется вполне обоснованным вывод О. Б. Страховой о том, что целью собора 1547 г. была аккумуляция и систематизация накопленного гимнографического и канонизационного опыта.⁴⁹

Обобщающей попыткой сбора сведений о русских святых и о особо почитаемых усопших, прежде всего членах княжеской семьи и

⁴⁶ Комментарии // Макарий (Булгаков), митр. История Русской церкви. М., 1996. Кн. 4, ч. 1. С. 558, примеч. [44*].

⁴⁷ Белякова Е. В., Найденова Л. П. Житие митрополита Ионы как источник по истории канонизации святых в Русской церкви // Проблема святых и святости в истории России. Материалы XX Международного семинара исторических исследований «От Рима к Третьему Риму». Проблема святых и святости в контексте истории и права. М., 6–7 сентября, Санкт-Петербург, 11 сентября 2000 г. М., 2006. С. 134–142; Мусин А. Е. Соборы св. митрополита Макария 1547–1549 гг.: Факт истории или факт историографии // Сообщения Ростовского музея-заповедника. Ростов, 2003. Вып. 13. С. 74–86.

⁴⁸ Усачев А. С. Житие митрополита Ионы третьей редакции // Вестник церковной истории. 2007. № 2. С. 20–22.

⁴⁹ Страхова О. Б. Канонизация и почитание русских праведников в XVI веке. С. 102. См. также: Ткачев Е. В. Канонизация... С. 303–307.

представителях высшей церковной иерархии, может считаться Степенная книга царского родословия, включившая значительное количество житийных памятников, прежде всего князей и церковных иерархов.⁵⁰

Во второй половине XVI в. возникает также практика составления перечней именно русских святых: она прослеживается в Похвальном слове Антонию Сийскому и всем русским святым, составленном царевичем Иваном,⁵¹ и в Похвальном слове всем русским святым инока Григория, сохраненной и использованной как образец выговскими старообрядцами,⁵² и в Похвальном слове Прокопию Устюжскому, в котором перечисляется ряд русских святых.⁵³

Попытки собрать воедино сведения о почитаемых святых и образах предпринимались неоднократно позднее: это перечни святых, в том числе новгородских,⁵⁴ данные месяцесловов и иконописных подлинников.

Наиболее известны такого рода «справочники», как «Книга глаголемая Описание о российских святых...» (см. главу 4) или своды сведений о чудотворных иконах, создававшиеся на рубеже XVII – в начале XVIII в., таких как, например, «Солнце пресветлое», составленное

⁵⁰ Литература, посвященная изучению Степенной книги, подробно рассматривается, в новейших работах А. В. Сиренова (Сиренов А. В. Степенная книга и русская историческая мысль XVI–XVIII вв. М.; СПб., 2010); и А. С. Усачева (Усачев А. С. Степенная книга и древнерусская книжность времени митрополита Макария. М.; СПб., 2009)

⁵¹ Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2005. Т. 13: XVI века. С.

⁵² Юхименко Е. М. «Слово воспоминательное о святых чудотворцах, в России воссиявших» Семена Денисова как отражение культурно-агиологических начинаний Выга // ТОДРЛ. СПб., 2010. Т. 61. С. 329–344.

⁵³ Житие преподобнаго Прокопия Устюжского. СПб., 1893. (Изд. ОЛДП. № 103).

⁵⁴ Никольский А. Описание святой Софии в Новгороде и святыни древней Велико-Новгородской области (до 1654 года) // Вестник археологии и истории. 1901. Вып. 14.

Симеоном Моховиковым в 1715–1716 гг., однако и в более раннее время известно о попытках сбора сведений о святынях тех или иных регионов.

В какой-то степени задача охвата русского житийного материала ставилась в сводах четых миней XVI–XVII вв. – от Макарьевских, в которые было включено до 60 житий русских святых, до Миней Иоанна Милютина и рукописного варианта Четых Миней Дмитрия Ростовского,⁵⁵ позднее, уже в XIX в. – в сводах, подобных работам Муравьева⁵⁶ и Е. Поселянина.⁵⁷ Однако для того, чтобы осмыслить духовное наследие, требуется определенная дистанция и определенный подход.

Сведения о святых и чтимых иконах собирались в монастырских летописцах. Достаточно давно введены в науку и опубликованы многие летописцы – второй половины и конца XVII в., в частности, созданные при новгородских церквях, таких как церковь св. Дмитрия на Славкове улице и церковь 12 апостолов.⁵⁸ Включались они также во вновь составленные «истории»⁵⁹, закреплялись в списках создававшихся с середины XVIII вв.

⁵⁵ Державин А. Четии-Миней святителя Дмитрия, митрополита Ростовского, как церковно-исторический и литературный памятник // Богословские труды. 1976. Т. 15. С. 61–145; Т. 16. С. 46–141; Федотова М. А. К истории Четых Миней Дмитрия Ростовского: рукописные материалы // Вестник НГУ. Сер. История, филология. 2012. Т. 11, вып. 12: Филология. С. 123–133.

⁵⁶ Муравьев А. Н. Жития святых российской церкви, также иверских и славянских и местно чтимых подвижников благочестия. СПб., 1859–1867. Т. [1]–[12]; Бахметева А. Н. Избранные жития святых, кратко изложенные по руководству Четиих Миней. Изд. 1–5(?); Дестунис С. Жития святых, составленные по Четиим Минеям.

⁵⁷ Поселянин Е. Богоматерь. СПб., 1914 и переиздания.

⁵⁸ Азбелев С. Н. Новгородские местные летописцы // ТОДРЛ. 1958. Т. 15. С. 364–370.

⁵⁹ См., например: Амвросий (Гиновский). История о городе Курске о явлении чудотворной Знамения пресвятыя Богородицы иконы, нарицаемая Курская, о Курском Знаменском монастыре и его настоятелях. Сочиненная в 1786 году из разных рукописей, грамот царских и патриарших, такожде и из рукописнаго летописца в

«соборов» местных святых (см. главу 2 и 6 настоящей работы), использовались в официальной документации;⁶⁰ перечислялись в обобщающих работах ученых – краеведов XVIII–XIX вв.⁶¹

Собирались сказания о местночтимых святынях и священниками (РГБ, ф. 178, № 9375 1-й трети XVIII в., сборник житий и повестей, часть текстов из которого переписана Андреем Васильевым⁶²) и мирянами – примером может служить сборник «Рай мысленный», составленный по

Курском Знаменском монастыре находящихся. Курск, 1792. См. также: Семячко С. А. Повесть о Тверском Отроче монастыре: Исследование и тексты. СПб., 1994.

⁶⁰ Так, в 1796 г. правителю Вятского наместничества была представлена «Повесть о двукратном бытии на Москве из Хлынова образом с чудотворным Николая Великорецкого (Мусихин А. Л. «Повесть о стране Вятской» в документах вятских административных учреждений конца XVIII века // Европейский Север в культурно-историческом процессе (К 625-летию Кирова): Материалы Международной конференции. Киров, 1996. С. 383).

⁶¹ Один из первых опытов «словаря» святых: Соковнин С. П. Опыт исторического словаря о всех в истинной православной греко-российской вере святою непорочною жизнью прославившихся святых мужах. М., 1784. Издание не получило распространения – тираж его был конфискован в московских книжных лавках в 1787 г., впрочем, в крупнейших библиотеках РФ оно имеется (Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века. 1725–1800. Т. 3. Р–Я. М., 1966. № 6665. С. 145).

⁶² Описание содержания (это и жития (в том числе в проложных редакциях), среди них многих вологодских, и сказания об иконах, и «Слово о Афоньстей горе» и эсхатологические тексты (Слово Ипполита папы Римского), и текста «Списано сие видение из Стоглавника... царя и в. кн. Иоанна Васильевича всея России о питии, отчето суть уставися винное питие, глава 7» – л. 40-41 об., и видение новгородского митрополита Ионы 1711 г.) сборника-конволюта см.: Карбасова Т. Б. Кирилл Новоезерский: История почитания. Исследование и тексты. М.; СПб., 2011. С. 493–494. Указание на переписку в 7219 (1711) г. Андреем Васильевым, относится, по-видимому, к тексту Памяти Иоанна Устюжского (л. 162–165), так как в неполном списке Жития Андрея Тотемского (л. 213–216) есть приписка: «писано сие житие 1732 году августа в 21 день», однако записи в сборнике в целом свидетельствуют о его бытовании в среде мещан Соли Галицкой по меньшей мере до начала XIX в.

образцу издания Иверского монастыря нерехтским купцом Андреем Несторовичем Третьяковым в 1767 г. В сборник был включен ряд сказаний о иконах – в том числе о Игрицкой иконе Одигитрии Смоленской на р. Песочне⁶³ и о иконе Богоматери Владимирской в г. Нерехте.⁶⁴

Примечательным явлением XVIII в. и более позднего времени является создание местных летописцев и пришедших на смену летописцам «Историй» различных местностей. Они содержат, помимо прочего, и описания святынь: более или менее подробные, и, что особенно важно, фиксируют почитание тех или иных святых в определенный период.

Эти своды могут именоваться летописцами, повестями, историями, Примеры жанра многочисленны: среди них Двинской летописец,⁶⁵ «Историческое собрание о богоспасаемом граде Суждале» ключаря

⁶³ Комментированное издание памятника см.: Семенова А. В. Игрицкий монастырь и его святыня. Кострома, 2015.

⁶⁴ В справочной литературе указывается, что сказания о Владимирских иконах в Нерехте со времен М. Я. Диева (Диев М. Я. Сказание о находящихся во Владимирской церкви г. Нерехты двух прославленных чудотворениями св. иконах Божией матери, именуемых Владимирскими. М., 1860) считается плодом творчества самого А. Н. Третьякова – первое сказание считается написанным Третьяковым на основании Сказания Иоанна Аверкиева, жившего ок. 1635 г., а второе – об иконе, написанной в Ярославле и отправленной в Нерехту в 1636 г., которая спасла Нерехту от мора принадлежит ему (в тексте списка есть чудеса 1746–1762 гг. (см.: Каган М. Д. Сказание о иконе Богоматери Владимирской в г. Нерехте // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1998. Вып. 3, ч. 3. С. 392-394). По списку из сборника Третьякова (РНБ, собр. Титова, № 1118/3716, л. 60–157) опубликовал сказания А. В. Пигин (Пигин А. В. Повесть душеполезна старца Никодима Соловецкого монастыря о некоем иноке. СПб., 2003. Приложение. С. 180-246). Однако в сборнике Моховикова сохранился и более ранний список Сказания о первой из икон (МГУ, ОРиРК, № 302, 1-я четв. XVIII в., л. 550–558 об.).

⁶⁵ ПСРЛ. Л., 1977. Т. 33.

Анании Федорова,⁶⁶ Угличские летописцы, в их числе угличская летопись Серебренникова 1792 г.,⁶⁷ Нижегородский летописец,⁶⁸ Солигаличский летописец,⁶⁹ история Ростова (Артынов?), «Хронологион» Петра Воинова,⁷⁰ устюжский Летописец Льва Вологодина,⁷¹ «Краткая Архангелогородская история» Василия Крестинина,⁷² «Летописец» белозерской церкви Василия Великого,⁷³ «Повесть о граде Вятке»,⁷⁴

⁶⁶ Полное издание вышло в свет недавно: Историческое собрание о богоспасаемом граде Суждале Анании Федорова. Владимир, 2012.

⁶⁷ Севастьянова А. А. Русская провинциальная историография второй половины XVIII в.: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. СПб., 1993; Угличский летописец / Под ред. А. А. Севастьяновой. Ярославль, 1996; Томсинский С. В. Угличе поле в IX–XIII веках. СПб.: ГЭ, 2004. С. 47-79. Данные летописцы, как считается, были созданы в среде старообрядцев – беспоповцев, к которым относился и Г. Д. Серебренников.

⁶⁸ Нижегородский летописец / Изд. А. С. Гасциского. Нижний Новгород, 1881; Шайдакова М. Я. Нижегородские летописные памятники XVII в. Нижний Новгород, 2006. 281 с.

⁶⁹ Семячко С. А. К вопросу об использовании письменных и устных источников при создании повестей об основании монастырей («Повесть о Тверском Отроче монастыре», «Летописец Воскресенского Солигалицкого монастыря») // Книжные центры Древней Руси. XVII в.: Разные аспекты исследования. СПб., 1994; Авдеев А. Г. Житие преподобного Паисия Галичского. Исследования и тексты. М., 2009.

⁷⁰ Попов Н. А. Исторические заметки о Бежецком Верху XVII–XVIII вв. // ЧОИДР. 1882. Кн. 3; Тарасова Н. П., Тарасов А. Е. Источники по истории Краснохолмского Николаевского Антониева монастыря [электронный ресурс: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/6299237/>].

⁷¹ ПСРЛ. Л., 1982. Т. 37. С. 127–159.

⁷² Изд. 1792 г. Один из списков: РГАДА. Ф. 188, оп. 1. № 159, не ранее 1785 г. Библиографию см.: Куратов А. А. Крестинин Василий Васильевич // Поморская энциклопедия / Гл. ред. В. Н. Булатов. Архангельск, 2001. Т. 1. С. 206–207.

⁷³ Биланчук Р. П. «Летописец» белозерской соборной церкви Василия Великого и проблемы реконструкции «местного текста» культуры // Белозерье. 2007. Вып. 3.

«История Сольвычегодска» ратмана А. И. Соскина,⁷⁵ «Исторические известия» Диомида Карманова,⁷⁶ «Краткое описание или известие о городе Твери» П. М. Овчинникова (1796 г.),⁷⁷ «Историческая, географическая и политическая известия до города Торопца и его округа...» Петра Иродионова,⁷⁸ летописцы Соликама⁷⁹ и др., а также монастырские летописцы, такие как летопись Боголюбова монастыря,⁸⁰ Летопись

Описание города Белозерска без указания автора опубликовано дважды – Исторический и географический месяцеслов на 1789 г. Спб., 1788 и Собрание сочинений, ... из Месяцесловов на разные годы. Ч. 7. Спб., 1790. С. 460-480

Указ о присылке летописцев и других письменных известий в Вологодскую духовную консисторию – в том числе летописца начала 1670-х гг., составленном после освящения Спасо-Преображенского собора г. Белозерска в конце 1670-х гг.

⁷⁴ Верещагин А. С. Повесть о стране Вятской // Труды Вятской ученой архивной комиссии. Вятка, 1905. Вып. 3. С. 54–97; Уо Д. К. История одной книги: Вятка и «не-современность» в русской культуре Петровского времени. Спб.: Дмитрий Буланин, 2003; Мусихин А. Л. Проблемы историографии раннего летописания Вятской земли // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2014. № 5. С. 37–44 [электронный ресурс: http://www.unn.ru/pages/e-library/vestnik/19931778_2014_-_5-1_unicode/4.pdf]

⁷⁵ История города Соли Вычегодской / Подгот. текста А. Н. Власова. Сыктывкар, 1997.

⁷⁶ Карманов Д. И. Исторические известия Тверского княжества, почерпнутые из общих российских летописцев с приобщением новейших онаго приключений 1775 года // Карманов Д. И. Собрание сочинений, относящихся к истории Тверского края / Изд. В. Колосовым. Тверь, 1893.

⁷⁷ РГАДА, ф. 187, Рукописное собр. ЦГАЛИ, оп. 2, № 111.

⁷⁸ Изд. Спб., 1778, 40 с. и 1788, 42 с.

⁷⁹ 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, указывает на соликамские летописи – Н. С. Арефина, В. С. Лучникова, Белозеровых и др.

⁸⁰ Аристарх, игум. Летопись Боголюбова монастыря с 1158 по 1770 г. / Изд. Леонид (Кавелин). М., 1878; Сиренов А. В. Житие Андрея Боголюбского и

Михайло-Архангельского монастыря в Великом Устюге, «Историческое и физическое описание города Устюга» Я. Фриза или «Летописец о зачатии Бежицкого верху Николаевского Антониева монастыря и о строении церквей Божиих и о дании вотчин в обитель сию великих князей и бояр и прочих благодетелей»,⁸¹ перечни святынь⁸² и др.

Отдельно следует сказать об изданиях богослужебных текстов, посвященных русским святыням, в XVIII в. В литературе упоминаются публикации кириллическим шрифтом отдельных служб святым: Александру Невскому (известны в литературе, но реально сохранившиеся экземпляры в настоящее время не выявлены), Алексею митрополиту.

Указы св. Синода о внесении имен преподобного Нила Столобенского и о напечатании Службы ему в месячных Минеях,⁸³ равно как и аналогичный указ касательно святителя Димитрия Ростовского⁸⁴

литературная традиция в Боголюбовском монастыре в XVIII–XIX вв. // «Хвалам достойный...»: Андрей Боголюбский в русской истории и культуре. Международная науч. конф. (Владимир, 5-6 июля 2011 г.). Сб. ст. Владимир: ГВСМЗ, 2013. С. 5–11.

⁸¹ Исаков В. З. Летописец об основании Краснохолмского Николаевского Антониева монастыря // Бежецкий край. Альманах. Бежецк, 2014. Вып. 10. С. 16–29; Гадалова Г. С. «Летописец о зачатии Бежецкого верха Николаевского Антониева монастыря...» как исторический источник о преподобном Антонии Краснохолмском // Там же. С. 30–51.

⁸² Такого рода памятники тиражировались, как, например, «Краткая летопись о начале Софийского собора, о св. мощах, в нетлении опочивающих в сем соборе и о редкостях, хранящихся в нем» – в РГБ хранятся два списка: ф. 178, № 8961 и 9289, нач. XIX в. (Музейное собрание. М., 1971. Ч. V. С. 276, 435).

⁸³ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. 1912. Т. 4. № 1484; Гусева А. А. Свод русских книг кирилловской печати XVIII в. типографий Москвы и Санкт-Петербурга и универсальная методика их идентификации. М., 2010. № 581, 721.

⁸⁴ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. 1912. Т. 4. № 1638; Гусева А. А. Свод русских книг ... № 583.

повлекли за собой также появление отдельных изданий служб этим святым. Во второй половине XVIII в. вышли также отдельные издания служб Алексею митрополиту, Даниилу Александровичу Московскому, Даниилу Переяславскому, Ефрему Новоторжскому, Никандру Псковскому, Сергию Радонежскому, а также служб на явление Казанской и Тихвинской икон Богоматери.⁸⁵

В этот период появляются первые публикации гражданским шрифтом материалов агиографического содержания и местных летописцев, включающих агиографический материал, в частности в Степенной книге⁸⁶ и Древней Российской вивлиофике.⁸⁷

Создаются новые редакции Житий – ректором Тверской духовной семинарии Макарием расширены и отредактированы Жития Арсения и Михаила Тверских,⁸⁸ на основе Степенной книги Платоном (Левшиным)

⁸⁵ Там же. № 1363, 1365–1372, 1399–1404, 1408, 1411–1416, 1461–1465.

⁸⁶ Книга Степенная царского родословия, содержащая историю российскую с начало оныя до времен Государя Царя и Великого князя Иоанна Васильевича, сочиненная трудами преосвященных митрополитов Киприана и Макария, а напечатанная под смотрением коллежского советника, и Императорской Академии Наук, таже и разных Иностранных Академий, и Вольного экономического и Российскаго Вольного же Собрания члена Герарда Фридерика Миллера. Ч. I–II. М., 1775. (Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века. 1725–1800. М., 1964. Т. 2. С. 42–43. № 2963).

⁸⁷ Древняя российская вивлиофика. М., 1791. Изд. 2. Ч. XIX. С. 284–292 (Сказание о зачатии... Свинскаго монастыря во граде Брянске), с. 358–366 (Летопись о построении града Суздаля и в нем монастырей и о бытии и о преставлении суздальских чудотворцев... – см. подробнее: Огурцов В. Д. «Историческое собрание о богоспасаемом граде Суждале» // Исследования по источниковедению истории России (до 1917 г.). М., 1996. С. 98–115).

⁸⁸ Житие Михаила Ярославича Тверского и Житие и Повесть об обретении мощей Арсения Тверского. СПб., 1791 (см.: Семячко С. А. Тверской агиограф архимандрит Макарий и его дневник // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 56. С. 601–622).

подготавливается отдельное издание Жития кн. Даниила Александровича.⁸⁹

Монастырские летописцы и летописи составлялись и дополнялись и в XIX в. и вобрали в себя более ранние повествования, как в случае с Киприаном Устюжским, чудеса которого были помещены в текст Устюжского летописца⁹⁰). В XIX в. создание церковных летописей приобрело еще большие масштабы,⁹¹ так как их создание было рекомендовано настоятелям храмов, а с 1886 г. ведение отчетов было вменено Синодом в обязанность настоятелей храмов.⁹²

Нашли свое отражение описания церковных древностей в краеведческих описаниях,⁹³ путевых заметках.⁹⁴

⁸⁹ [Платон (Левшин)]. Служба и Житие преподобного и благоверного отца нашего Даниила великого князя Московского. М., 1791.

⁹⁰ ПСРЛ. Л., 1982. Т. 37. С. 121–123; ; Биланчук Р. П. Предания о св. Киприане в Устюжских летописцах XVII–XIX вв. // Историк и его дело: Судьбы ученых и научных школ: Сб. ст. Ижевск, 2008. С. 476–482

⁹¹ Примером исследования такого рода историографических памятников может служить работа С. И. Добренького (Добренький С. И. Церковно-приходские летописи как исторический источник: Середина XIX–начало XX в. Дис. ... к. и. н. М., 2006), Ю. Н. Кожевниковой (Кожевникова Ю. Н. Рапорты благочинного священника Иоанна Енохова как письменный источник по истории монастырей Каргопольского уезда в начале 90-х гг. XIX в. // Культура Поонежья X–XXI вв.: общерусские черты и региональные особенности. Сб. материалов XI науч. конф. Каргополь, 2011. С. 176–181) и ряд других.

⁹² Романов Г. А. Круг местных святых и святынь в жизни приходов Центральной России XIX – начала XX в. // Традиции и современность. 2013. № 14. С. 85–86.

⁹³ Таких как «Историческое краткое сведение о состоянии доселе бывшего и нынешнего положения города Олонца» Т. В. Баландина, сохранившемся в рукописи БАН, собр. текущих поступлений, № 610 (см. о нем подробнее: Пашков А. М. Горнозаводское краеведение Карелии конца XVIII — начала XX века. Петрозаводск, 2007. С. 14–50; Пигин А. В. Святые и монастыри Русского Севера в литературном и эпистолярном наследии Т. В. Баландина (конец XVIII – начало XIX вв.) // История просвещения Европейского Севера: Материалы международной историко-

Особое внимание следует уделить географо-статистическим описаниям, созданием которых озаботились впоследствии многие обитатели, в том числе Соловецкая⁹⁵ или Валаамская.⁹⁶

В конце XVIII в. возобновилась традиция составления сводных патериков, повествующих о местных угодниках – наиболее ярким примером которых является свод повестей о Соловецких пустынножителях.⁹⁷

краеведческой конференции Восьмые Феодоритовские чтения. 28 – 30 августа 2016 г. СПб., 2016. С. 135–149).

⁹⁴ В описаниях ученых путешественников святыни упоминаются вскользь, как например И. И. Лепехиным (Путешествия академика Ивана Лепехина в 1772 г. СПб., 1805. Ч. IV (в тексте опубликован Соловецкий летописец) или в описании Н. Я. Озерецковского (Путешествие по озерам Ладожскому и Онежскому. СПб., 1792). В записках путешественников святыни описывались («записки» о путешествии 1777 г., в том числе на Валаам: Записки капитана Якова Яковлевича Мордвинова. СПб., 1888. См. также: Челищев П. И. Путешествие по Северу России в 1791 г. Изд. Л. Н. Майковым. СПб., 1886; Савваитов П. И. Дорожные заметки от Вологды до Устюга (извлечение) // Глагол времени: Исследования и материалы. Статьи и сообщения межрегиональной научной конференции «Прокопьевские чтения». Вологда, 2005).

⁹⁵ Одним из наиболее известных трудов в этой области является исследование: Досифей, архим. 1) Летописец Соловецкий на четыре столетия, от основания Соловецкого монастыря до настоящего времени, т. е. с 1429 по 1833 г. М., 1833; 2) Географическое, историческое и статистическое описание ставропигиального первоклассного Соловецкого монастыря. М., 1853.

⁹⁶ Охотина-Линд Н. А. «Сказание о Валаамском монастыре». СПб., 1996. С. 11 (указывает 2 рукописи: История Валаамского монастыря нач. 19 в. – РГБ, ф. 178, № 9359 и «Историограф Валаамского монастыря...» иеромонаха Мисаила, 1811 г. – РГБ, ф. 96, собр. Дурова, № 17, 16 л.).

⁹⁷ Панченко О. В. Повести о соловецких пустынножителях (к истории создания цикла) // ТОДРЛ. СПб., 2014. Т. 62. С. 554–613. О. В. Панченко убедительно опровергает сделанные в предшествующей историографии предположения о более раннем возникновении памятника.

С последней четверти XVIII в. в печатной традиции месяцесловов стали появляться сведения, заимствованные из более ранних святцев кириллической печати.⁹⁸

1.2. История почитания святых в России в отечественной литературе.

На рубеже XVIII–начала XIX в. трудами замечательных библиографов и историков церкви были созданы первые опубликованные своды известий о русских святынях – прежде всего следует назвать Историю российской иерархии, вышедшую под именем Амвросия (Орнатского),⁹⁹ но аккумулировавшую в своем составе сведения, собранные многими церковными деятелями, в том числе, по Воронежской и Вологодской епархии, Евгением (Болховитиновым). Помимо данных о собственно «иерархии», в «Историю...» вошли многочисленные указания

⁹⁸ См. подробнее: Сергей (Спасский). Полный месяцеслов Востока. Владимир, 1901. Т. 1. (репринтное изд.: М., 1997). С. 367–374.

⁹⁹ Амвросий (Орнатский). История российской иерархии. Ч. 1–6. М., 1807–1815. Обзор источников Амвросия, в том числе рукописных, не входит в задачи настоящей работы. Современные исследователи отмечают, что «История» продолжает традицию сборников по истории иерархии, появившихся в XVII в. в Западнорусской митрополии и каталогов архиереев. В литературе также общим местом стало указание на то, что основу «Историю Российской иерархии» составил труд Никодима Селлия *De Russorum hierarchia* (см., в частности: Østerby M. “De Russorum Hierarchia libri quinque: Zwei Manuscripte und ihre Geschichte // Zeitschrift für Slawistik. 1979. Bd 24. Heft. 4. S. 488–499; Плигузов А. И. Об изучении средневековой истории русской церкви // Православная община. 1996. № 31. (электронная версия: <http://pravoslavnyaya-obshina.ru/1996/no31/article/apliguzov-ob-izuchenii-srednevekovoi-istorii-russkoi/>, дата обращения: 07.10.2015). Следует отметить, что в данном случае скорее речь о схеме, чем об основе (ср.: Цыпин В. Амвросий // ПЭ. М., 2001. Т. 2. С. 146). В рукописи РНБ, собр. Михайловского, Q.352 под именем Амвросия (Орнатского) сохранился текст «Описание мощам св. угодников».

на чтимые в той или иной обители святыни. Митрополит Евгений, более всего известный как составитель Словаря русских писателей, в бытность свою на различных кафедрах практически везде занимался сбором данных о церковной истории и о святынях – частично эти труды были изданы при его жизни.

Оказавшись в Новгороде, владыка Евгений подготавливает «Исторические разговоры о древностях Великого Новгорода» (М., 1808). Через год после принятия вологодской и устюжской кафедры (1808), Евгений отправляется в поездку по епархии: посещает монастыри в Тотме, Устюге, Яренске, Усть-Сысольске. В Пскове архиепископ Евгений составляет ряд описаний обителей края: Псково-Печерского, Святогорского Успенского, Никандровой пустыни, Иоанно-Предтеченского, Крыпецкого и Снетогорского монастырей. После назначения в Киев митрополит Евгений руководит работой типографии Киево-Печерской лавры, пишет работы по истории Киева, древнейшей Десятинной церкви, Софийского собора и Киево-Печерской лавры.

Евгений непрестанно систематизирует также сведения о местночтимых святых и архиереях. Им был составлены «Кратие сведения об угодниках Божиих» Вологодской земли, изданные в 1864 г. Н. Суворовым.¹⁰⁰ На списке «Книги глаголемой Описание о российских святых», хранящейся ныне в Национальной библиотеке Украины им.

¹⁰⁰ Изд.: Суворов Н. Краткое сведение об угодниках Божиих, в пределах Вологодской епархии почивающих // Вологодские Ев. 1864. № 1. Копия с подлинной рукописи митрополита Евгения сохранилась в собрании ОР РНБ: F.XVII.56, л. 6–11. Список «Краткого сведения...» см. также: РНБ. F.XVII.68, л. 115 об.-119 об. О рукописном наследии митрополита см.: Київський митрополит Євгеній (Є. О. Болховітинов). Біобібліографія. Бібліотека. Архів: біобібліогр. довід. / Є. В. Рукавіцина-Гордієвська; ред.: Г. І. Ковальчук; НАН України, Нац. б-ка України ім. В.І. Вернадського. Київ, 2010. 855 с. (Рец.: Романова А. А. Новая книга о Евгении Болховитинове // Библиографические чтения памяти К. И. Шафрановского (1900–1973). СПб., 2014. С. 279–283).

Вернадского, сохранились пометы, сделанные рукой владыки (НБУВ, собрание Киевского Софийского собора, № 358/137с, кон. XVIII в.). Еще в 1803 г. Евгений собирает «Церковный календарь или полный месяцеслов» (М., 1803), в 1832 г. в свет выйдет «Киевский месяцеслов с присовокуплением разных статей к Российской истории и Киевской иерархии относящихся» (Киев, 1832).

Евгений (Болховитинов), конечно, не был единственным ценителем церковной древности. Деятельность по сбору данных о святынях велась во многих епархиях, в частности Ярославской, где епископ Антоний (Знаменский) занимался не только сомнительным с точки зрения последующих поколений краеведов, «благоустройением» бывшего Спасского монастыря, но и сбором рукописей и книг для книгохранильницы Ярославского архиерейского дома.¹⁰¹

Следует отметить создание словаря, посвященного русским святым.¹⁰²

XVIII–XIX вв. – время появления многочисленных списков, подборок и месяцесловов русских святых и чтимых икон, по большей части оставшиеся в рукописях. Печатаются своды описаний икон Богородицы (подробнее о более ранней традиции создания таких сводов см. в разделе б): это «Описание явлений чудотворных икон Пресвятыя Богородицы» Григория Свешникова (М., 1838), переизданная несколько раз, и «Слава Пресвятой владычицы нашей Богородицы» (М., 1853) и «Изображения икон Пресвятой Богородицы» (1853), Пономарев С. И. «Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы» (Русский Паломник.

¹⁰¹ Синицына Е. В. Обследование книгохранилищ Ярославской епархии археографами XVIII – начала XX вв. // Источники по истории реставрации и изучения памятников русской художественной культуры. XX век. М., 2005. С. 130-134.

¹⁰² Словарь исторический о святых, прославленных в Российской церкви, и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых, Д. Эристова и М. Яковлева. СПб., 1836. (2-е изд. СПб., 1862).

1889) и «Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных Ея икон» Софии Снегиревой (1891)¹⁰³ Данные о почитании икон святителя Николая Мирликийского были собраны в труде А. Вознесенского и Ф. Гусева.¹⁰⁴

Если цель создания Житий в XVIII в. (о которых речь пойдет в главе 3) указать с уверенностью не всегда возможно, то созданные в XIX в. редакции, как правило, преследовали вполне определенную задачу. Так, три новых редакции Жития Александра Ошевенского, появившиеся в конце 1820-х – первой половине 1830-х гг., создавались с целью повысить статус обители и святого.¹⁰⁵

Материалы о почитании русских святых и явленных икон собирались во многих трудах по истории России: от В. Н. Татищева до Н. И. Костомарова, но особенно часто их использовали историки русской церкви, а также составители справочных изданий.¹⁰⁶

Обобщающие труды по истории русской церкви включали в себя значительное количество сведений об истории святых и святости.¹⁰⁷

Возрождение ряда обителей из упраздненных в ходе реформы 1764 г. монастырей сопровождалось составлением летописцев и сказаний, и созданием новых списков уже известных памятников, написание которых, вероятно, ставило перед собой цель повысить значимость обители и

¹⁰³ См.: Сергей (Спаский). 1) Странник. 1900. Май-июль; 2) Полный месяцеслов Востока. Т. 1. С. 374–.

¹⁰⁴ Вознесенский А., Гусев Ф. Житие и чудеса св. Николая чудотворца и его слава в России. СПб., 1899; с изм.: М., 2015.

¹⁰⁵ Пигин А. В. Житие Александра Ошевенского в редакциях XIX века // Проблемы исторической поэтики. Вып. 11. Петрозаводск, 2013. С. 27–41.

¹⁰⁶ Ратшин А. Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях и примечательных церквах в России. М., 1852; Строев П. М.

¹⁰⁷ Макарий (Булгаков). История русской церкви: в 12 т. СПб., 1857–1883.

рассчитывать на большее внимание со стороны церковной и светской власти.

В перечень русских святых включались как официально признанные церковью святые, так и подвижники, в отношении которых свидетельств об установлении празднования было недостаточно.¹⁰⁸ Вполне ожидаемо, что в ряде случаев биография и обстоятельства подвига подвижника оказываются реконструированы со значительным количеством допущений и догадок, принимаемых за доказанные гипотезы.

Жития святых, пусть и с определенными оговорками, становятся объектом серьезного масштабного исторического исследования В. О. Ключевского, материалы и выводы этого исследования не утратили своей актуальности для исследователей русского средневековья и раннего нового времени.¹⁰⁹ Несмотря на неоднозначность выводов великого русского историка, который, как тогда казалось, исчерпал тему возможности использования житий как исторического источника,¹¹⁰ изучение житий в историко-филологической науке приобретало все более систематический характер. На волне интереса к агиографии выходит в свет справочник по рукописной традиции житий¹¹¹ и публикуется с дополнениями и догадками

¹⁰⁸ Филарет, русские святые, чтимые всю церковию или местно. СПб., 1882. 3-е изд. (см. также: Максимов Ю. Архиепископ Филарет (Гумилевский) как агиограф // ЖМП. 2000. № 12)

¹⁰⁹ Ключевский В. О. Жития святых как исторический источник. М., 1871. Впрочем, впоследствии жития были использованы ученым как важный источник для истории экономики, культуры, быта и народного сознания (ЧОИДР. 1914. Кн. 1. С. 62-63, см. подробнее: Усачев А. С. Ключевский В. О. // ПЭ. М., 2014. Т. 36. С. 67).

¹¹⁰ А. П. Кадлубовский даже счел возможным поставить в вину работе Ключевского ослабление внимания к научной разработке житийного материала – Кадлубовский А. П. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава, 1902. С. II-III.

¹¹¹ Барсуков Н. П. Источники русской агиографии. СПб., 1882.

издателя текст «Книги глаголемой Описание о российских святых» по списку РГБ, собр. МДА, № 209.¹¹²

Формирование концепции «Святой Руси», получившей воплощение в идеях деятелей литературы и искусства, славянофилов, старцев Оптиной пустыни, также отразилось на изучении агиографии и ее развитии как жанра.¹¹³

Во второй половине XIX в. – начале XX в. появились многочисленные труды по истории святых отдельных регионов,¹¹⁴ в том

¹¹² Книга глаголемая Описание о российских святых, где и в котором граде или области или монастыре и пустыни поживе и чюдеса сотвори всякого чина святых / изд. М. В. Толстой. М., 1887 (репринтное изд.: М., 1995).

¹¹³ Характерно, что справочное издание, подготовленное постриженником Оптиной пустыни и известным ученым-археографом, Леонидом (Кавелиным), получило заголовок: Святая Русь, или сведения о всех святых и подвижниках благочестия на Руси (до XVIII века) обще и местно чтимых (СПб., 1891). См. подробнее: Чернышова Н. К. Почитание святителя Иннокентия Иркутского в духовной культуре России: книжная и рукописная традиция (1805–1919 гг.). Новосибирск, 2009. Раздел Почитание святых и развитие русского национального самосознания. Комплекс идей «Святой Руси» и его влияние на развитие агиографии в России XIX – начала XX вв. С. 277–288. О возникновении понятия «Святая Русь» см. также: Соловьев А. В. «Святая Русь» (очерк развития религиозно-общественной идеи) // Сборник Русского Археологического общества в Королевстве С. З. и С. Т. 1. Белград, 1927 (цит. по: Водов В. Первые новгородские святые и святыни (до начала XV века) // Великий Новгород в истории средневековой Европы. М., 1999. С. 390, примеч. 63).

¹¹⁴ Верюжский Иоанн. Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии, прославляемых всею церковью и местно чтимых. Вологда, 1880 (очерки о ряде святых печатались до выхода в свет единого издания отдельными брошюрами; репринтное изд.: М., б. г.); Степановский И. К. Вологодская старина. Историко-археологический сборник. Вологда, 1890.

Серебрянский Н. И. Житие преподобного Евфросина Псковского (Первоначальная редакция). СПб., 1909 (ПДПИ. Т. 173).

числе перечни святых,¹¹⁵ вновь вновь составленные патерики¹¹⁶ и месяцесловы.¹¹⁷ Выходили исследования, посвященные категориям святых – святым князьям,¹¹⁸ юродивым¹¹⁹ и т.п.; публикации отдельных

¹¹⁵Иоасаф (Гапонов), иеромон. Церковно-историческое описание владимирских достопамятностей. Владимир, 1857; Никодим (Кононов). Русские святые и подвижники благочестия, подвизавшиеся и чтимые в пределах нынешней Ярославской епархии // Ярославские ЕВ. 1903. № 36. Ч. неофиц.

¹¹⁶ «Из самобытных отечественных Патериков, изданных в конце XIX века, нужно отметить Волынский, Соловецкий, Архангельский, Троицкие» (Марк (Лозинский), иг. Из истории Патериков // ЖМП. 1973. № 3. С. 74).

Иг. Марк перечисляет издания этих патериков: Соловецкий патерик (СПб., 1873), Архангельский патерик / сост. иеромон. Никодим. СПб., 1901. Новгородский патерик, «Патерик Свято-Троицкой Сергиевой Лавры» (подг. М. В. Толстой. М., 1892) и дополненное изд.: Троицкий патерик, или Сказания о святых угодниках Божиих под благодатным водительством преподобного Сергия в его Троицкой и других обителях подвигом просиявших. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1896; Цветник Пешношский. М., 1898. Выделяются из этой череды Пермский патерик. М., 1904, составленный в стихах, и Тверской патерик. Казань, 1907, который, по мнению иг. Марка, отличается «особая сухость и нецерковный тон», Ярославский патерик. Ярославль, 1912, Московский патерик / Сост. Е. Поселянин. М., 1912; позднее были составлены Глинский патерик, Оптинский патерик и Отечник проповедника. Мануилом ((Лемешевским) были составлены Новый Соловецкий, Серпуховской, Оренбургский, Бузулукский патерики и Оренбургский, Тамбовский, Серпуховской, Курский, Костромской, Калужский, Оптинский, Рязанский и Тульский патерики.

¹¹⁷ Краснянский Г. Месяцеслов новгородских святых угодников Божиих, открыто и под спудом почивающих в соборах, церквах, часовнях и монастырях... и указатель святых икон. Новгород, 1876.

¹¹⁸ Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития (обзор редакций и тексты). М., 1915.

¹¹⁹ Ковалевский И. Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской церкви. Исторический очерк и жития сих подвижников благочестия. М., 1895 (Изд. 3. М., 1902).

сказаний,¹²⁰ повестей и житий.¹²¹ Огромная работа по изданию факсимильных воспроизведений рукописей, особенно иллюминированных, была проделана под эгидой Общества любителей древней письменности.¹²²

Появляются подробные обзоры древнерусской, в том числе житийной, литературы.¹²³

В последней четверти XIX в. во многих губерниях были предприняты труды по описанию монастырей и церквей.¹²⁴ Подробные и

¹²⁰ Повести о Великоорецкой иконе святителя Николая // Труды Вятской Ученой Архивной комиссии. 1905. Вып. 4. С. 28–102

¹²¹ Здесь можно отметить многочисленные работы И. Ф. Токмакова: Историческое и археологическое описание церкви села Оковец. М., 1880 (6-е изд. вышло в свет в Твери в 1912 г.); Сказание о построении храма во имя Нерукотворенного образа в Вологде, на реке Усумеже, на Красном бору в 1641 году (по списку XVII века, хранящемся в Библиотеке МГАМИД). СПб., 1888; Токмаков И. Исторические сведения о чудотворной иконе Богоматери «Всех Скорбящих радости», прославившейся в Москве, в 1688 г., и о прочих списках с нее в России, с приложением описания чрезвычайного явления от иконы Богоматери с сим наименованием находящейся в деревне Ключки, близ С.-Петербурга, бывшее 23 июля 1888 г. М., 1890. М., 1897; Историко-статистическое и археологическое описание Николо-Радовицкого мужского монастыря. М., 1898, Историко-статистическое и археологическое описание города Верхотурья с уездом (Пермской губернии), в связи с историческим сказанием о житии св. праведного Симеона, Верхотурского чудотворца, с приложением свидетельств о благодатных знаменьях, явленных им страждущему человечеству и краткой истории Верхотурского Николаевского монастыря. М., 1899, Токмаков И. Ф. Краткий историко-статистический очерк Троицкого Зеленецкого монастыря в связи с кратким житием преподобного Мартирия, Зеленецкого чудотворца. М., 1904. 16 с. и др.

¹²² См.: Белоброва О. А. Об изучении и публикации лицевых списков житий русских святых // Белоброва О. А. Очерки русской художественной культуры XVI–XIX вв. М., 2005. С. 171.

¹²³ Некрасов И. Зарождение национальной литературы в Северной Руси. Одесса, 1870; Кадлубовский А. П. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава, 1892

иногда уникальные сведения о святынях епархий публиковались в неофициальных разделах епархиальных ведомостей¹²⁵, в справочных и памятных книжках епархий,¹²⁶ в трудах архивных комиссий: Вятской и др. В конце XIX в. был создан грандиозный обобщающий труд по историко-географическому описанию православной России, содержащий сведения в том числе о святынях монастырей – это «Материал...» В. В. Зверинского.¹²⁷

Особенно подробный с точки зрения собирания сведений о малоизвестных святынях труд Дмитрия (Самбикина).¹²⁸

¹²⁴ См., например: Добролюбов И. В. Историко-статистическое описание церквей и монастырей Рязанской епархии, ныне существующих и упраздненных... Зарайск, 1884–1891. Т. 1–4.

¹²⁵ См., например: О святынях иконах, по преимуществу чтимых в Нижегородской епархии // Нижегородские епархиальные ведомости. 1865. Часть неофиц. № 8. С. 45–48; № 9. С. 42–54; № 10. С. 33–41; № 11. С. 25–31; № 12. С. 9–19; № 16. С. 13–18; № 17. С. 13–22; 1866. № 1. С. 1–8; № 2. С. 47–50; № 3. С. 99–106; № 4. С. 146–155; № 5. С. 197–212.

Значительная часть публикаций из неофициальной части епархиальных ведомостей доступна в электронной библиотеке РНБ, однако поиск публикаций удобнее осуществлять по указателям, которые выходили отдельными выпусками.

¹²⁶ См.: Раздорский А. И. Справочные издания епархий Русской православной церкви. 1861–1915. Сводный каталог и указатель содержания. СПб., 2011. 2-е изд.

¹²⁷ Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. С библиогр. указателем / Сост. В. В. Зверинский. СПб., 1890–1897. Т. 1–3 (репринтное изд.: СПб., 2015 и др.)

¹²⁸ Дмитрий (Самбикин), архиепископ. Месяцеслов святынь, всюю Русскою Церковью или местно чтимых, и указатель празднеств в честь икон Божией Матери и святынь угодников Божиих в нашем Отечестве. Тамбов, Воронеж, 1878–1883. Вып. 1–4; То же. Изд. 2, испр. и доп. Каменец-Подольск, 1894–1896. Вып. 1–4, Тверь, 1897–1902. Вып. 5–12. См. также: Иннокентий (Просвирнин), архим. Предисловие к «Месяцеслову святынь всей русской церковью или местно чтимых» архиепископа Дмитрия Самбикина // Блаженны чистые духом / Иннокентий (Просвирнин). М., 2008. С. 105–

Ближе к концу XIX в. появился ряд трудов по истории канонизации¹²⁹ и отдельные справочники, в которых ставилась задача максимально полно перечислить персоналии русских святых и собрать сведения о чтимых иконах.¹³⁰ В трудах Е. Е. Голубинского были выкристаллизованы основные термины и этапы канонизации в истории русской церкви,¹³¹ на выводах автора «Истории канонизации святых в русской церкви» базируются многие гипотезы современных авторов. Следует отметить, что сами эти выводы во многом основаны на наблюдениях и материалах других сводных трудов, таких как труд Макария (Булгакова) «История русской церкви» или справочник Филарета (Гумилевского) «Русские святые», и в ряде случаев предположения этих авторов в труде Е. Е. Голубинского преобразовались в неоспоримый факт:

110; Акиншин А. Н., Липаков Е. В. Димитрий (Самбикин Д. И.) // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 15. С. 91–93.

¹²⁹ Васильев В. История канонизации русских святых. М., 1893; Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви. М., 1894 (некоторые замечания к нему, в частности, в кн. Сергия (Спасского). Полный месяцеслов Востока. 2-е изд. Владимир, 1901. Т. 1. С. 386–389); 2-е изд.: М., 1903 (отклики : Евгений (Мерцалов). Как совершалась канонизация святых в первое время существования русской церкви? СПб., 1903. 36 с.; Темниковский Е. К вопросу о канонизации святых. Ярославль, 1903; обширный критический обзор Н. Суворова: ЖМНП. 1903. Июль. С. 263–308).

¹³⁰ Подробную характеристику трудов XIX–нач. XX в., посвященных житиям святых, можно найти в работе О. В. Гжибовской: Гжибовская О. В. Жития святых в российской историографии XIX– начала XX в. Дис. ... к. и. н. М., 2009. О некоторых малоизвестных проектах, в том числе о патериках, посвященных святым XVIII–XIX вв., см.: Чернышова Н. К. Сибирские святые и подвижники благочестия в агиографических сборниках конца XIX – начала XX в. // Религиозные и политические идеи в произведениях деятелей русской культуры XVI – XXI вв. Новосибирск, 2015. С. 213–222.

¹³¹ Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви. 2-е изд. М., 1903.

если Голубинский причисляет подвижника к числу канонизированных святых, то этот постулат не подвергается сомнению.

В сводах, составленных владыкой Сергием (Спасским),¹³² был выявлен с достаточно большой степенью полноты круг подвижников, известных древнерусским источникам. Сергей (Спасский) при сборе материалов для «Верного Месяцеслова всех святых...» (1903) предпринял также попытку путем анкетирования епархий выделить из значительного количества чтимых подвижников тех, кому было установлено и совершается празднование (подробнее о терминологии см. в главе 2).¹³³ В итоге «Верный месяцеслов» отражает, какие именно святые считались в начале XX в. канонизированными местно или в общероссийском масштабе.

Для «личного пользования» создавались рукописные месяцесловы и Минеи, подобные Минее священника Константина Добронравина (епископа Гермогена, 1820–1893), ныне хранящиеся в РНБ, собрание Петроградской духовной семинарии, № 25/1-12.¹³⁴

Активно развивалось изучение литургических текстов и хвалебных песнопений, в том числе очень распространенного на рубеже XIX и XX в. жанра акафиста святым¹³⁵

¹³² Сергей (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. Владимир, 1901. Т. 1–3. (репринтное изд.: М., 1997).

¹³³ См.: Руди Т. Р. Из истории русской агиологии начала XX в.: издание «Верного Месяцеслова всех русских святых» // Русская агиография. Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2011. С. 309–318.

¹³⁴ См. о них, в частности: Карбасова Т. Б. Кирилл Новоезерский: История почитания. М.; СПб., 2011.

¹³⁵ Попов А. В. Православные русские акафисты, изданные с благословения Святейшего Синода, история их происхождения и цензуры, особенности содержания и построения: Церковно-литературное исследование Алексея Попова. Казань, 1903 (переизд.: М., 2013).

Значительной вехой в деле кодификации почитания русских святых и икон стали заседания собора по канонизации святых. Им была сформулирована программа по упорядочению почитания святых, в которой указывалось на необходимость издания полного месяцеслова «с точным указанием всех празднеств в честь икон Богоматери и всех памятей святых,» в том числе местночтимых. Предполагалось также собрать все имеющиеся службы русским святым, издать полные лицевые святцы с изображениями святых и икон Богоматери, но что особенно важно, планировалось составить список святых, чтимых в данной епархии, имена которых в особом порядке должны были быть возносимы на литийном прощении.¹³⁶

Важным вопросом было как включение новых служб в Минеи, так и внесение в месяцеслов памятей русских святых.¹³⁷ В это же время составлена служба «всем святым в земли Русской просиявшим».¹³⁸

В советское время святые и почитаемые иконы оказались в центре внимания антирелигиозной пропагандистской литературы. Первая волна таких публикаций последовала за кампанией по раскрытию мощей, в 1920-

¹³⁶ Изд. см.: Богословские труды. 1998. Сб. 34. С. 361–362; Воробьев Владимир, протоиерей. Некоторые проблемы прославления святых к местному и общецерковному почитанию в конце XX – начале XXI веков // Прославление и почитание святых. Материалы конференции. М., 28 января 2010 (XVIII Международные Рождественские образовательные чтения). С. 46.

¹³⁷ Кравецкий А. Г., Плетнева А. А. История церковнославянского языка в России. Конец XIX – XX в. М.: Языки русской культуры, 2001. С. 263–268.

¹³⁸ Впрочем, по выражению Киприана Керна, «почти ничтожного богословского содержания» (Киприан (Керн). Литургика. Париж, 1964. С. 95 (ротапринт) – цит. по: Водов В. Первые новгородские святыни и святые (до начала XV в.) // Великий Новгород в истории средневековой Европы: К 70-летию В. Л. Янина. М., 1999. С. 390. Примеч. 62).

е гг.¹³⁹ В 1950-е гг. антиклерикальные публикации полемического содержания вновь получили большое распространение.¹⁴⁰ Рассмотрение агиографических памятников, допускалось, впрочем, в качестве «местных легенд»¹⁴¹.

Работы по агиографии, подготовленные учеными старой школы, впрочем, в течение 1920-х гг. публиковались в изданиях Академии наук.¹⁴² В научной литературе изучение истории русской церкви, в том числе и вопросов, касающихся почитания святых, было проделано в начале 30-х годов Н. М. Никольским.¹⁴³

¹³⁹ Паозерский М. Ф. Русские святые перед судом истории. М., Пг., 1923, Горев Мих. «Троицкая лавра и Сергей Радонежский» (М., 1920), Саркис Ю. О святых мощах, чудотворных иконах и прочих поповских чудесах. Свердловск, 1926; Иванов А. Соловецкие мощи // Карело-Мурманский край. 1927. № 4. С. 7–9; Горев Мих. Последний святой (М.; Л., 1928), Каяндер Е. Г. Русские святые (М., 1930); Гинзбург В. В. О «мощах» из Софийского собора в Новгороде // Новгородский исторический сборник. Новгород, 1940. Вып. 8. С. 85–90.

¹⁴⁰ Ранович А. Как создавались жития святых. М., 1951; Чертков А. Рассказы о «житиях святых». М., 1953; Шамаро А. О чем умалчивает церковный календарь. М., 1954; Белов А. Правда о православных святых. М., 1958; и более поздние издания на ту же тему: Гордиенко Н. С. Православные святые: кто они? Л., 1979; Белов А. В. 1) Когда звонят колокола. М., 1977, 2) Святые без нимбов. М., 1983; 3) Когда звонят колокола. 2-е изд. М., 1988. См. подробнее: Семененко-Басин И. В. Из истории понятия «святость» в русской культуре XX века // Вопросы этно-, социо- и психолингвистики. 2010. С. 118–121 [электронный ресурс: [file:///C:/Documents%20and%20Settings/1/%D0%9C%D0%BE%D0%B8%20%D0%B4%D0%BE%D0%BA%D1%83%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D1%82%D1%8B/Downloads/philology_2010_2_Semenenko-Basin%20\(2\).pdf](file:///C:/Documents%20and%20Settings/1/%D0%9C%D0%BE%D0%B8%20%D0%B4%D0%BE%D0%BA%D1%83%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D1%82%D1%8B/Downloads/philology_2010_2_Semenenko-Basin%20(2).pdf)].

¹⁴¹ Комарович В. Л. Китежская легенда: Опыт изучения местных легенд. М.; Л., 1936.

¹⁴² Бугославский С. А. Литературная традиция в северновосточной русской агиографии // Статьи по славянской филологии и русской словесности / Сборник ОРЯС АН СССР. Л., 1928. Т. 101, № 4. С. 330–339.

¹⁴³ Никольский Н. М. История русской церкви. М., 1931.

Особую ветвь составляет эмигрантская литература, посвященная изучению, а скорее даже осмыслению русской святости¹⁴⁴ и деятельности отдельных ее представителей¹⁴⁵.

Несмотря на не слишком благоприятную обстановку, исследование древнерусских памятников, посвященных святым и иконам, окончательно не прекратилось, а со временем возродилось и развилось в рамках исторического источниковедения и литературоведения.

Обширный, хотя и тенденциозный обзор материалов, касающихся монастырской колонизации северных земель, был опубликован И. У. Будовницем.¹⁴⁶ Материалы к библиографии житийных памятников вошли также в подготовленный И. У. Будовницем справочник.¹⁴⁷

Подробному исследованию были подвергнуты отдельные памятники, представляющие значительный интерес как источник по истории идеологии и политической борьбы (Житие Михаила Клопского,

¹⁴⁴ Федотов Г. П. Святые Древней Руси. Нью-Йорк, 1959 (переиздания: М., 1990 и др.), Кологривов И. Очерки о русской святости. Брюссель, 1951; Спасский Ф. Русское литургическое творчество. Париж, 1951 (М., 2008); Концевич И. М. Стяжание духа святого в путях Древней Руси. Париж, 1952 (М., 1993).

¹⁴⁵ Например: Клепинин Н. А. Святой и благоверный великий князь Александр Невский. Париж, [1927] (цит. по: Соколов Р. А. Н. А. Клепинин – автор современного агиографического повествования о святом князе Александре Невском // Русская религиозность: Проблемы изучения. СПб., 2000. С. 256–260); Манухина Т. Святая благоверная княгиня Анна Кашинская. Париж, 1954 (цит. по: Гадалова Г. С. Книга Т. Манухиной «Святая благоверная княгиня Анна Кашинская» // Мир старообрядчества. Вып. 4. Живые традиции. Результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества. М., 1998. С. 216–225).

¹⁴⁶ Будовниц И. У. Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV—XVI веках (по «житиям святых»). М., 1966.

¹⁴⁷ Будовниц И. У. Словарь русской, украинской, белорусской письменности и литературы. М., 1962.

Повесть о Ульянии Осорьиной, Повесть о Михаиле Тверском¹⁴⁸). Статьи, посвященные житийной литературе, публиковались на страницах «Трудов отдела древнерусской литературы» ИРЛИ (Пушкинский дом). Отдел древнерусской литературы и Д. С. Лихачев ставили задачу опубликовать несколько десятков научных изданий текстов древнерусских памятников, в том числе житий.¹⁴⁹ Появились научно-популярные серии публикаций древнерусских текстов с параллельными переводами – значительное количество житийных памятников было опубликовано в издаваемой ИРЛИ серии «Памятники литературы Древней Руси».¹⁵⁰

Внимательно исследовались и публиковались тексты выдающихся древнерусских агиографов и комплексы текстов, посвященных святыням того или иного региона.¹⁵¹ Также внимание исследователей привлекал Пролог.¹⁵²

¹⁴⁸ Скрипиль М. О. Повесть об Ульянии Осорьиной (Комментарии и тексты) // ТОДРЛ. М.; Л., 1948. Т. 6. С. 256–323; Повести о житии Михаила Клопского / Подг. текстов и ст. Л. А. Дмитриева. М.; Л., 1958; Кучкин В. А. Повести о Михаиле Тверском: Историко-текстологическое исследование. М., 1974.

¹⁴⁹ Дмитриева Р. П. Проект серии монографических исследований памятников древнерусской литературы // ТОДРЛ. М.; Л., 1955. Т. 11. С. 491–499; Усачев А. С. О некоторых направлениях в изучении древнерусской литературы во второй половине XX в. // Ключевские чтения – 2011. Василий Осипович Ключевский и познание русской истории: Материалы Всероссийской научной конференции: Сб. науч. тр. М., 2011. Т. 1. С. 69–70.

¹⁵⁰ Памятники литературы Древней Руси. М., 1976–1994. Т. 1–12.

¹⁵¹ Дмитриев Л. А. Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв. Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973.

¹⁵² Кучкин В. А. Первые издания русских Прологов и рукописные источники издания 1661–1662 гг. // Рукописная и печатная книга. М., 1975. С. 139–154; Русская старопечатная литература XVI–первая четверть XVIII в. Литературный сборник XVII века Пролог. М., 1978. 288 с.

В связи с подготовкой «зеленого комплекта» Минеи в 1970–1980-е гг. Русской православной церковью была проведена большая работа по выявлению сведений о житиях русских святых и богослужебных текстов, посвященных им.¹⁵³

Изучение проблемы канонизации святых в Русской церкви активизировалось в связи с празднованием Тысячелетия крещения Руси в 1988 г. и канонизационными процессами, происходившими в этот период.¹⁵⁴

В 1980-е гг. вышло в свет несколько работ по истории церкви и истории канонизации.¹⁵⁵

В последние двадцать лет можно выявить несколько основных тенденций в области изучения святых и чудотворных икон. Весьма активна энциклопедическая составляющая: в конце 1980-х начал выходить в свет «Словарь книжников и книжности Древней Руси», с 2000 г. выходит «Православная энциклопедия», включившая в себя большое количество: как компилятивных, так и оригинальных исследовательских статей о

¹⁵³ Издание вышло в 1978–1989 гг., подготовлено Издательским Отделом Московского Патриархата. Переиздание осуществлено Издательским Советом Русской Православной Церкви в 2002 году: с добавлениями (в месяцеслове, также внесены службы, тропари, кондаки и молитвы святым, прославленным Русской Православной Церковью в последние годы). Режим доступа в Интернет: http://minei.ru/minea_green

¹⁵⁴ На поместном соборе Русской Православной церкви, состоявшемся в июне 1988 г., были канонизированы несколько подвижников древнерусского периода: великий князь Дмитрий Донской, Андрей Рублев, Максим Грек и московский митрополит Макарий.

¹⁵⁵ Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). М., 1986; Борисов Н. С. Русская церковь в политической борьбе XIV–XV веков. М., 1986, рец.: Кучкин В. А., Флоря Б. Н. О профессиональном уровне книг по истории Русской церкви // ВИ. 1988. № 11. С. 144–156).

русских святых и иконах.¹⁵⁶ Появляются и отдельные популярные энциклопедии, посвященные русским святым.¹⁵⁷

Расширился круг статей и публикаций, посвященных истории почитания и поругания святынь в период после Октябрьской революции.¹⁵⁸

Продолжилась традиция публикаций для широких кругов читателей: в своде «Библиотека литературы Древней Руси» публикуются оригинальные тексты вместе с переводами, своды агиографических текстов местной традиции¹⁵⁹ и исключительно переводы текстов.

Вышли в свет программные статьи, посвященные изучению древнерусских житий¹⁶⁰.

Выходят работы, посвященные почитанию отдельных святых и икон, историков, филологов, философов¹⁶¹ и религиоведов, искусствоведов.

¹⁵⁶ В 2016 г. в свет вышел 42 том издания (до «Ма»).

¹⁵⁷ См., например: Русские святые и подвижники Православия: Историческая энциклопедия / Сост. и отв. ред. Р. А. Платонов. М., 2010. 896 с.

¹⁵⁸ «Добиться закрытия так называемых «святых мест»» // Источник. 1997. № 4. С. 120–129; «При означенной могиле бывали чудесные явления...» Дело о таинственном надгробии // Источник. 1997. № 5. С. 85–88; Семенов-Басин И. Проблемы канонизации и почитания святых в деяниях Московского поместного собора Православной Российской церкви 1917 – 1918 годов // Религии мира: История и современность. 2004 / Отв. ред. Е. В. Белякова, А. В. Назаренко. М., 2004. С. 376–404; Кашеваров А. Н. Советская власть и судьбы мощей православных святых. СПб., 2013 (рец.: Шкаровский М. В. // Вестник церковной истории. 2013. № 3-4. С. 375–378).

¹⁵⁹ Сказания и повести о местночтимых святых и чудотворных иконах Вычегодско-Северодвинского края XVI–XVIII вв. / Подг. А. Н. Власов. СПб., 2011. 782 с.

¹⁶⁰ Творогов О. В. О «Своде древнерусских житий» // Русская агиография: Исследования. Публикации. Poleмика. СПб., 2005. С. 3–58

¹⁶¹ Кудина О. М. Сравнительная типология святости в католической и православной традиции: трансформация священного в современном мире: автореф. дис. ... канд. философских наук. Комсомольск-на Амуре, 2013.

В последние десятилетия регулярно публикуются труды, посвященные конкретным аспектам почитания и истории почитания святых в отдельном регионе.¹⁶² Особенное внимание агиографическим памятникам определенного региона уделяется филологами.¹⁶³

Появляются публикации, рассматривающие проблемы почитания святынь и канонизации с общеисторической точки зрения¹⁶⁴.

Особняком стоят репринты трудов историков-эмигрантов (История русской церкви А. В. Карташова), комментированные издания (Макарий (Булгаков). «История русской церкви» в 12 т. М., 1994–1996, «Русское литургическое творчество» Ф. Г. Спасского (М., 2008), «Православные

¹⁶² Белобородова И. Н. Представления о святых в устной и рукописной традиции Среднего Урала (конец XVIII – начало XX в.). // Религия и церковь в Сибири: Сб. науч. трудов и материалов. Тюмень, 1992. Вып. 3. С. 67–69; Мельник А. Г. История почитания ростовских святых в XII–XVII вв.: Автореф. дис. ... к.и.н. (07.00.02). Ярославль, 2004; Третьякова С. В. Основатели монастырей в исторической памяти и религиозном укладе Белозерья (вторая половина XIX – первая четверть XX в.). Автореф. дис. ... к. и. н. 2007.

¹⁶³ Семячко С. А. Проблемы изучения региональных агиографических традиций (на примере вологодской агиографии) // Русская агиография: Исследования. Публикации. Полемика. СПб., 2005. С. 122–142; Охотникова В. И. Псковская агиография XIV–XVII вв.: Исследование и тексты. СПб., 2007. Т. 1–2; Савельева Н. В. Сказания XVII века о святынях, святых и подвижниках Русского Севера: Пинега и Мезень / Отв. ред. Г. М. Прохоров. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010.

¹⁶⁴ Рогожин Н. М. Русские святыне в контексте отечественной истории // Проблема святых и святости в истории России. Материалы XX Международного семинара исторических исследований «От Рима к Третьему Риму». Проблема святых и святости в контексте истории и права. М., 6–7 сентября, Санкт-Петербург, 11 сентября 2000 г. М., 2006. С. 38–52. Автор отмечает (С. 41): «На Руси народное почитание, как правило, предшествовало церковной канонизации».

русские акафисты» А. В. Попова (М., 2013), так и вновь подготовленные труды по истории русской церкви.¹⁶⁵

Публикуются филологические работы: обобщающего характера¹⁶⁶ и более узкоспециальные научные публикации отдельных текстов с комментарием.¹⁶⁷

Вниманием пользуются такие темы, как изучение жанров,¹⁶⁸ топосов,¹⁶⁹ сюжетных мотивов,¹⁷⁰ и отдельных памятников, труды по

¹⁶⁵ История русской православной церкви. М.: «Росспэн», 2015. Т. 1–2.

¹⁶⁶ Например: Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М., 1998. Т. 2; Рогожникова Т. П. Житийные тексты «Макариевского цикла»: Жанр и стиль. СПб., 2003; Дорофеева Л. Г. Человек смиренный в агиографии Древней Руси (XI–первая треть XVII века) // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2014. Сб. 16–17. С. 9–380.

¹⁶⁷ Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе. СПб., 1996, Повесть о Тверском Отроче монастыре: Исследование и тексты / Подг. С. А. Семячко. СПб., 1994; Житие Юлиании Лазаревской (Повесть об Ульянии Осорьиной) / Исследование и под. текста Т. Р. Руди. СПб., 1996; Калугин В. В. Житие Трифона Печенгского, просветителя саамов, в России и Норвегии. М., 2009. 607 с.

¹⁶⁸ Кузнецов Б. В. События Смутного времени в массовых представлениях современников: Видения и знамения, их значение в этот период: Автореф. дис. ... к. и. н. М., 1997; Мещерякова Л. Я. Жанр жития в тверской литературе XVI–XVIII вв. Автореф. дис. ... к. ф. н. (10.01.01). Тверь, 2001; Смирнова В. В. Чудо как жанрообразующий элемент средневековых религиозных жанров: Житие, пример, видение: Автореф. дис. к. ф. н. М., 2006; Стародумов И. В. Жанровая специфика повествований о посмертных чудесах святых подвижников в составе древнерусской агиографии: Автореф. дис. к. ф. н. (10.01.01). Омск, 2009; Бугаева И. В. Свидетельство о чудесах как часть жития и как самостоятельный жанр // Церковь и проблемы современной коммуникации: сб. ст. по материалам Международной научно-практической конференции. Н. Новгород, 2007. С. 55–64.

¹⁶⁹ Руди Т. Р. 1) Топика русских житий (вопросы типологии) // Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика. Отв. ред. С. А. Семячко. СПб., 2005. С. 59–101; 2) Преподобный и юродивый (о житийной топике и типологии

истории региональной литературы,¹⁷¹ комплексные исследования по истории отдельных святых,¹⁷² житийных текстов и истории обителей, созданных святыми,¹⁷³ и обобщающие работы, посвященные связи древнерусской литературы с литературой Нового времени.¹⁷⁴

В течение ряда лет, с 2000 по 2012 г., выходила серия «Памятники русской агиографической литературы», включающая лингвистическое издание преимущественно севернорусских житий на основе одного

святости) // Книга и литература в культурном пространстве эпох (XI–XX века): Сб. ст., посвященный 45-летию научно-педагогической деятельности Е. И. Дергачевой-Скоп. Новосибирск, 2011. С. 497–513; 3) Пустынножители Древней Руси (из истории агиографической топики) // Русская агиография. Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2011. Т. 2. С. 517–530; Рыжова Е. А. Жития праведников в агиографической традиции Русского Севера // ТОДРЛ. СПб., 2007. Т. 58, и др.

¹⁷⁰ Рыжова Е. А. Сюжетный мотив «Поставление креста на месте основания монастыря» в агиографической традиции Русского Севера // От Средневековья к Новому времени: сб. ст. в честь О. А. Белобровой. М., 2006. С. 37–58.

¹⁷¹ Lehnhoff G. Early Russian Hagiography: The Lives of Prince Fedor the Black. Wiesbaden, 1997. 497 p.; Клосс Б. М. Избранные труды. М., 1998. Т. 1; М., 2002. Т. 2; Ромодановская Е. К. Избранные труды. Сибирь и литература. XVII в. Новосибирск, 2002; История литературы Урала. Конец XIV–XVIII вв. / Гл. ред. В. В. Блажес, Е. К. Созина, М., 2012, особенно Ч. III. Глава 4.

¹⁷² Например: Преподобный Мартиниан, Белозерский чудотворец / Подгот. текстов, перевод и исследование Е. Э. Шевченко. – СПб: «Пушкинский дом», 2014. 412 с., ил.

¹⁷³ Рыжова Е. А. Антониево-Сийский монастырь. Житие Антония Сийского: Книжные центры Русского Севера. Сыктывкар: СГУ, 2000; Мартирий Зеленецкий и основанный им Троицкий монастырь / Подг. изд. Е. В. Крушельницкой. СПб., 1998; Путь к граду Китежу: Князь Георгий Владимирский в истории, житиях, легендах / Подгот. текстов и исслед. А. В. Сиренова. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2003. 232 с.; Карбасова Т. Б. Кирилл Новоезерский: История почитания. М.; СПб., 2011. 560 с.

¹⁷⁴ См., например: Терешкина Д. Б. «Четьи-Минеи» и русская словесность Нового времени. Дис. ... д. филол. н. Вел. Новгород, 2015. 430 с.

списка.¹⁷⁵ Появился ряд работ, посвященных изучению лингвистических особенностей житий.¹⁷⁶

Получила развитие тенденция публикации житий и других агиографических памятников по отдельным спискам.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Житие Кирилла Белозерского: Текст и словоуказатель / Под ред. А. С. Герда. СПб., 2000; Житие Антония Сийского: Текст и словоуказатель / Под ред. А. С. Герда. СПб., 2001; Житие Александра Свирского: Текст и словоуказатель / Под ред. А. С. Герда. СПб., 2002; Житие Кирилла Новоезерского: Текст и словоуказатель / Под ред. А. С. Герда. СПб., 2003; Жития Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского: Тексты и словоуказатель / Под ред. А. С. Герда. СПб., 2003; Житие Корнилия Комельского: Текст и словоуказатель / Под ред. А. С. Герда. СПб., 2004; Жития Павла Обнорского и Сергия Нуромского: Текст и словоуказатель / Под ред. А. С. Герда. СПб., 2005; Жития Иоасафа Каменского, Александра Куштского и Евфимия Сянжемского: Текст и словоуказатель / Под ред. А. С. Герда. СПб., 2007; Жития Игнатия Вологодского, Игнатия Ломского, Герасима Вологодского и Кассиана Угличского: Текст и словоуказатель / Под ред. А. С. Герда. СПб., 2008; Жития Иннокентия Комельского, Арсения Комельского и Стефана Комельского: Тексты и словоуказатель / Под ред. А. С. Герда. СПб., 2010; Жития Феодосия Тотемского, Вассиана Тиксененского и Андрея Тотемского: Текст и словоуказатель / Под ред. А. С. Герда. СПб., 2012. [Рец.: Карбасова Т. Б., Романова А. А. Новая книга из серии «Памятники русской агиографической литературы» // Вестник церковной истории. 2011. № 1–2 (21–22). С. 337–340.]

¹⁷⁶ Литвина Т. А. Текстовые и языковые особенности Жития Гурия и Варсонофия, казанских чудотворцев. Автореф. ... дис. к. ф. н. М., 1999; Сосновцева Е. Г. Житие Паисия Угличского как памятник русской региональной агиографии XVII–XVIII вв.: лингвотекстологическое исследование. Автореф. дис. ... к. ф. н. СПб., 2013.

¹⁷⁷ Серия «Рукописные памятники в фондах РГБ»: Житие и подвиги преподобного отца нашего Корнилия Переяславского чудотворца. М., 2013; Житие преподобного отца нашего Никиты Столпника Переславского чудотворца. М., 2014. 150 с.

Примером серии изданий по отдельному списку служит серия тверских житий: Житие Анны Кашинской: Рукописный список Государственного архива Тверской области / Вступ. ст., пер. и примеч. В. З. Исакова. Тверь, 2002; Житие Нила Столобенского: [по рукописи ГАТО. Ф. 1409. Оп. 1. Д. 178] / Вступ. ст., пер. и коммент.

В ИРЛИ, помимо серии «Книжные центры» с 2005 г. выходит серия сборников «Русская агиография» (СПб., 2005, 2011, в процессе подготовке третий сборник). Особую значимость имеет создаваемая сотрудниками Отдела древнерусской литературы на данных рукописей база данных «Источники русской агиографии».¹⁷⁸

Особый интерес работы, рассматривающие агиографические тексты как часть такого явления, как провинциальную книжность.¹⁷⁹

Труды этнографов и фольклористов, рассматривающих житийную традицию через призму устного народного творчества.¹⁸⁰ В трудах использование термина «устная агиография святого места».¹⁸¹

В. З. Исакова. Тверь, 2004; Житие преподобного Ефрема Новоторжского: из фонда «Редкая книга» ТГОМЗ. Торжок, 2011.

¹⁷⁸ См. подробнее: <http://odrl.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=1937>

¹⁷⁹ Уо Д. К. История одной книги. Вятка и «не-современность» в русской культуре петровского времени. СПб., 2003.

¹⁸⁰ Бернштам Т. А., Добровольская В. Е. Термин «местночтимый» в фольклорной традиции Северной Великороссии // Культура Русского Севера в преддверии третьего тысячелетия: Сб. статей. Гл. редактор Г. В. Судаков. Вологда, 2000. С. 137–152; Мельникова Е.А. Культы местночтимых святых на территории Северо-Запада России // Русская религиозность : проблемы изучения / Сост. А. И. Алексеев, А. С. Лавров. СПб., 2000. С. 26–33; Панченко А. А. 1) Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998; 2) Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М.: НЛЮ, 2012; Мороз А. Б. Святые Русского Севера. М., 2009; Черепанова О. А. Жанр житийной повести в традиционной культуре Русского Севера XX в. СПб., 2003; Ивашнёва Л. Л. 1) Агиографические народные легенды Нижней Волги: отрок схимонах Боголеп // Русская литература. 2014. № 3. С. 84–105; 2) Жанры фольклорной прозы: вопросы поэтики. Астрахань: ИД «Астраханский университет», 2014, особ. Гл. 1. Народная агиография в аспекте поэтики жанровой разновидности легенды: Образ святого ребенка Боголепа Черноярского. С. 22–59.

Листова Т. А. Мир святости в народном понимании // Святыни и святость в жизни русского народа. М., 2010. С. 285–337 и др.

История канонизации и почитания нового времени стала предметом фундаментальных исследований.¹⁸²

Ряд работ рассматривает почитание чинов святых: святых князей,¹⁸³ блаженных, святых жен.¹⁸⁴

Собственно проблема канонизации и создания перечня почитаемых святых рассматривается в публикациях церковных¹⁸⁵ и светских историков.¹⁸⁶

¹⁸¹ Иванова А. А., Калуцков В. Н., Фадеева Л. В. Материалы к этнокультурному атласу «Святые места Пинежья» // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2003. Вып. 2. С. 198–242.

¹⁸² Чернышова Н. К. Почитание святителя Иннокентия Иркутского в духовной культуре России: книжная и рукописная традиция (1805–1919 гг.). Новосибирск: ГПНТБ СО РАН, 2009.

¹⁸³ Гребенюк А. В. Жития святых князей и княжеские договорные грамоты XIV–нач. XVI в.: образы светской власти (опыт сравнительно-источниковедческого анализа) // Клио. 2014. № 5. С. 37–42.

¹⁸⁴ Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. М., 2005; Руди Т. Р. Святые жены Древней Руси // Духовный путь Московской Руси: Материалы научной конференции, посвященной 600-летию со дня блаженной кончины преподобной Евдокии-Евфросинии, великой княгини Московской. М., 2007. С. 136–155.

¹⁸⁵ Андроник (Трубачев). 1) Святая Русь. Хронологический список канонизированных святых // Макарий (Булгаков). История русской церкви. Приложения. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995–1996. Кн. 2. С. 650–652; Кн. 3. С. 624–638; Кн. 4 (2). С. 339–350; Кн. 6. С. 728–735; Кн. 7. С. 603–606; 2) Канонизация святых в русской православной церкви. // ПЭ. М., 2000. Т. б/№.. С. 346–371 (там же см. выборочную библиографию и перечень патериков отдельных местностей); Георгий, архим. Критерии канонизации местночтимых святых в Русской православной церкви // Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. М., 1999. № 3 (21). С. 186–193; Ювеналий, митр. Крутицкий и Коломенский. Канонизация святых в Русской Православной церкви // XII Международные Рождественские образовательные чтения «Подвиг новомучеников и исповедников Российских и духовное возрождение Отечества». М., 25 января 2004. М., 2004; Дамаскин (Орловский). Святые, чтимые

Вышло в свет множество сводных, рассчитанных на самую широкую публику и зачастую компилятивных – справочников об иконах.¹⁸⁷ Почитание икон особенно тщательное рассматривается в трудах по искусствоведению¹⁸⁸ и культурологии.¹⁸⁹ Филологами внимательно

молебнами и торжественными литургиями. Порядок канонизации святых в русской православной церкви // Журнал Московской патриархии. 2015. № 7. С. 34–39.

¹⁸⁶ Чурина И. О. Канонизация и почитание местных святых в истории церкви // Ленинградский юридический журнал. 2008. № 3 (13). С. 156–165; Симонов А. Н. История канонизации русских святых в конце XVII–первой четверти XVIII в. Автореф. дис. ... к. и. н. СПб., 2011.

¹⁸⁷ Как отмечает американский исследователь Ранкур-Лаферьер (Ранкур-Лаферьер Д. Традиция почитания икон Богоматери в России глазами американского психоаналитика. М., 2005. С. 117: «многие справочники, посвященные иконам Богоматери, содержат множество ошибок и нестыковок в названиях, классификациях, датировках, см., напр.: Sirota, 1992; Красилин 1996; Кочетков 1996. Некоторые справочники (Бухарев 1994 18-19, Снессорева 1999 97-98) откровенно списаны с других».

¹⁸⁸ Тарасов О. Ю. Икона и благочестие. Очерки иконного дела в императорской России. М., 1995; Смирнова Э. С. «Смотря на образ древних живописцев»: Тема почитания икон в искусстве Средневековой Руси. М., 2007; Щенникова Л. А. Почитание святых икон в Московском Кремле в XIV–XVII столетиях // Искусство христианского мира: Сб. ст. М., 2000. Вып. 4. С. 151–171; Туминская О. А. Блаженные и юродивые в русской иконе XV–XIX вв. Автореф. дис. ... докт. искусствovedения. СПб., 2014; Абраменко Н. М. Образы святых князей Владимира, Бориса и Глеба в русском искусстве второй половины XV–XVII вв. Автореф. дис. ... канд. искусствovedения. М., 2013.

¹⁸⁹ Например: Софронов С. Г. Территориальные аспекты формирования системы православных святынь (на примере русских святых и богородичных икон) // Наследие и современность. М., 2002. Вып. 9. С. 20–72 (в работе выдвинута теория «культурных гнезд» и составлена «карта символического потенциала» регионов России – картина распространения почитания православных святынь по территории России); Чистяков П. Почитание чудотворных икон в современном православии (Бронницкий список Иерусалимской иконы Богоматери) // Религиозные практики в современной России. М., 2006. С. 273–289.

изучается жанровое своеобразие сказаний об иконах.¹⁹⁰ Иконы изучаются с точки зрения бытования, почитания и украшения.¹⁹¹ Отдельный сюжет – развитие церковных служб чудотворным богородичным иконам – получил развитие в трудах М. Б. Плюхановой.¹⁹²

Объемный материал иконописных подлинников был собран и систематизирован Г. В. Маркеловым:¹⁹³ это ценный справочник по иконографии святых, но, к сожалению, в заголовках статей в справочнике указано «сводное» (реконструированное из имеющихся источников) имя. Так, неизвестный по другим источникам, Феоктист, преподобный Новгородский (Т. 2. № 491), вероятно, одно лицо с архиепископом Феоктистом, торжественное перенесение мощей которого имело место в Юрьеве монастыре в 1786 г.

¹⁹⁰ Нечаева Т. В. Наблюдения над жанровыми особенностями сказаний о чудотворных иконах // Герменевтика древнерусской литературы. 1995. Сб. 8. С. 102–125; Кириллин В. М. Жанрово-тематические особенности древнерусских сказаний об иконах // Вестник славянских культур. 2009. Т. XII. № 2. С. 60–68; Конявская Е. Л. Древнерусские сказания о чудотворных иконах: особенности нарратива // Нарративные традиции славянских литератур: от Средневековья к Новому времени: К юбилею члена-корреспондента РАН Е. К. Ромодановской: Материалы Всерос. науч. конф. Новосибирск, 2014. С. 54–58.

¹⁹¹ Цеханская К. В. 1) Икона в жизни русского народа. М., 1998; 2) Иконопочитание в русской традиционной культуре. М., 2004. См. также: Православная икона: Канон и стиль: к Богословскому рассмотрению образа. М.: Паломник, 1998.

¹⁹² Плюханова М. Б. 1) Икона Богоматери Владимирской в летописных и богослужебных текстах // Московский Кремль XV столетия. М., 2011. Т. 1. Древние святыни и исторические памятники. С. 280–295; 2) «Кипение света»: русские Одигитрии в литургической поэзии и в истории. СПб., 2016.

¹⁹³ Маркелов Г. В. Святые Древней Руси: Материалы по иконографии (прориси, переводы, иконописные подлинники). СПб., 1998. Т. 1. Атлас изображений. 636 с. Т. 2. Свод описаний. 402 с.

Огромнен пласт краеведческой литературы, в том числе посвященной местным святыням,¹⁹⁴ сказаниям, летописцам,¹⁹⁵ исследователям-краеведам¹⁹⁶. Каждый год в свет выходит несколько десятков изданий, посвященных местным святым, иконам и т. п.

Рассмотрение почитания по регионам,¹⁹⁷ в том числе библиографические обзоры¹⁹⁸.

¹⁹⁴ Великорецкая икона святителя Николая: история и современность / Под общ. ред. митр. Вятского и Слободского Хрисанфа. Вятка: Буквица, 2008.

Житие святого благоверного царевича Димитрия Иоанновича Углицкого. Углич, 2009; Житие и страдание святого и праведного Иоанна убиенного углицкого / Подг. текста: И. В. Сагнак. Углич, 2011 (Труды Угличского родословно-краеведческого общества им. Ф. Х. Кисселя. Вып. 3) 126 с.; Житие и жизнь святого и благоверного князя Романа Владимировича Угличского новаго чудотворца / Подг. текста: И. В. Сагнак. Углич, 2012 (Труды Угличского родословно-краеведческого общества им. Ф. Х. Кисселя. Вып. 4); Куратов А. А. Православные святыни и святые в истории Архангельского Севера: Учеб. кн. 2-е изд., испр. и доп. Архангельск, 2004; Святые Новгородской земли. В 20х т. Великий Новгород, 2006; Святой благоверный великий князь Георгий Всеволодович основатель Нижнего Новгорода: иконография и почитание / Авт.-сост. А. Н. Рябов. Саранск, Нижний Новгород, 2006. 72 с.

¹⁹⁵ Биланчук Р. П. «Летописец» белозерской соборной церкви Василия Великого и проблемы реконструкции «местного текста» культуры // Белозерье. 2007. Вып. 3 [электронный ресурс: <http://www.booksite.ru/fulltext/belo/zerje/9.htm#22>]; ЦареУглический летописец. Углич, 2013 (Письменные памятники древнего Углича, кн. 4)608 с.

¹⁹⁶ Спас на Стрелице: Исследования и материалы по истории одного северорусского православного прихода. Вологда, 2003; Изотов А. Б. Историографическое наследие М. Я. Диева. Автореф. дис. ... к. и. н. СПб., 2012; Смирнов Я. Е. Купец-историк А. А. Титов в контексте истории культуры Российской провинции последней трети XIX – начала XX века. Автореф. дис. ... к. и. н. М., 2014.

¹⁹⁷ Клевцова Р. И. Традиция почитания ростовских святых при московском великокняжеском и царском дворах в XIV–XVII вв. // Можайские чтения. Русские государи – покровители Православия. Можайск, 2001. С. 157–164; Мельник А. Г. История почитания ростовских святых в XII–XVII веках. Автореф. дис. ... к. и. н.

Отдельного внимания заслуживает старообрядческая традиция почитания древнерусских святых, изучение которой постоянно приносит новые открытия.¹⁹⁹ Кроме того, исследователи считают возможным говорить о попытке «создания пантеона собственных местночтимых святых» в старообрядческой среде, например, в Выговском общежитии²⁰⁰ или в часовенном согласии.²⁰¹

Ярославль, 2004; Маркелов А. В. Местночтимые иконы и святые в церковно-общественной жизни Российской провинции второй половины XVII – начала XX в. (на примере Вятской епархии): Автореф. дис. ... к. и. н. Екатеринбург, 2011.

Сосновцева Е. Г. 1) О почитании в Угличе князя Андрея Васильевича Большого (на материале местной агиографической традиции) // Восточная Европа в древности и Средневековье (Ранние государства Европы и Азии: проблемы политогенеза): XXII Чтения памяти... В. Т. Пашуто. М., 19–21 апреля 2011 г.: материалы конференции). М., 2011. С. 260–265; 2) О почитании князя Андрея Васильевича Большого в Угличе и создании его жития // Slověne=Словене. 2015. № 1. Т. 4. С. 493–506.

¹⁹⁸ Гадалова Г. С. Каталог агиографических, литургических и исторических памятников, посвященных тверских святым, в хранилищах Твери. Тверь: ТГУ, 2006. 44 с.

¹⁹⁹ Юхименко Е. М. 1) Старообрядческий опыт церковной археологии // Патриарх Никон и его время. М., 2004. С. 348–363 (Труды ГИМ, вып. 139). 2) Чети и Минеи братьев Денисовых: новые находки // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2011. С. 302–308 и др.; Волкова Т. Ф. Древнерусская и старообрядческая агиография в печорской рукописной традиции // Русская агиография. СПб., 2005. С. 236–271; Журавель О. Д. 1) Повествования агиографического типа в поздней старообрядческой традиции (на материале Урало-Сибирского патерика) // Исторические и литературные памятники «высокой» и «низовой» культуры в России XVI–XX вв. Новосибирск, 2003. С. 204–228; 2) О некоторых принципах работы старообрядческого агиографа в XX в. // Гуманитарные науки в Сибири. № 3. 2011. С. 78–81.

²⁰⁰ Маркелов Г. В., Панченко Ф. В. О литургическом творчестве выговцев // ТОДРЛ. СПб., 1997. Т. 50. С. 220.

²⁰¹ Урало-Сибирский патерик: Тексты и комментарии: В 3-х т. М., 2014.

Святость, святыни, их почитание и поругание рассматриваются в контексте проблем религии и колдовства.²⁰²

Появилось немало публикаций, посвященных памятникам церковно-певческого искусства.²⁰³

Помимо розыска текстов древней традиции,²⁰⁴ публикации памятников и переводов текстов на современный русский язык, одной из тенденций последнего времени стало создание новых, современных житий особо чтимых святых и тех подвижников, жития которых не сохранились или не существовало²⁰⁵ (образцы – труды церковных деятелей о кольских подвижниках: Варлааме Керетском и Трифоне Печенгском,²⁰⁶ о Ионе Яшеозерском).²⁰⁷ Существуют вновь отредактированные жития – такие как

²⁰² Смилянская Е. Б. Следствия по «духовным делам» как источник по истории общественного сознания в России первой половины XVIII в. Дис. ... к. и. н. М., 1987; Лавров А. С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000.

²⁰³ Серегина Н. С. Песнопения русским святым: По материалам рукописной певческой книги XI–XIX вв. «Стихирарь месячный». М., 1994; Рамазанова Н. В. Московское царство в церковно-певческом искусстве XVI–XVII вв. СПб., 2004.

²⁰⁴ Власов А. Н. Устюжская литература XVI–XVII веков. Историко-литературный аспект. Сыктывкар, 1995.

²⁰⁵ Дорофеева Л. Г. Современная агиография: Постановка проблемы // Кирилл и Мефодий: Духовное наследие: Мат-лы междунар. науч. конф. (Калининград, май 2003). Калининград, 2004. С. 39–56 – цит. по: Андроник (Трубачев), иг. Житийная литература // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 19.

²⁰⁶ Митрофан (Баданин). 1) Блаженный Феодорит Кольский, просветитель лопарей. Мурманск, 2002; 2) Преподобный Варлаам Керетский. Исторические материалы к написанию жития. СПб.; Мурманск, 2007; 3) Преподобный Трифон Печенгский. Исторические материалы к написанию жития. Мурманск, СПб., 2009.

²⁰⁷ Досифей (Ларионов). Схимник страждущей земли: 440-летию Благовещенского Иона-Яшеозерского мужского монастыря посвящается. Петрозаводск, б. г.

тексты об астраханских святых,²⁰⁸ Существуют и обобщающие труды, затрагивающие эту тему.²⁰⁹

Наблюдается определенная тенденция к идеализации житийного текста как исторического источника, что прослеживается, в частности, в недавно опубликованной работе об Антонии Дымском²¹⁰ и множество других. Существует традиция подготовки изданий к юбилейным датам: обретения икон²¹¹, преставления святых, например: Евфросина Синозерского²¹², Ястребских святых,²¹³ Антония Леохновского²¹⁴ и др.

Появляются новые региональные патерики, иногда по образцу старых, таких как Архангельский,²¹⁵ Олонецкий²¹⁶ или Сибирский.

²⁰⁸ Иосиф (Марьян), иером. Святые земли Астраханской. Астрахань, 2001;

²⁰⁹ Полетаев Л., свящ. Современная агиография и русская житийная традиция. СПб.: СПбДА, 2007 (цит. по: Макаренко Е. К. Агиография XX в. Проблема жанра и методов его исследования // Сибирский филологический журнал. 2011. № 1. С. 97).

²¹⁰ Пономарев Д. А. Житие преподобного Антония Дымского как достоверный исторический источник. СПб., 2014. 256 с.

²¹¹ Великорецкая икона святителя Николая: история и современность / Под общ. ред. митр. Вятского и Слободского Хрисанфа. Вятка: Буквица, 2008.

²¹² Преподобномученик Евфросин Синозерский [Текст]. Сб. статей к 400-летию со дня преставления прмч. Евфросина Синозерского [редкол.: протоиер. Роман Лыпко, Е. Ф. Булатова, Т. В. Малинкина]. Б. м., [2012?].

²¹³ Преподобные Прохор и Вассиан Ястребские и Праведный Савва Мошокский, судогодские чудотворцы: историко-краеведческий очерк [сост.: Белицина Н. В., протоиер. Георгий Морохин]. Судогда, Владимир, 2010. 27, 1 с.

²¹⁴ Муринсон А. П. Преподобный Антоний Леохновский. СПб., 2006; [Муринсон А.] Преподобный Антоний Леохновский и его святая обитель. К 400-летию преставления преподобного Антония Леохновского. 1611–2011. Великий Новгород, 2011.

²¹⁵ Пащенко Е. В. Новый Архангельский патерик: Очерки о церковных подвижниках Архангельской области XIV–XX вв. Архангельск, 2001; Дмитрук А. Патерик сибирских святых и подвижников благочестия. Единец, 2006.

²¹⁶ Новый Олонецкий патерик / Сост. А. В. Пигин. СПб., 2013.

Некоторые итоги изучения древнерусской агиографии первого десятилетия XXI в. представлены в обзоре З. Н. Исидоровой на английском языке.²¹⁷

Как можно сделать вывод из приведенного обзора, в современной историографии представлены самые разнообразные аспекты изучения феномена святости. Однако обобщающих исторических трудов на тему почитания святых в Московском государстве периода патриаршества по существу нет: те работы, которые претендуют на обобщение, базируются, как правило, на очень узком круге самых распространенных источников. Отсутствие такого рода работ обуславливает актуальность представленного ниже исследования.

²¹⁷ Isidorova Zoya N. Russian Hagiography. Review of major scholarly studies published in St. Petersburg from 2002 – 2007 // Scrinium. 2008. IV. P. 92–114.

Глава 2. Терминология

2.1. Понятия, используемые в работе, и их трактовки.

В настоящей работе мы ограничиваемся рассмотрением почитания святынь в рамках преимущественно православной традиции, однако говорить о почитании русских святых не привлекая данные старообрядческих источников, собиравших и в некотором смысле консервировавших «старину» в XVIII – XIX вв., обойтись вряд ли возможно. Также в работе рассматривается почитание явленных и чудотворных икон.

Помимо святых и икон существуют отдельные объекты почитания, в том числе памятные кресты и более сомнительные с точки зрения официальной церкви объекты: родники, камни, деревья и пр., – все то, что можно отнести к так называемому «народному православию».¹

Материал для настоящей работы преимущественно составили записи в святцах, иконописных подлинниках, жития, сказания и повести, монастырские и церковные летописцы.

Если говорить об отдельных текстах, то это в основном поздние малораспространенные памятники, как правило, не отличающиеся особыми литературными достоинствами.

Наиболее дискутируемые термины в применении к выбранной теме – это понятия почитания святынь, установления празднования или канонизации

¹ См. о них, в частности: Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.

Святыня. Под термином святыня здесь и далее подразумевается почитаемый объект – гроб или мощи святого, икона, крест.²

Святой. Собственно термин «святой» – если в церковной литературе это понятие трактуется достаточно строго (в соответствии с указанием словаря «Христианство» – «для того чтобы чествование воздавалось лишь лицам действительно святым, необходимо властное руководство церкви»),³ то в большинстве источников рассматриваемого времени – весьма широко, равно как и термин преподобный.⁴

Общепринятым (особенно со времен Е. Е. Голубинского) считается деление святых на общерусских, местных и «чтимых усопших».

Почитание святых принимает различные формы и прослеживается в разных источниках.

Хорошо известно, что существует ряд факторов «потенциальной святости»: принадлежность к царской или великокняжеской семье, мученическая смерть, смерть в детском возрасте и т. п.

К числу таких факторов относится и основание монастыря. Далеко не все основатели монастырей Московской Руси почитались как святые, однако в ряде случаев такого рода почитание возникло уже в новое и новейшее время.

Празднование святому происходит («творится») в день памяти – день смерти или день перенесения мощей (их может быть несколько), в

² Разногласий в понимании этого термина немного; отдельной статьи в справочнике Живов В. М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994 нет.

³ Темниковский Е. Н. Канонизация // Христианство. М., 1993. Т. 1. С. 673. Размышления о происхождении и толковании термина см. также: Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1. Первый век христианства на Руси. С. 7–9.

⁴ Святые подразделяются на чины, к которым относятся мученики, равноапостольные, святители, преподобные, блаженные, юродивые.

значительном количестве случаев, когда дата смерти неизвестна, празднование приурочено к дню памяти соименного восточного святого.⁵

День празднования иконы – также и день ее перенесения для особо почитаемых икон.

Подвижник. Именование подвижника в агиографических произведениях святым также прежде всего отражает отношение к нему автора или заказчика произведения. Характерно именование святыми князей.⁶ Образцом именованья святыми может служить и использование этого определения Иосифом Волоцким по отношению к основателям монастырей в «Отвещании любозаборным, и сказании вкратце о святых отцах в монастырех, иже в Русстей земли сущих» (10 глава «Духовной грамоты»⁷).

Указания отдельных источников: таких как Служба всем российским святым (составлена в сер. XVI в.), дают основания думать о том, что торжественное именование святым могло использоваться по отношению к подвижникам, об установлении официального празднования которым не сохранилось никаких данных (Мефодий Пешношский). В Похвальном слове «преподобным отцем, иже в Росии в посте просиявшим» и в «Каноне всем русским святым» Сергия Шелонина указаны имена многих подвижников, официальное празднование которым было установлено только в XX в.⁸ Это можно объяснить как использованием Сергием

⁵ Традиция имеет византийские корни: Страхова О. Б. Канонизация и почитание русских праведников. С. 57.

⁶ Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 90–108.

⁷ Духовная грамота преподобного игумена Иосифа // Великие минеи чети, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Сентябрь: дни 1–13. СПб., 1868. Стб. 546–563.

⁸ Панченко О. В. Из археографических разысканий в области соловецкой книжности. I. «Похвальное слово русским преподобным» – сочинение Сергия Шелонина (вопросы атрибуции, датировка, характеристика авторских редакций) // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 53. С. 567–568.

Степенной книги, где также употребляется этот термин, так и программой по прославлению святых, инициированной патриархом Иосифом.⁹

И более двух столетий спустя в «Истории вкратце о преподобном Агапите и о создании обители сея», составленной по поручению холмогорского и важского архиепископа Варнавы, остановившегося в Агапитовой обители на пути из Москвы в Холмогоры в октябре 1712 г., старец Агапит именуется преподобным и блаженным. Однако основатель Маркушевского монастыря, хотя и почитался в основанном им монастыре и окрестностях, но свидетельств о чудесах у его гроба или краткая служба ему не известны, не встречается его имя и в рукописных месяцесловах,¹⁰ и в «Книге глаголемой описание о российских святых». Впервые его имя появилось в соборе вологодских святых только в эпоху создания перечня, или формирования собора вологодских святых в первой половине XIX в.¹¹

Расширительное толкование термина «святой» в церковной литературе часто получает отрицательную оценку.

Именование архимандритом Досифеем святыми неканонизированных соловецких иноков вызвало в свое время неудовольствие московского митрополита Филарета (Дроздова), писавшего, что тем самым архимандрит самовольно «канонизирует святых».¹²

Отсутствие точных сведений и использование термина святой в ряде памятников (таких как «Книга глаголемая Описание о российских

⁹ Панченко О. В. Канон всем русским святым... С. 469.

¹⁰ Сергей (Спасский). Полный месяцеслов Востока. Владимир, 1901. Т. 2, ч. 3. С. 657.

¹¹ В 1841 г. его имя было включено еп. Иннокентием (Борисовым) в собор вологодских святых. См.: Герасим (Дьячков). Агапит Маркушевский // ПЭ. М., 2000. Т. 1. С. 230.

¹² Цит. по: Дамаскин (Орловский) Святые, чтимые молебнами и торжественными литургиями // ЖМП. 2015. № 7. С. 34.

святых») иногда ведет к ошибочным выводам исследователей относительно степени официальности прославления.¹³ Кроме того, использование данных Описания о российских святых как свидетельства о местной канонизации также может быть поставлено под сомнение¹⁴

Существует несколько способов обозначить святого, который не был или вероятно не был канонизирован. Один из используемых в таком случае терминов – «подвижник благочестия», но он применим не ко всем чинам святых. Евгений (Болховитинов), собирая сведения о святынях Вологодчины, озаглавил свой список святых «Кратким сведением об угодниках Божиих...».

Попытки как-то обойти именование тех лиц, чья канонизация не могла иметь место, святыми, привела Е. Е. Голубинского к созданию не

¹³ Так, Г. М. Прохоров, делая расчеты по векам, указывает, что учитывает только «канонизированных общерусских святых», но при этом использует при расчетах данные «Книги глаголемой...» – Прохоров Г. М. Некогда не народ, а ныне народ Божий... Древняя Русь как историко-культурный феномен. СПб., 2010. С. 217. Расчеты Г. М. Прохорова, тем не менее, рассматриваются как «хронологический список несомненно канонизированных общерус. святых X–XVIII вв., включающий в себя 426 имен» (Ткачев Е. В. Канонизация... С. 325).

¹⁴ Ср. в статьях из «Православной энциклопедии»: об Антонии Кожеезерском сообщается: «Время местной канонизации А. К. неизвестно, но «Описание о российских святых» (кон. XVII–XVIII в.) свидетельствует о почитании прп. Серапиона и А. К. как «новых чудотворцев». Возможно, их местная канонизация совершилась в 1648–1652 гг. при Новгородском митр. (впосл. Патриарх) Никоне, который в 1634–1646 гг. жил в Кожеезерском мон-ре и 3 года был его игуменом» (Андроник (Трубачев). Антоний Кожеезерский // ПЭ. М., 2001. Т. 2. С. 659). Таким образом, именование «новым чудотворцем» (см. ниже) на основании сводного позднего источника заменяет все другие доказательства.

Там же о Аркадии Вяземском: «неизвестно, чем закончилось расследование «дела об иконе преподобного Аркадия», вероятно, в Москве было дано разрешение на местное почитание А. В., поскольку его имя включено в «Описание о российских святых» (Романенко Е. В. Аркадий Вяземский // ПЭ. М., 2001. Т. 3. С. 271).

слишком благозвучных терминов: «почитаемые усопшие» и «усопшие, на самом деле не почитаемые».¹⁵

В современной церковной историографии существует мнение, что можно провести четкую границу между «подвижниками благочестия» и канонизированными святыми.¹⁶ Важнейшим ориентиром считается «Верный Месяцеслов всех русских святых».¹⁷ Однако в «Верный Месяцеслов» вошли сведения о тех святых, которым совершалось празднование в епархиях в начале XX в., что не снимает вопроса о том, когда это празднование было установлено, и было ли оно установлено вообще.

Празднование святому могло устанавливаться не единожды. Об этом свидетельствует случай с Иосифом Волоцким. Местное празднование преподобному установлено с 1578, в 1589 было подтверждено, в 1591 установлено на соборе патриархом Иовом – «и в печатных минеях в той же день повеле государь царь и великий князь Феодор Иванович во всех минеях выпечатати тропарь и кондак и стихеры и канун и всю службу преподобному Иосифу...».¹⁸

В большинстве случаев мы можем только предполагать, что празднование было установлено, хотя исследователи и говорят об этом как об установленном факте. Так, в литературе можно встретить указания на двойную канонизацию Авраамия Галичского и Чухломского: в 1553 (с уточнением – празднование в монастыре) и в 1622 г. (епархиальное (?))

¹⁵ Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви. М., 1903. С.

¹⁶ Дамаскин (Орловский). Святые, чтимые молебнами и торжественными литургиями: Порядок канонизации святых в русской православной церкви // Журнал Московской патриархии. 2015. № 7. С. 34–35.

¹⁷ Верный месяцеслов всех русских святых, чтимых молебнами и торжественными литургиями общецерковно и местно, составленный по донесениям Святейшему Синоду преосвященных всех епархий в 1901–1902 годах. М., 1903.

¹⁸ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 116–117.

празднование). «Толчком ко второй канонизации стали чудотворения от мощей прп. Авраамия, начавшиеся в 1621 г. в престольный праздник чухломского Авраамиева монастыря Покрова Пресвятой Богородицы.» По распоряжению патриарха Филарета мощи были освидетельствованы и в монастырь прислана грамота с распоряжением «онаго преподобнаго отца Авраамия, бывшего игумена... по его святости почитать с прочими преподобными, равно и по написанной книге, в пристойное время, по церковному чиноположению, службу отправлять...».¹⁹ Очевидно, что обители стремились заручиться, таким образом, не только устным благословением, но и письменным постановлением, в котором давались бы указания о деталях празднования.

Практика установления празднования святым дает основания предполагать, что *de facto* существовала необходимость подтверждения официального празднования, и единожды установленное празднование могло нуждаться в подтверждении.

Само понятие «русский святой» имеет определенные исключения. Так, в месяцеслове Симона Азарьина (сер. XVII в.) среди выбранных из общего ряда подвижников именно русских святых названа, например, св. великомученица Варвара (IV в.)²⁰, чьи мощи, по преданию, были перенесены в начале XII в. в Киеве.²¹

Такой особо чтимый святой, как архиепископ Мир Ликийских Николай, по-видимому, воспринимался, подобно Андрею Юродивому, в

¹⁹ Прилуцкий Д. Ф. Историческое описание Городецкого Авраамиева монастыря в Костромской губернии. СПб., 1861. С. 10; Дорофеева К. В. Житие преподобного Авраамия Галичского // Вестник церковной истории. 2011. № 3-4 (23–24). С. 5, примеч. 1, с. 11, примеч. 4.

²⁰ О почитании св. Варвары в России см, в частности: Федотова М. А. Житие святой Варвары в древнерусской традиции // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 53. С. 76–89.

²¹ Варвара // ПЭ. М., 2003. Т. 6. С. 558–563.

определенном смысле как свой (читай – русский) святой, на что указывает и его упоминание в общем ряду русских святых в грамотах XV в.,²² и праздник в честь его рождества 29 июля, существовавший в Новгороде и прослеживающийся по богослужебным рукописям новгородского и московского происхождения,²³ и помещение его на иконе в один ряд с русскими святыми: ростовскими, московскими, новгородскими или соловецкими,²⁴ и помещение тропаря и кондака святителю Николе под 9 мая между русских и славянских памятней в Псалтыри с воследованием Михаила Медоварцева.²⁵

Вообще географическое определение по отношению к святым во многом определяется местом захоронения или местом пребывания целых мощей. В «Книге глаголемой Описание о Российских святых», составленной в начале XVIII в. (см. подробнее главу 4) вслед за святыми киевской поры и сразу после имени Улиянии Ольшанской среди «российских святых» опять-таки названа: «святая великомученица Варвара в Святомихайловском монастыре положена, а принесены мощи ея от Царяграда в Киев великий князю Ярополку в лето 6617, декабря в 4 день».

В разделе «Царствующаго града Москвы святые» к таковым отнесен Михаил Черниговский, мощи которого с 1572 года хранились в Москве.

²² См.: Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей... С. 150–151.

²³ Саенкова Е. М. Сцены детства в житийных иконах святителя Николая и праздник его рождества 29 июля // Искусство христианского мира. М., 2002. С. 81–89; 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. 171.

²⁴ Мельник А. Г. Загадочная икона с изображением Николы Чудотворца и ростовских святых в собрании Третьяковской галереи // История и культура Ростовской земли. 2012. Ростов, 2013. С. 96.

²⁵ Каталог славяно-русских рукописных книг XVI века, хранящихся в РГАДА. М., 2014. Вып. 2. С. 277).

Угличский князь Игнатий в иноках Иоанн, умерший в заточении в Спасо-Прилуцком монастыре, почитается прежде всего вологодским святым и в иконографии изображается прежде вместе с основателем этой обители – Димитрием Прилуцким.²⁶

Почитание. Ключевой для нашей работы термин «почитание» понимается и трактуется в широком смысле, его можно понимать или как почитание – поминовение,²⁷ или как почитание – поклонение, когда этот термин понимается и используется как синоним «празднования» памяти святого. Иногда такое почитание не является обычным поминовением, но нет оснований именовать его празднованием.²⁸ Особенно нелегко провести границу между почитанием-поминовением и почитанием-празднованием в случае с указанием на особое поминание членов великокняжеской семьи и святителей, тем более если речь идет об основателях и донаторах собора. Также почитание-поминовение убиенных за веру постепенно имело тенденцию превращаться в почитание – празднование памяти.²⁹

²⁶ Прп. Димитрий Прилуцкий, Вологодский чудотворец: К 500-летию Сретения чудотворного образа 3 июня 1503 г. М., 2004. С. 86–107; Игнатий Прилуцкий . Иконография // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 21. С. 100–103.

²⁷ Так, в выступлении Д. М. Буланина на Втором агиографическом семинаре в ИРЛИ, состоявшемся 11 декабря 2013 г. (см.: Семячко С. А. Второй агиографический семинар // Русская литература. 2014. № 3. С. 256–259), почитание было охарактеризовано как не самый удачный термин в отношении святого, ибо почитание со стороны детей, в том числе духовных, должно ожидать каждого христианина после смерти.

²⁸ Bushkovitch P. Religion and Society in Russia. The Sixteenth and Seventeenth Centuries. N. Y., Oxf., 1992. P. 176, и в целом глава 5; Уо Д. К. История одной книги. Вятка и «не-современность» в русской культуре петровского времени. СПб., 2003. С. 82.

²⁹ Димитрий (Самбикин). Тверской патерик. Казань, 1907. С. 92–94, 164–165; Гадалова Г. С. Рукописные литературные памятники тверских хранилищ о событиях Смутного времени // Труды исторического факультета СПбГУ. 2012. № 10. С. 52–53.

В заголовок нашей работы термин «почитание» вынесен намеренно, так как именно он, несмотря на многообразие и неоднозначность толкований, позволяет наиболее точно отразить суть изучаемого явления. Наличие официального прославления, или установления празднования, как правило, вторично, и во многих случаях, когда традиция не ставит под сомнение его существование, свидетельств о точной дате установления «празднования» не сохранилось. Указание на «почитание» позволяет также избежать полемики о сути канонизации в Московском государстве. Современные аспекты канонизации затрагиваются только в ограниченном количестве случаев.

Изучение различных аспектов почитания святых является актуальным в настоящее время в связи с активной политикой в сфере канонизации, проводимой Русской православной церковью, и с пересмотром критериев для канонизации, в частности.³⁰ Деятельность местных освященных соборов, проходивших в XVI–XVII вв., мало изучена.³¹ В современной церковно-исторической науке во многом существует ориентация на решения Московского поместного собора Русской православной церкви 1917–1918 гг.³²

³⁰ Георгий, архим. Критерии канонизации местночтимых святых в Русской православной церкви // Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. М., 1999. № 3 (21). С. 186–193; Ювеналий, митр. Крутицкий и Коломенский. Канонизация святых в Русской Православной церкви // XII Международные Рождественские образовательные чтения «Подвиг новомучеников и исповедников Российских и духовное возрождение Отечества». М., 25 января 2004. М., 2004; Андроник (Трубачев). Святая Русь. Хронологический список канонизированных святых. // Макарий (Булгаков). История русской церкви. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. Кн. 6. Приложения. С. 728–735.

³¹ См., в частности: Усачев А. С. Как часто собирались церковные соборы в России XVI в.? // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2015. № 3 (61). С. 120–121.

³² См. подробнее: Семененко-Басин И. Проблемы канонизации и почитания святых в деяниях Московского поместного собора Православной Российской церкви

Собор определил порядок прославления святых к местному почитанию – местное почитание устанавливается собором митрополичьего округа «с преподаваемого через особую грамоту благословения святейшего патриарха и священного Синода», исходит же ходатайство от местного православного населения с благословения епархиального архиерея. «Для причтения угодника Божия к лику местночтимых святых необходимо, чтобы богоугодная жизнь праведника была засвидетельствована даром чудотворения по кончине его и народным почитанием его... Прежде прославления святого чудеса его... проверяются особой комиссией». Освидетельствование мощей было сочтено необязательным. С благословения архиерея составляется житие или просматривается ранее составленное житие – проверяется их соответствие свидетельствам и записям современников святого и летописным записям и сказаниям. День празднования устанавливается с благословения Окружного собора или высшей церковной власти, имя святого вносится в общецерковный Месяцеслов с указанием о местном праздновании. До прославления к общецерковному празднованию можно совершать службу повсеместно. 26 августа – 8 сентября это Определение было утверждено Совещанием епископов, получив статус Соборного деяния.³³

В современной агиологии, во многом следующей Е. Е. Голубинскому и церковным установлениям начала XX в., в том числе и собора 1917–1918 гг., одним из неперенных условий канонизации является наличие чудотворений.³⁴

1917 – 1918 годов // Религии мира: История и современность. 2004 / Отв. ред. Е. В. Белякова, А. В. Назаренко. М., 2004. С. 376–404; Ткачев Е. В. Канонизация // ПЭ. М., 2012. Т. 30. С. 314–315.

³³ Богословские труды. 1998. Сб. 34. С. 355–356.

³⁴ Материалы собора переизданы также: Собрание определений и Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви. 1917–1918 гг. М., 1994–2000, электронный ресурс: <http://www.bogoslov.ru/library/text/369915/index.html>

Чудеса и такие их проявления как видения и знамения в работе рассматриваются как один из способов истолкования реальности и «метод интерпретации исторических событий».³⁵

В. О. Ключевский полагал, что для церковного признания открывшихся мощей, «да сотворят три чудеса: глух да прослышит, нем проглаголет, слеп да прозрит...».³⁶ Наличие чудес признается важным условием для канонизации, однако для ряда святых, считающихся канонизированными, особенно для святых раннего периода, чудеса неизвестны. Канонизированными даже в общероссийском масштабе считаются некоторые подвижники, о чудотворениях которых на момент канонизации или в целом данных нет, особенно это касается святых наиболее раннего периода. Не столь редко встречается и обратная ситуация – когда о биографии подвижника данных нет, но зато имеется длинный перечень чудес от его гроба (наиболее известный случай такого сочетания – комплекс памятников, посвященных Иакову Боровицкому).³⁷ В целом поздняя агиография имеет тенденцию к составлению длинных перечней однотипных чудес, сводящихся по большей части к исцелениям.

Установление празднования и канонизация. Под официальной канонизацией исследователи понимают как установление местного празднования, что, как будет показано ниже, не всегда зафиксированный в источниках момент, так и канонизацию в общероссийском масштабе. Сам

³⁵ Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 147.

³⁶ Ключевский В. О. Древнерусские жития... С. 423–424; Дамаскин (Орловский). Святые, чтимые молебнами и торжественными литургиями... С. 38.

³⁷ Рыжова Е. А. Архитектоника русской агиографии: композиционный эпизод «выбор места основания монастыря или храма» (Мотив «плавание святого» в контексте устной традиции) // ТОДРЛ. СПб., 2009. Т. 60. С. 51–84; Страхова О. Б. Канонизация и почитание русских праведников в XVI веке: Случай преп. Иакова Боровицкого (Боровичского). I. // *Paleoslavica*. 2009. Vol. 17, № 1. P. 28–148.

термин восходит к греч. *κατάλογος* (каталог), и означает причисление подвижника веры к лику святых³⁸

В современной церковной литературе присутствует термин «прославление святых к местному почитанию»,³⁹ который автору настоящих строк кажется не слишком удачным, хотя бы по той причине, что понятие «местное почитание», «местночтимый» в современной литературе имеет достаточно широкое толкование. Так, А. Б. Мороз фактически относит святых, которым празднование было установлено местно, к числу «общецерковно почитаемых святых», в противовес «местнопочитаемым» (т. е. чтимым в отсутствие церковного празднования): «Этим термином мы обозначаем не местнопочитаемых, а тех общецерковно почитаемых святых, имена которых неизвестны широко в традиционной культуре и чей культ ограничивается регионом, связанным биографически со святым».⁴⁰

В формулировке Е. А. Мельниковой, «культом местночтимого святого можно считать систему, состоящую из ритуалов, распространенных среди узкой группы населения, локализованных вокруг одного или нескольких пространственных объектов...», и к числу таких святых относятся люди, церковное почитание которым не практиковалось, такие как иеромонах Мардарий из Стругокрасненского района Псковской области, Марк Пустынник и Евпраксия Староладожская.⁴¹ Почитание

³⁸ Ткачев Е. В. Канонизация // Православная энциклопедия. М., 2012. Т. 30. С. 269 и след.

³⁹ Определение Священного Собора Православной Российской Церкви о порядке прославления святых к местному почитанию 21 августа (3 сентября) 1918 года // Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание определений и постановлений. М., 1918. Вып. 4. С. 24–25 (электронный ресурс, режим доступа: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/887226/>)

⁴⁰ Мороз А. Б. Святые Русского Севера. М., 2009. С. 8.

⁴¹ Мельникова Е. А. Культы местночтимых святых на территории Северо-Запада России... С. 26–27.

неканонизированных подвижников, особенно скончавшихся не так давно, представляет определенную проблему для современной церкви.⁴²

Синкретическому культу местных святых, почитание которых переплетается с поклонением стихиям: лесу, воде, земле/камню, посвящен ряд работ, в том числе исследование Т. А. Бернштам.⁴³ В. Е. Добровольская приводит цитату из записи, сделанной в Пошехонье, которая показывает, что понятие местнотимости толкуется временами очень широко: «У нас местнотимых много, у нас земля святая, Андриян Пошехонский местнотимый, Манечка Соходская местнотимая, Федоровская Божья мать местнотимая, федоровский камень местнотимый».⁴⁴ Таким образом, в обыденном представлении формируется некая система, в которой найдено место и для канонизированного святого, и для «почитаемой усопшей», и для природных объектов: деревьев, камней, источников. В. Е. Добровольская приходит к следующему выводу: «...в круг понятий, объединенных термином «местнотимый», в народной традиции попадает значительно более широкий круг объектов, чем в церковной. Согласно последней, в этот круг попадают только святые, канонизированные архиерейским собором, и некоторые чудотворные и явленные иконы. В народной же традиции местнотимыми считаются неканонизированные местнотимые святые, культурные и природные сакральные объекты.»⁴⁵ Очевидно, что некоторые святые, имена которых указаны в современных официальных

⁴² Сибирева О. Современный священник и «народное православие» // Религиозные практики в современной России: Сб. ст. М.: НЛЮ, 2006. С. 148–177.

⁴³ Бернштам Т. А. Локальные группы Двинско-Важского ареала: Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 252–253.

⁴⁴ Добровольская В. Е. Термин «местнотимый» в фольклорной традиции Северной Великодержавии // Культура Русского Севера в преддверии третьего тысячелетия: Сб. статей. Гл. редактор Г. В. Судаков. Вологда, 2000. С. 137.

⁴⁵ Там же. С. 151.

православных изданиях, также изначально были именно в этом смысле слова «местночтимыми», и только со временем были признаны официальной церковью.⁴⁶

К XVIII в. относится появление икон с изображением соборов святых,⁴⁷ в том числе и тех, о канонизации которых сведений нет.⁴⁸ В XX в. практика установления празднования путем причтения к тому или иному собору святых получила большое распространение.⁴⁹

Достаточно спорным является вопрос о том, с какого времени применяется практика освидетельствования святыни. Н. Суворов в своей рецензии на работу Е.Е. Голубинского полагал, что «... приблизительно до XV в.» «никакого формального обыска не производилось» и «обыск» стал неперенным только в позднейшее время: «обыск сделался необходимым условием, предшествующим канонизации», и «гранью мог бы служить скорее духовный регламент Петра Великого с его строгими предписаниями, направленными против всяких ложных историй святых, выдуманных чудес и подложных мощей, чем собор 1667 года».⁵⁰

Процедура освидетельствования признаков святости происходила, как правило, в присутствии как церковных, так и светских властей, задачей

⁴⁶ См., например: Панченко А. А. Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М., 2012. Глава 2.

⁴⁷ См. воспроизведение: Маркелов Г. В. Святые Древней Руси. Т. 1. С. .

⁴⁸ О старообрядческой традиции изображения соборов – Юхименко Е. М. Выговская икона «Образ всех российских чудотворцев» // ТОДРЛ. СПб., 2014. Т. 62. С. 167–174.

⁴⁹ Критику такой практики см.: Дамаскин (Орловский). Критерии и порядок канонизации святых в Русской Православной Церкви (электронный ресурс: http://ruskline.ru/analitika/2015/02/05/kriterii_i_poryadok_kanonizacii_svyatyh_v_russkoj_pravoslavnoj_cerkvi/) (дата обращения – 30.09.2015).

⁵⁰ Суворов Н. Рец.: Голубинский Е. История канонизации святых в русской церкви, ... М., 1903. (стр. 600) // ЖМНП. 1903. Ч. 348. Июль. С. 293–294.

которых было установление обстоятельств явления святыни и опрос свидетелей чудотворений.

В некоторых случаях можно предполагать, что процедура освидетельствования святости описывалась, а если точнее, реконструировалась составителем источника по аналогии с процедурой освидетельствования святынь в его время.⁵¹

Свидетельствование чудес проходило в присутствии комиссии и черного, и белого духовенства.

В отдельных случаях, особенно если в комиссии присутствовали иерархи, о результатах этой процедуры следовал доклад царю – так, после освидетельствования чудес и мощей князя Романа Угличского в Угличе комиссия церковных иерархов во главе с казанским митрополитом Гермогеном сообщала об этом Лжедмитрию I.⁵²

Грамота архиепископа Холмогорского и Важского Афанасия в Соловецкий монастырь от 16 сентября 1690, направленная в ответ на ходатайство братии о местной канонизации Германа Соловецкого, дает основания считать, что «формально для канонизации епархиальному архиерею требовалось согласие царя и благословение патриарха».⁵³

Официальное освидетельствование нетленных остатков могло происходить по личному указу царя (как в случае с останками Никифора и Геннадия Важеозерских и Адриана Андрусовского, которые в 1721 г.

⁵¹ Сиренов А. В. Суздальский епископ Варлаам и Вологодский архиепископ Иона Думин – писатели, историки и общественный деятели 2-й половины XVI в. // Общество, государство, верховная власть в России в Средние века и раннее Новое время в контексте истории Европы и Азии (X–XVIII столетия): Международная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения академика Л. В. Черепнина. Москва, 30 ноября – 2 декабря 2005 г. Тезисы докладов и сообщений. М., 2005. С. 216–218.

⁵² Солодкин Я. Г. Сергей // СККДР. Вып. 3, ч. 3. С. 338.

⁵³ Симонов А. Н. История канонизации русских святых в конце XVII–первой четверти XVIII в. Автореф. дис. ... к. и. н. СПб., 2011.

осматривал настоятель Александро-Свирского монастыря Кирилл). Про лично «запечатанную государем Петром Великим гробницу» над могилой преподобного Корнилия Палеостровского пишет в своем дневнике под 1791 г. П. Челищев.⁵⁴

Вообще отношение Петра к святым местам было явно равнодушным – он нередко использовал возможность посетить местные святыни, но в религии, как считается, его интересовало прежде всего этическое содержание, а его понимание святости отличалось своеобразием.⁵⁵

Процедура освидетельствования святыни применялась как в случае с обретением мощей, так и в случае с обретением/объявлением чудотворной иконы (см. подробнее в главе 6).

Как бы то ни было, четко сформулированных норм канонического права, которые регламентировали бы порядок установления празднования и место возникших культов в церковной жизни, выработано не было.⁵⁶

В работе рассматривается почитание, определенно фиксируемое в источниках в определенный хронологический период. В ряде случаев мы имеем дело со святынями, почитание которых устная или письменная традиция устойчиво относит к очень раннему времени (в качестве примера приведем Курскую икону Богоматери или Великорецкую икону святителя Николая), однако источники этого почитания от раннего периода не сохранились. В отдельных случаях источник позволяет предположить

⁵⁴ Путешествие по северу России в 1791 году. Дневник П. И. Челищева, изданный под наблюдением Л. П. Майкова. СПб., 1886. С. 17; Кожевникова Ю. Пять веков... С. 32.

⁵⁵ Наумов А. Е. Святость в эпоху Петра Первого // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2011. Т. 2. С. 603–610.

⁵⁶ Bushkovitch P. Religion and Society in Russia: The Sixteenth and Seventeenth Centuries. New York, Oxford, 1992. P. 74–99, Буланин Д. М. Заметки библиографа // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (Вторая половина XIV – XVI в.). СПб., 2012. Ч. 3. Библиографические дополнения. Приложение. С. XXXIX.

достаточно древнее и устоявшееся почитание («издавна...»), однако в связи с относительностью понятия «древность» в приложении к исторической памяти говорить об этом мы не будем. В немалом количестве случаев древность святыни может быть оспорена и является предположением или благочестивым домыслом агиографа. Задача дискуссии о времени жизни святого и обретения святыни не ставится, ибо она простерлась бы за рамки данной работы, а в рамках светского исследования не может быть продуктивной.

Почитание может быть стихийным, а может предписываться сверху, хотя второго рода случаи встречаются реже (так, например, по наблюдениям Голубинского – архиепископ Феодосий не установил празднования Иакову Боровичскому, так как на это не было дозволения митрополита Макария, однако предписал «почитание» боровичского угодника).⁵⁷

Вообще, Е. Е. Голубинский, одной из целей работы которого было отделить канонизированных святых от всех прочих, всеми способами пытался дать трактовку ситуациям, в которых, очевидно, деятели церкви поступали не в согласии с какими-то нормами, а по каким-то другим соображениям, вероятнее всего, исходя из собственных взглядов на святость того или иного подвижника. В церковной литературе недостаток письменных свидетельств об установлении празднования в настоящее время объясняется наличием устного благословения.⁵⁸ Говоря об установлении празднования Стефану Махрищскому, Е. Е. Голубинский отмечает, в частности: «прежде чем установлено было празднование памяти Стефана как признанного святого, было установлено «почитание» его памяти как чаемого святого».⁵⁹ Упоминание понятия почитания в

⁵⁷ Голубинский Е. Е. История канонизации.... С. 89.

⁵⁸ Канонизация святых. Поместный собор Русской Православной церкви, посвященный юбилею 1000-летию Крещения Руси. М., 1988. С. 17–18.

⁵⁹ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 113.

кавычках указывает, что Голубинский, возможно, не считал его достаточно определенным. Однако в случае с преп. Стефаном установление празднования хронологически самим Е. Е. Голубинским не определено («Празднование памяти Стефана, как святого, было установлено, вследствие совершившихся при его гробе чудес, или в одно и то же время с Григорием и Кассианом Авнежскими, которые были его учениками, или же вскоре после них») – т. е. в то время как о факте почитания свидетельств достаточно много и они совершенно конкретны – после чудесного явления огня и света у могилы преподобного около 1526–1527 гг. игумен Троице-Сергиева монастыря Арсений (Сахарусов) повелел братии монастыря поставить палатку над гробом, покрыть гроб покровом и «свещу велику поставити», то есть указание на установление празднования абсолютно лишены торжественности или церемониальности – тот же Арсений, «совершив божественную службу соборне и братию вельми учредив и уставы паки оттоле память преподобному Стефану» - т. е. игумен монастыря устанавливает местное празднование без обращения к другим представителям церковных властей, или если такое обращение и было, автор житийного текста не считает нужным упоминать о нем.

Отправление Службы, как позволяют предположить пометы «аще настоятел изволит» также зависело от решения игумена или строителя обители, и могло относиться к святым, не относящимся к числу «новых чудотворцев» (например, преп. Козьмы Яхромского (Яхренского)).⁶⁰

Эта процедура наблюдается и в ряде других случаев. Очевидно, что при имеющейся сохранности источников – крайней фрагментарности и неполноте данных, и при столь упрощенной с точки зрения формальностей процедуре там, где она существовала (устное указание), в

⁶⁰ Каталог славяно-русских рукописных книг XVI века, хранящихся в РГАДА. М., 2014. Вып. 2. С. 84 (РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. № 507, л. 37–44). См. также: Усачев А. С. Житие Козьмы Яхренского // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2011. № 1 (43). С. 92–106.

большинстве случаев у исследователя не будет возможности с уверенностью утверждать, имело ли место установление местного празднования или нет, и если было, то существовало ли оно при последующих настоятелях, и если празднование прерывалось из-за разорения или закрытия монастыря, то возобновлялось ли оно впоследствии, и если возобновлялось, то требовалось ли для этого новое благословение, и праздновалась ли память в тот же день, или уже в другой.

Почитание в той или иной местности зависит, в частности, от активности местного священника, который взялся за запись чудес, и архиерея, который дал ход прошению об установлении празднования. Возникает вопрос о том, какой термин можно подобрать для латинского «импрессарио»,⁶¹ обозначающего человека, который всячески способствует возникновению, развитию и сохранению культа – того же священника, записывающего чудеса от иконы или у гроба, или игумена, составляющего Житие святого. Представляется, что достаточно точно действия этого человека может охарактеризовать понятие «хранитель святыни».⁶² Во многих случаях, особенно в текстах, сочетающих черты Сказания об иконе и Жития, как будет показано ниже, такой хранитель – это в первую очередь визионер, которому является святыня с определенным поручением. Оно может состоять в оповещении властей и людей в округе о грядущих событиях, в наложении запрета (на брань или употребление табака), и, чаще всего, в поручении отстроить часовню или храм для святыни, что, собственно, и налагает на визионера обязанности хранителя, как, например, в случае с многими явленными в России иконами.

⁶¹ Браун П. Культ святых...

⁶² Пример из более поздней истории – Назарий, настоятель Валаамского монастыря в конце XVIII в., благодаря которому обитель отстроилась и достигла определенного уровня процветания.

В случае с прославлением основателя монастыря хранителем святыни – гроба или места захоронения преподобного – чаще всего становился настоятель монастыря, который брал на себя хлопоты об официальном установлении празднования, т. е. канонизации.

Собственно термин «канонизация» обозначает явление, максимально близкое к западному пониманию прославления святого (лат. *canonizatio*).⁶³ В греческой агиологии используется термин **■⑤α②●⑨①④①①** – провозглашение (святым),⁶⁴ в русской традиции также причисление к лику святых.

В Константинопольской церкви синодальное определение о праздновании святому стало обязательным в XIV в.⁶⁵ В восточной церкви этот вопрос был менее разработан.

Впервые понятие причисления к лику святых применяется к митрополиту Петру при митрополите Феогносте (XIV в.). В русской литературе термин канонизация получил особое распространение благодаря труду Е. Е. Голубинского.⁶⁶

⁶³ О неприменимости западного термина «канонизация» к реалиям древнерусской церковной жизни см., в частности: Поппэ А. Студиты на Руси: Истоки и начальная история Киево-Печерского монастыря. Киев, 2011. С. 16–17.

⁶⁴ Андроник (Трубачев), игум. Канонизация святых в русской православной церкви // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. Русская православная церковь. С. 346. См. также: Живов В. М. Святость: Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994.

⁶⁵ Macridès R. Saints and Sainthoud in Early Palaiologan Period // The Byzantine Saints (University of Birmingham 14th Spring Symposium of Byzantine Studies). London, 1981. P. 84–85. Цит. по: Водов В. Первые новгородские святыни и святые (до начала XV века). М., 1999. С. 382.

⁶⁶ Чурина И. О. Канонизация и почитание местных святых в истории церкви // Ленинградский юридический журнал. 2008. № 3 (13). С. 156–165.

Е. Е. Голубинский – помимо святых, чтимых по преимуществу местно, но канонизированных к общероссийскому празднованию, разделял местных подвижников на «чтимых» и «на самом деле не почитаемых»⁶⁷.

Помимо вопроса о том, что надо для установления празднования, достаточно часто возникает вопрос, что при недостаточной сохранности источников, обычной для рассматриваемого материала, может считаться свидетельством канонизации? Е. Е. Голубинский выделял следующие признаки того, что святой был канонизирован: совершение службы святому вместо поминания, наличие церкви или придела, освященного во имя святого, наличие иконописного изображения.⁶⁸

Исходя из этих признаков Е. Е. Голубинский подсчитал, что до макарьевских соборов канонизировано 67 святых. Известны случаи, когда празднование планировалось и было по существу подготовлено, но не было установлено.

В середине XVI в. (не говоря о более раннем времени) известно по крайней мере два случая отказа высшей церковной власти от причисления к лику святых – это касается Андрея Смоленского и Иакова Боровичского. И в том, и в другом случае причиной отказа стала, вероятно, нехватка сведений о жизнеописании кандидатов в святые.

В случае с Иаковом Боровичским жители Боровичей подали челобитную о прославлении угодника, и новгородский архиепископ Феодосий послал к ним софийского соборного священника Ивана и дьякона Филиппа для осмотра мощей и расспросов о чудесах. По результатам обыска Феодосий послал грамоту к митрополиту Макарию, прося повелений, в ответ митрополит распорядился «избрав игумена честнаго монастыря да соборнаго священника и дьякона» перенести святые мощи в церковь Сошествия Святого Духа. Повеление было исполнено, из Великого Новгорода в Боровичи отправилась делегация

⁶⁷ Голубинский Е. Е. История канонизации 1903 С. 41.

⁶⁸ Там же. С.

новгородского духовенства. Ко дню перенесения мощей изготовили «раку и покров и гробницу и свещу ко гробу его», отданы распоряжения по поводу процесса переноса мощей: чтобы «дети боярские да старосты и рядовичи и все православные крестияне шли з женами и з детми со своими», а в сам день перенесения мощей местным игуменам и священникам дается распоряжение «понахиду служили соборне в род и род во века».⁶⁹

Несмотря на все торжественные приготовления на месте, в Новгороде, и на согласие епархиального архиерея, церковное празднование прославленному множеству чудес Иакову Боровичскому не было установлено – мощи праведника были освидетельствованы, а день переноса мощей 23 октября 1544 г. в Свято-Духовскую церковь был отмечен панихидой и обедней. Поводом для отказа установить празднование со стороны митрополита Макария послужило отсутствие сведений о святом и его земной жизни. В 1572 г. мощи Иакова по ходатайству новгородского архиепископа Леонида свидетельствовались еще раз, что дает основание предположить, что после этого Иакову установили празднование как местночтимому святому. Веским доводом в пользу этого служит указание на помещение частиц мощей Иакова в напрестольные кресты, рассылавшиеся в крупнейшие храмы Новгорода (Софийский собор и в храм Варлаамиева монастыря).⁷⁰ В 1656 г. частица мощей Иакова была помещена в Кийский крест, созданный по распоряжению Никона.⁷¹

⁶⁹ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 86–88; Страхова О. Б. Канонизация и почитание русских праведников Страхова О. Б. Канонизация и почитание русских праведников...

⁷⁰ Декоративно-прикладное искусство Великого Новгорода, Художественный металл 16-17 вв. Ред.-сост. И. А. Стерлигова. М., 2008. Кат. 15, 28.

⁷¹ Кийский крест патриарха Никона / Сост. М. В. Осипенко. М., 2004.

В 1621 (по инициативе Филарета) память Иакова была включена в число торжественно празднуемых в московском Успенском соборе, но еще до 1634 г. (вероятно, после смерти патриарха в 1633) празднование было отменено.⁷²

Е. Е. Голубинский отметил: «Из числа святых, канонизацию которых мы прямо относим к продолжению времени от начала христианства в России до Макариевских соборов 1547–1549 годов, только пяти или семи святым было установлено формальным образом и с самого начала или спустя непродолжительное время после установления местного празднования общецерковное или повсеместное на пространстве всей Русской церкви празднование, всем же остальным святым было установлено празднование местное в теснейшем или обширнейшем смысле этого слова».⁷³

Е. Е. Голубинский, несомненно, находился под определенным влиянием сложившейся на его время практики: т.е. существования определенной последовательности действий, процедуры установления празднования. Кроме того, как справедливо отмечает И. Тире, ученые, изучающие культ святых, во многом находятся под влиянием взглядов выдающегося историка церкви.⁷⁴

⁷² Голубинский.

⁷³ Голубинский Е. Е. История канонизации. С. 90.

⁷⁴ Тирет И. Тверской и московский контексты на ранних этапах формирования культов святых Арсения и Михаила Тверских // У истоков Российского государства: Материалы научной конференции. Тверь. Москва: К 700-летию со дня памяти великой княгини Ксении Тверской (Тверь-Кашин, 6-7 февраля 2012 г. Тверь, 2015. С. 66: «Особая увлеченность процедурой канонизации, установленной Московской центральной властью, привела не только к преимущественному изучению культов общерусских святых по сравнению с местночтимыми, но и к формированию устойчивых концептуальных представлений о феномене почитания святых в Московский период».

Канонизация является не только церковным, но и политическим актом, что дало основания для крайнего суждения о исключительно политическом свойстве этой процедуры.⁷⁵ Современная трактовка канонизации как культурно-религиозного феномена дана в ряде работ, например Т. Юрьевой.⁷⁶

Очевидно, что явление, именуемое канонизацией, приняло привычные формы не ранее времени макарьевских соборов, а точнее, даже в более позднее время. В современной литературе встречается следующее определение условий и обстоятельств явления, которое именуется канонизацией: «до канонизационных соборов 1547–1549 гг. право канонизации святого являлось исключительной привилегией местного владыки» и уточнение «Под канонизацией следует понимать архиерейскую легализацию уже сложившегося (или складывающегося) почитания местного праведника, которое, как правило, выражается в установлении дня его ежегодного поминовения, внесении этого дня в синодики или менологии и в благословении на создание икон, храмов служб и житий, ему посвященных, которое исходит от местного иерарха»⁷⁷). Так, запрос новгородского архиепископа Феодосия о возможности установления церковного празднования Иакову Боровичскому в 1540-х гг. свидетельствует, по мнению О. Б. Страховой, о серьезных сдвигах в церковном сознании, так же как на новый этап в

⁷⁵ Никольский М. Н. История русской церкви. М., 1983. С. 37, 54–56, 105–106; Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). М., 1986. С. 189–190 и др.

⁷⁶ Юрьева Т. 1) Юрьева Т. В. Канонизация святых как культуротворчество // Славянский альманах. 1998. М., 1999. С. 165–181; 2) Федор Черный: человек и икона. Ярославль, 2014. С. 23, 40, 41 и др.

⁷⁷ Страхова О. Б. Канонизация и почитание русских праведников... С. 59, сн. 75; 60. Впрочем, сама О. Б. Страхова отмечает, что в ряде случаев празднование устанавливалось игуменом (случай с ярославскими князьями).

отношении к местному празднованию святых указывает уже упомянутый запрос холмогорского архиепископа Афанасия в 1690 у патриарха и государей об установлении празднования в честь преп. Германа.⁷⁸ На практике, как представляется, многое зависело от личности иерарха и его взаимоотношений с верховной церковной или светской властью.

Материалы макарьевских соборов позволяют говорить об установлении общецерковного празднования ряду святых, и об установлении празднования местного – в тех местах, где прославился святой. В литературе высказывалось мнение, что одной из задач макарьевских канонизационных соборов была централизация местных культов.⁷⁹ В современных исследованиях присутствует как точка зрения, озвученная В. О. Ключевским, который полагал, что с соборами митрополита Макария признание святости стало возможным с санкции собора, а не местной епархиальной власти,⁸⁰ так и предположение, что задача собора состояла в упорядочении богослужения и соборного пения, и что соборы носили не «канонизационный», а литургический характер.⁸¹

⁷⁸ Страхова О. Б. Канонизация и почитание русских праведников. С. 60.

⁷⁹ Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации. С. 170.

⁸⁰ Ключевский В. О. Древнерусские жития... С. 226–227; Голубинский Е. Е.; Макарий (Веретенников), архим. Макарьевские соборы 1547 и 1549 годов и их значение // Русская художественная культура XV–XVI веков: Материалы и исследования. М., 1998. С. 5–6.

⁸¹ См. подробнее: Мусин А. Е. Соборы св. митрополита Макария 1547–1549 гг.: Факт истории или факт историографии // Сообщения Ростовского музея. Ростов, 2003. С. . Собственно, о наличии устойчивого почитания до канонизационных соборов можно говорить для многих подвижников, празднование которым считается установленным на этих соборах. Примером может служить культ Максима Московского, местное празднование которому, как считается, было установлено на соборе 1547 г. (см.: Мельник А. Г. Становление культа юродивого Максима Московского // Ярославский педагогический вестник. 2014. Т. 1 (гуманитарные науки). № 2. С. 13–17; Впрочем, в выводах А. Г. Мельника сохранилось противоречие: с одной стороны, автор полагает, что «юродивый Максим был причислен к лику святых между

В любом случае, разночтения соборного указа 1547 г., имеющиеся в сохранившихся списках: окружном послании митрополита Макария на Вологду и Белоозеро, Соборном изложении, посланном в Троице-Сергиев монастырь, «Подлинном списке о новых чудотворцах к Феодосию архиепископу», сборнике Игнатия Зайцева, летописном сообщении, списке из сборника Ионы Думина, не дают возможности говорить о каком-то едином перечне.⁸² В «перечне 1549 г.» сведений о том, где им «петь», не сохранилось, то есть нет возможности однозначно указать, каким святым было установлено местное празднование, каким – общецерковное.⁸³ В житии Ионы читается список святых, которым, надо полагать было установлено празднование до митрополита Макария – в списках «Окружного послания» Макария и в документах, основанных на них, они не упоминаются, но и свидетельств об общерусском праздновании им тоже нет.⁸⁴

концом XV в. и 1522 г.», с другой, что на соборе «вновь санкционировали его почитание»). В литературе встречается указание на канонизацию Максима в 1698 г. (строительство храма в честь блаженного) и именование его «последним святым патриаршего периода (Лавров А. С. Лавров А. С. Канонизация и почитание святых мощей в России в первой половине XVIII в. // Русская религиозность: Проблемы изучения. СПб., 2000. С., 2000. С. 157).

⁸² Макарий (Веретенников) предлагает рассматривать в качестве источника о деяниях собора также главу 4 одной из редакций Обиходника Кирилло-Белозерского монастыря (Макарий (Веретенников), архим. Макарьевские соборы 1547 и 1549 годов и их значение... С. 6, 17), однако в данном контексте это вторичный и неполный источник, регламентирующий богослужение внутри монастыря (см. главу 4).

⁸³ А. С. Хорошев полагает, что в 1549 г. «местного канонизационного списка церковный собор не вырабатывал. ... Вопрос о местночтимых святых мог решаться митрополитом без дальнейшей ратификации собором» (Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации... С. 176.).

⁸⁴ Голубинский Е. Е. История канонизации. С. 91; Усачев А. С. Житие митрополита Ионы третьей редакции... С. 20–21.

Хронология установления празднования святым после макарьевских соборов до начала XVII в. представлена в работе Е. Е. Голубинского⁸⁵:

Она достаточно условна, основывается на предположениях и во многих случаях может быть оспорена.

Так, по Голубинскому, в 1553 г. установлено празднование Ферапонту и Мартиниану Белозерским, Петру царевичу ордынскому,⁸⁶ Авраамию Чухломскому, Савве Крыпецкому, в 1560–1561 гг. Григорию и Кассиану Авнежским и Стефану Махрищскому, в 1569 – Тихону Луховскому,⁸⁷ в 1572 – Иакову Боровичскому и Гликерии Новгородской, между 1572 и 1581 гг. – Евфросинье Суздальской, в 1578 – Иосифу Волоцкому, в 1579 – Антонию Сийскому, в 1581 – Николе Псковскому, между 1584 и 1587 – Ефрему Новоторжскому и Аркадию Вяземскому (?), в 1588 – Василию Блаженному, в 1591 – Филиппу митрополиту, в 1595 или 1605 – Роману Угличскому, в 1595 – Гурию, Варсонофию и Казанскому архиепископам,⁸⁸ в 1597 – Антонию Римлянину,⁸⁹ в 1600 – Корнилию Комельскому, в 1606 – Дмитрию царевичу, в 1607 – Герасиму, Питириму и Ионе пермским, в 1609 – Василию Рязанскому.

⁸⁵ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 107–159; Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации... с. 177, на материалах Голубинского

⁸⁶ П. Бушкович: почитание прослеживается с начала XVII в.: Мельник, АКД: между 1549 и 1563 гг.

⁸⁷ Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации... С. 183 считает датировку неубедительной и предполагает, что празднование могло быть установлено в 1572 г.

⁸⁸ Хорошев – складывание пантеонов, особенно казанского. С. 180 – «учинить память казанским мученикам Иоанну, Стефану и Петру генваря в 24 день»

⁸⁹ Хорошев, с. 186 – ответ на унию

Исследователи также считают, что во второй половине XVII в. «установление общерусского и местного почитания было в канонической власти патриарха».⁹⁰

Порядок канонизации, как считается в литературе на основании разных источников, был закреплен на соборах 1547 и 1549 гг. Т. е. все эти черты почитания могут (и даже должны) иметь место до установления празднования, и если празднование все же не было установлено, то все названные обстоятельства могут все равно трактоваться как официальное прославление святого. Т. е. во всех случаях, когда есть и Служба, и Житие, и икона, но не сохранилось однозначных свидетельств об установлении празднования, на самом деле, с полной уверенностью можно говорить лишь о том, что канонизация (прославление) готовились. В отличие от случая с Иаковом Боровичским, для большинства святых известен только материал ходатайства об установлении празднования, о мероприятиях в монастыре или церкви, но результаты ходатайства в большинстве случаев отсутствуют. Конечно, самое простое объяснение – благословение на установление празднования было устным. Но если обращение было письменным, почему благословение не принимало письменной формы?

Ввиду размытости понятия в церковно-исторической литературе, встречаются самые разные, и, можно сказать, неожиданные обоснования для указания на время канонизации. Так, для Авраамия Ростовского время канонизации устанавливается следующим образом: «Празднование общецерковное установилось в кон. XV–нач. XVI в., этим временем датируются наиболее ранние списки жития преподобного».⁹¹

Считается также, что в печатные издания и в нотированные рукописи помещались памяти исключительно канонизированных святых. На этом основании, скажем, в современных исследованиях не ставится под

⁹⁰ Лавров А. С. Канонизация и почитание святых мощей в России в первой половине XVIII в. // Русская религиозность: Проблемы изучения. СПб., 2000. С. 155.

⁹¹ Андроник (Трубачев). Канонизация святых... С. 348.

сомнение канонизация Никодима Кожеозерского.⁹² Наличие памяти в рукописях и печатной традиции – отдельный вопрос: перечень святых не совпадает ни в рукописной, ни даже в куда более контролируемой традиции.⁹³

Свидетельством местной канонизации Е. Е. Голубинский считает, например, воздвижение храма в честь тезоименитого святого, как в случае с Андреем Тотемским (в 1707 г. в Тотьме был поставлен храм во имя мч Андрея Стратилата).⁹⁴ Однако очевидно, что здесь поменялись местами причина и следствие.

А. Н. Симонов считает, что канонизация могла иметь место единственно по повелению царя, и что присутствие царя (Петра) на торжественной литургии в день, не являющийся особо значимым праздником в обители, может считаться днем канонизации святых, похороненных в этой обители и чтимых местно.⁹⁵

Полагаем, впрочем, что однозначный ответ на вопрос, имело ли прославление место, или по какой-то причине не состоялось, может быть получен только в случае, когда сохранились документы (соборные постановления) об установлении празднования. И это касается достаточно длинного списка угодников. Официальное установление празднования с соблюдением всех формальностей, в свою очередь, не влечет

⁹² Жития святых Российской церкви. СПб., 1858. Приложение к месяцу августу. С. 258 –259; Полетаева Е. А. К вопросу о пространных редакциях Жития Никодима Кожеозерского // ТОДРЛ. СПб., 2014. Т. 63. С. 98.

⁹³ А. В. Вознесенский считает, что внесения памяти в печатные издания, судя по материалам Печатного двора, осуществлялись по царскому указу (Выступление в ИРЛИ на Четвертых Лихачевских чтениях, 2012 г.). В Синодальное время внесение памяти, как об этом уже говорилось в главе 1, службы и памяти вносились по Синодальному определению (Гусева А. А. Гусева А. А. Свод русских книг ...)

⁹⁴ Голубинский Е. Е. История канонизации святых. С. 159.

⁹⁵ Симонов А. Н. История канонизации русских святых в конце XVII–первой четверти XVIII в. Автореф. дис. ... к. и. н. СПб., 2011. С. 19.

автоматического распространения почитания. Примером может служить случай с преп. Корнилием Комельским, празднование которому было установлено на соборе 1600 г., но память включалась в святцы богослужебных книг крайне нерегулярно.⁹⁶

Значительная часть канонизированных святых в списке Е. Е. Голубинского могут считаться таковыми только по косвенным признакам: то есть они канонизированы прежде всего исследователями, изучающими их память и житие.

В современных списках «канонизированных святых», несмотря на однозначность заголовка, присутствуют святые, «которые никогда не были канонизированы».⁹⁷

Установление общецерковного празднования в Синодальный период осуществлялось внесения имен в месяцесловы Типикона и Следованной Псалтири по указу Синода. Таким путем было внесено в святцы имя Феодосия Суморина (синодальный рапорт на имя императора от 4 октября 1798 (?) г. – РНБ, Ф.XVII.68, л. 54. Копия указа на имя игумена Израиля от 9 февраля 1798 г. – о помещении раки с мощами в стену и сокрытии следов, что оно там находится (Там же. Л. 54 об.)).⁹⁸

Путаница в научной литературе определенно прослеживается в употреблении понятий почитания, существовавшего или предположительно установившегося вскоре после смерти святого, и

⁹⁶ Голубинский Е. Е. История канонизации святых... С. 254. См. также в частности: Лебедь М. А. Русские службы в составе первого московского печатного круга служебных миней XVII века // Язык, книга и традиционная культура позднего русского средневековья в жизни своего времени, в науке, музейной и библиотечной работе XXI в. М., 2011. С. 191–212.

⁹⁷ Андроник (Трубачев) Святая Русь // Макарий (Булгаков). История русской церкви. М., 1995. Т. 4 (2). С. 339.

⁹⁸ Андроник (Трубачев). Канонизация святых... С. 354.

установления празднования, т. е. того явления, которое для краткости может именоваться канонизацией.

Так, «во 2 пол. XVII в. прославляется целая плеяда юродивых», пишет С. А. Иванов, и перечисляет имена: Афанасий Ростовский, Илия Ярославский, Марфа Московская, Максим Тотемский, Василий, Иродион, Иоанн, Михаил и Фома Сольвычегодские. «Последними канонизированными юродивыми», по мнению исследователя, «успели» стать Андрей Тотемский (ум. в 1673 г.) и Иоанн Верхотурский (ум. в 1701 г.)» Установление праздников в честь местночтимых юродивых закончилось в первые годы XVIII в., со ссылкой на первое издание «Истории канонизации...» Е. Е. Голубинского. «Таким образом, Прокопий Вятский принадлежит к самым поздним святым этого рода, впредь до канонизации Ксении Петербуржской в 1988 г.»⁹⁹ В данном случае можно проследить, как автором термин «почитание» заменяется на «прославление», а последний термин, в свою очередь, постепенно преобразуется в более привычное для слуха понятие «канонизация». Следует, однако, отметить, что Андрей Тотемский и Иоанн Верхотурский не были канонизированы сразу после смерти, равно как нет свидетельств и в пользу установления какого бы то ни было церковного празднования для всех остальных перечисленных юродивых.

Термин «канонизация» в целом трактуется крайне вольно: так, говоря о почитании князя Даниила Александровича Л. А. Беляев пишет: «с половины этого (17 – А. Р.) столетия можно фиксировать и попытки официальной канонизации Даниила, которые увенчаются успехом лишь во второй половине XVIII в. – но князь, конечно, оставался местно чтимым святым, что подтверждается рядом фактов» (а именно существованием традициями украшения раки с мощами и поклонения им, существованию Службы с акафистом). Однако имя князя Даниила вошло в решения собора

⁹⁹ Иванов С. А. Житие Прокопия Вятского: Editio princeps // Florilegium: К 60-летию Б. Н. Флори. Сб. ст. М., 2000. С. 72.

1678 г., специально оговорившего отсутствие князя среди канонизированных святых.¹⁰⁰ Этапами «официальной канонизации» князя Даниила Александровича можно считать, вероятно, установление общего праздника св. Александру Невскому и Даниилу Александровичу в 1724 г.,¹⁰¹ а также составление нескольких вариантов Службы князю.

Первая из известных Служб князю Даниилу была написана, как предполагает Л. И. Алехина, по образцу службы Роману Углицкому (составленной по случаю открытия мощей угличского князя, совершенного по благословию Иова митрополитом Казанским Гермогеном в 1595 или 1605), после 1677 г. (наиболее ранний список РГБ, ф. 310 № 300, кон. XVII в.) но колофон с авторством Симеона Алферьева и инок Сергия редактор оставил, что ввело в заблуждение последующих исследователей относительно времени составления Службы. Хотя в описаниях монастыря и встречается указание на то, что имя Даниила было определено Алексеем Михайловичем и Никоном к внесению в число святых, почитаемых церковью,¹⁰² но последующие события этому не способствовали, и память Даниила осталась в святцах Симона Азарьина, в Минеях Четых Иоанна Милютина, а из печатных изданий – в составе Пролога 1662 г..¹⁰³

Еще одна служба была создана в 1711 г. Карионом Истоминым, и, наконец, наибольшее распространение получила Служба, составленная в

¹⁰⁰ Беляев Л. А. Древние монастыри Москвы по данным археологии. М., 1994. сн. 131 – существовали традиции украшения раки с мощами и поклонения им, служба с акафистом. Не было, однако, тропарей и кондаков (!), на что указывает решение московского собора – 1678 г., специально подчеркнувшее отсутствие князя среди канонизированных святых (ЧОИДР 1871 кн. 4, отд.1. С. 45–62).

¹⁰¹ Флоря Б. Н. Даниил Александрович // ПЭ. М., 2007. Т. 14. С. 100–102.

¹⁰² Минея август. М., 2002. 30 августа (С. 292).

¹⁰³ Алехина Л. И. Об авторстве и времени создания первой службы благоверному князю Даниилу Московскому (возвращение к теме) // Священные войны России: Материалы XX рос. науч. конф. памяти святителя Макария. Вып. 20. Можайск, 2013. С. 160–161.

период правления Елизаветы Петровны¹⁰⁴ и опубликованная Платоном (Левшиным) вместе с Житием Даниила Александровича, составленным на основе Степенной книги.¹⁰⁵ Также в 1765 г. митрополит Крутицкий Амвросий издал распоряжение о поминании князя Даниила на богослужебных отпустах в храмах Москвы, что, в целом, свидетельствует именно о местном почитании.¹⁰⁶ Если и можно говорить о канонизации князя Даниила, то по совокупности формальных признаков (перенос мощей, есть Служба и Житие, икона, фиксируются чудотворения).

Когда такого рода признаки «установления святости» разнесены по времени появления и противоречивы, это вызывает разнобой в оценке статуса тех или иных подвижников. Одни и те же святые (скажем, пермские епископы Герасим, Питирим и Иона) могут называться в исследованиях канонизированными¹⁰⁷ или нет¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Флоря Б. Н. Даниил Александрович...

¹⁰⁵ В справочнике А. А. Гусевой также указывается на ненайденное в настоящее время издание Службы, датируемое 1782 (?) г. (Гусева А. А. Свод русских книг... № 1365)

¹⁰⁶ Минея август. С. 292.

¹⁰⁷ В 1607 г. от вологодского и великопермского епископа Иоасафа было получено благословение на написание их иконы (текст издан: Сказание о чудесах от мощей усть-вымских чудотворцев, Пермских епископов Герасима, Питирима и Ионы / Подг. текста А. Н. Власова, Н. А. Петренко // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы. Сыктывкар, 1996. С. 76–92). Голубинский рассматривает их в числе канонизированных святых.

¹⁰⁸ Так, в работе И. А. Лобаковой в описании рукописи РНБ, F.I.778, говорится о списках «сказаний о чудесах местночтимых святых, которым было отказано в канонизации (Герасима Вологодского, Кирилла Вельского, Герасима, Питирима и Ионы Усть-Вымских, Иоанна и Иакова Менюжских)» – Лобакова И. А. «...Извѣстия совершеннаго нѣсть»: Интерпретация исторических событий в Житии Галактиона Вологодского // *Slovene = Словѣне. International Journal of Slavic Studies*. 2015. Т. IV, № 1. С. 245, примеч. 7. При этом вопрос о канонизации Иоанна и Иакова Менюжских, насколько можно судить, никогда не возникал – т. е. с конца XVIII в., когда культ этих

В целом такая ситуация характерна для большинства святых послемакарьевского периода. В случае с прославлением святых в петровское время проблем достаточно много. А.Н. Симонов, исследовавший этот вопрос, склонен считать канонизацией любое активное действие церковной и монастырской власти в этом направлении. Однако в большинстве случаев действия, направленные на прославление местночтимого подвижника благочестия, не нашли отклика у церковной верхушки. Так, остается вопрос о том, была ли осуществлена канонизация Иосифа Заоникиевского, если А. Н. Симонов безоговорочно считает, что «На основании анализа чудес» может быть определена дата канонизации Иосифа Заоникиевского – 23 июня 1717 г.,¹⁰⁹ имеющиеся источники позволяют говорить скорее о том, что в 1717 г. имело место первая фаза установки почитания: устройство раки с балдахином, на которой находился образ преподобного Иосифа,¹¹⁰ так как последующие чудеса – и 1717, и 1718 гг. говорят о пении панихид у гроба преподобного.¹¹¹

святых младенцев получает особое развитие в одном из регионов Новгородчины, церковные власти вопрос о том, было ли официально установлено празднование, не ставили (единственное смутное упоминание об установлении празднования имеется в тексте Сказания об Иоанне и Иакове, и, как правило, такого рода свидетельства церковной властью как достоверные не рассматривались.)

¹⁰⁹ Симонов А. Н. История канонизации русских святых в конце XVII–первой четверти XVIII в. Автореф. дис. ... к. и. н. СПб., 2011. С. 19

¹¹⁰ Романенко Е. В. Иосиф Заоникиевский // ПЭ. М., 2011. Т. 26. С. 29–32.

¹¹¹ В двух рядах чудес (одного времени, но помещены в качестве приложений к разным частям агиографического комплекса), помещенных в списке РГБ, ф. 354, № 100, сер. XIX в.. для чудес 1718 г. указано, что у гроба поют панихиды, в чуде о Иоанне Афанасьеве поют канон за единоумершего), в 1719 «И по новом угоднике Божии певши панихиду» (Там же, л. 57), «и на гробе преподобнаго отца Иосифа новаго чудотворца певше панахиду и сподобльшеся лобызати святую власяницу (л. 49), для чудес 1729 г. упоминаются уже молебная пения (л. 63 об. – 64). Молебное пение иконе присутствует везде.

Проблема преемственности возникла после достаточно длительного перерыва в канонизационном процессе, и серьезного сдвига в сторону «официальности» тех, кто был включен в лик святых в XVIII в.

Кардинальное изменение образа святости: святые, канонизированные в XVIII – начале XIX в. в общерусском масштабе, — это прежде всего архиереи: Дмитрий Ростовский, Иннокентий Иркутский (1805 г.). В 1798 г. был канонизирован преподобный, живший в XVI в. Феодосий Тотемский,¹¹² тогда как предыдущая история канонизации включала преимущественно преподобных. В случае с Феодосием Тотемским достаточно показателен вопрос о том, какого рода празднование было установлено преподобному: если следовать букве указа Синода, почитание было местным, но в соответствии с рескриптом Павла I, празднование учреждалось повсеместным.¹¹³

Вопрос об общерусской или даже местной канонизации и торжественном соблюдении процедуры в церковной среде в значительных масштабах неоднократно возникал в XIX в. Образцом такого рода канонизации стали имевшие место в последнее десятилетие XVIII в. торжественные мероприятия по канонизации тотемского святого Феодосия Суморина, сопровождавшиеся розыском комиссии, подготовкой и изданием текста жития и нового текста службы. Канонизация Феодосия Суморина стала заключительной в коротком списке канонизационных процессов XVIII в.

¹¹² Документы о канонизации Феодосия Тотемского дают основательный материал для реконструкции процесса канонизации, но для конца XVIII в. В числе них: рапорт игумена Суморина монастыря «Церемониал... для исследования нетленных мощей Феодосия Тотемского.... 11 числа 1796 года» и указ императора (СПб ИИ РАН, колл. 115, № 232, л. 6–14 об.), а также комплекс документов, сохранившихся в многочисленных копиях, в том числе в сборнике РНБ, F.XVII.68.

¹¹³ Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество. М., 2008. С. 436–437.

Одним из главных вопросов в XIX в. стал актуальный и ранее вопрос о внесении памяти святого или дня празднования иконы в официальные печатные святцы, о напечатании Жития или Службы в случае их наличия и о замене рукописного варианта Службы на печатный. Можно предположить, что стремление официального внесения памяти святого и службы ему под определенное число являлось крайне важным стимулом для ходатайства об установлении празднования на самом высоком уровне.

Проблемами на пути к общерусской канонизации в XIX в. становились порой отсутствие Жития (в случае с Сергием и Германом Валаамскими, чья память была включена в святцы только в 1819 г., после посещения Валаама Александром I, лично обещавшим братии обители свою поддержку).¹¹⁴ Также в ходатайстве могло быть отказано в связи с отсутствием «новых обстоятельств, которые бы дали основание к изменению издавна существующего распоряжения» – как постановил Синод в 1836 г. в ответ на обращение олонецкого архиепископа Игнатия с просьбой об установлении общерусского празднования преп. Александру Ошевенскому (точнее, «о внесении имени преподобного Александра Ошевенского в святцы и напечатании службы ему и жития со словом»).¹¹⁵ В решении Синода можно видеть не только нежелание начинать длительную процедуру без конкретного повода, но также по существу и указание на то, что почитание должно иметь постоянную информационную подпитку, т. е. тот же повод – не только для его установления, но и для повышения статуса.

¹¹⁴ Голубинский Е. Е. История канонизации святых... С. 255, 256, примеч. См. литературу вопроса: Охотина-Линд Н. А. «Сказание о Валаамском монастыре». СПб., 1996. С. 95; аналогичные случаи о включении в Устав и Следованную Псалтирь имен святых после посещения мест их почитания императором: Ткачев Е. В. Канонизация // ПЭ. Т. 30. С. 311–312.

¹¹⁵ Цит. по: Пигин А. В. Житие Александра Ошевенского в редакциях XIX века // Проблемы исторической поэтики. Вып. 11. Петрозаводск, 2013. С. 27–41.

Хлопоты о придании более высокого официального статуса святому оканчивались для многих обращений обратным результатом – по ряду из них были приняты решения о прекращении служб или даже панихид, захоронении мощей и т. п. (характерным примером является история ряда тверских святых, таких как Нектарий Тверской, Савватий Тверской (Оршинский),¹¹⁶ Ксенофонт Тутанский, почитание которых как «неканонизированных святых» пытались запретить по инициативе епархиального руководства в 1847–1848 гг.)

Иногда статус святого не вызывает вопросов, хотя достоверных сведений об обстоятельствах установления празднования нет (близость к Москве, как в случае с Мефодием Пешношским), благоволение власти (Менюжская волость)

Власти постоянно собирали на местах сведения о характере почитания святых на месте: иногда в карательных, иногда в информационных целях. Наиболее полным сводом такого рода сведений стал «Верный месяцеслов» 1903 г. Цели его не были вполне достигнуты, как можно судить по тому, что в него были включены имена подвижников, о которых не только достоверно неизвестно, были ли они канонизированы и при каких обстоятельствах (таких как почитающийся покровителем города Лаврентий Калужский¹¹⁷), но и тех святых, о которых было достоверно известно, что они не были канонизированы вовсе (таких как Василий Мангазейский). Противоречивость эта возникает по той причине, что составители «Верного месяцеслова» полагались в своем решении включать имена в издание на основании сведений о праздновании святым в той или иной епархии, соответственно, многое зависело от мнения

¹¹⁶ Егоров А., Иванов П. С. Тверской монастырь Савватьева пустынь. Святыни, тексты, исследования. XIV–XXI вв. Тверь, 2006.

¹¹⁷ Нижняя церковь храма, где хранились мощи св. Лаврентия, была освящена в 1650 г. во имя мученика архидиакона Лаврентия, затем в 1790 г. Обновлен и переименован престол во имя прав. Лаврентия, Калужского чудотворца был в 1855 г.

верхушки церковного руководства в конкретной епархии. В связи с указанным обстоятельством опираться на перечень из «Верного месяцеслова» как на истину в последней инстанции, как это делается в современной церковной литературе,¹¹⁸ не следует.

Сохранение статуса за святым, это, в частности, храм в честь тезоименитого святого.

Источники, позволяющие восстановить процедуру канонизации, описание самого процесса не включают.

В ряде списков «Книги глаголемой Описание о российских святых» и в выписках из нее, например, в статье «О святых великоновгородских епископах и о архиепископах и преподобных и чудотворцах» (например, РНБ, собр. Русского Археологического общества, № 31), сохранились указания, позволяющие сделать определенные выводы об отношении к святым и святости – собственно аутентичные представления о степенях святости:¹¹⁹

Самая высокая из них «И от оных овы убо свидетельствовани соборне, и памяти их святая церковь праздновати прият летне, и святыя их мощи верху земли почивают всем зримы».

Вторая степень святости: «овы же еще не свидетелствованы, но под спудом почивают, обаче же в чудесех яко солнце просияша. Памяти их святей церкви не предашася праздновати выну, но токмо идеже погребени суть святыя их мощи, и службами ови убо почтени, ови же не почтени» – т. е. указывается на существование «святых», которые еще «не почтени» службами, но и они поставлены в один ряд с другими подвижниками.

¹¹⁸ См., например: Дамаскин (Орловский). Святые, чтимые молебнами и торжественными литургиями: Порядок канонизации святых в русской православной церкви // Журнал Московской патриархии. 2015. № 7. С. 34–39.

¹¹⁹ Цитаты даны по рукописи «Книги глаголемой Описание о российских святых»: РГАДА, ф. 188, оп. 1, № 1199, л. 4-4 об.

«Инии в чудесех преславно не просияша, но малым неким от жития их или от чудодействия признанием. Обаче же и тии Богу угодиша, и тому единому усердно от души работаша и венцы почести от него противу трудов своих восприяша же. Мощи же их не свидетельствани, и овых убо известны где почивают, овых же неизвестны, имже малое некое в честь приложено».¹²⁰

Т. е., по существу, все святые, которые «свидетельствованы соборне», отнесены к одной степени, вне зависимости от того, установлено ли им общероссийское или местное празднование.

Остальные угодники подразделяются на несколько категорий – по умолчанию признается, что они достойны прославления, но пока что не получили его. Этот подход определяет включение в перечни святых людей, празднование которым не установлено.

Одновременно перечислены все атрибуты святости. В первую очередь, по всей видимости, как очень важный признак (вопреки предположению Голубинского) упомянуты мощи (свидетельствованные, и по возможности положенные «верху земли... всем зримы»), также особо оговаривается наличие дня памяти.

Служба, чудеса и сведения о жизни упомянуты во вторую очередь – их наличие важно для тех, чьи «памяти.... святей церкви не предашася празновати выну».

Поздние канонизации – такие как, например, канонизация Иннокентия (Иркутского), отличались рядом характерных черт: так, указ о канонизации св. Иннокентия не содержит предписаний о составлении текстов службы и жития святителя, создание житийных памятников,

¹²⁰ «И этот разряд лиц не может быть оставлен агиологом без внимания» – Сергей (Спасский). Полный месяцеслов Востока. М., 1997. Т. 1. С. 385.

посвященных святителю, исследователи связывают со временем после его канонизации (1804 г.).¹²¹

Таким образом, можно говорить о «синодальном» воззрении на канонизацию, которого придерживался, в частности, Е. Е. Голубинский: святой становится святым по решению собора. Источники чаще показывают отношение к святости с другого полюса – святой не становится более или менее святым в зависимости от решения собора.

В современной церковной литературе расплывчатость термина канонизации нашла отражение, в частности, в таком толковании: «Канонизация – это деяние Церкви, сутью которого является богослужебное прославление святого на земле, когда в Церкви созревает уверенность в том, что этот святой уже прославлен у Бога, т. е. принят в Царствие Божие... Если такая уверенность в силу какой-то новой информации поколебалась, может потребоваться приосановление или прекращение богослужебного прославления. .. Может случиться, что народ церковный своим почитанием утвердит церковную канонизацию... либо канонизированный ранее святой забудется – никто не будет ему молиться.... В этом последнем случае «деканонизация» по факту произойдет сама собой».¹²²

Деканонизация как понятие является в настоящее время предметом спора между историками церкви. С одной стороны, этот термин рассматривается как реально существующий: «...наиболее пагубным являлись не эти конкретные деканонизации, а само допущение

¹²¹ Чернышова Н. К. Почитание святителя Иннокентия Иркутского в духовной культуре России: книжная и рукописная традиция (1805–1919 гг.). Новосибирск: ГПНТБ СО РАН, 2009. С. 29.

¹²² Воробьев Владимир, протоиерей. Обзор деятельности Синодальной комиссии по канонизации святых с момента ее учреждения // Прославление и почитание святых в Русской Православной церкви. Материалы конференции (XXIV Международные Рождественские образовательные чтения). М., 2016. С. 14–15.

деканонизации в церковную жизнь как возможной нормы, правила, осуществляемого в силу изменения церковной политики. Уже по другим причинам, но в силу того же взгляда в XVIII в. оказались деканонизированы десятки подвижников».¹²³ На отсутствии в канонах термина деканонизации настаивают знатоки церковного права:¹²⁴ «Процедура канонизации прописана и решение о канонизации может принять только Собор. Процедура деканонизации не только не прописана, но в церковных канонах нет даже такого слова. Кроме Анны Кашинской, которую исключили из святцев, а потом снова прославили, таких примеров нет. Подобные случаи бывали в Синодальный период, но и там речь шла не о деканонизации, то есть не о решении, является тот или иной человек святым или нет, а о том, чтобы прекратить почитание некоторых местночтимых святых. Синод принимал решение прекратить почитание святого, предать земле мощи, дальше их вынимали из раки и погребали в земле». Проблема состоит в том, что сведения о соборном установлении празднования сохранились очень в небольшом количестве случаев. И возникает немаловажный вопрос о включении имени святого в святцы или удалении их оттуда: всегда ли есть подоплека в такого рода изменениях? В любом случае, известны примеры официального прекращения празднования и запрете на почитание, которые в обиходе могут именоваться деканонизацией.

Общие черты деканонизации, или прекращения празднования:

- сомнения (прежде всего правящего архиерея) в святости подвижника – в 1683 г. архиеп. Афанасий Холмогорский запретил почитание св. Евфимия Архангелогородского, мощи которого были обнаружены в 1647 – тело нельзя было уверенно связать с Евфимием, ранним настоятелем монастыря в Архангельске, который умер за 120 лет

¹²³ Андроник (Трубачев). Канонизация святых... С. 353.

¹²⁴ <http://www.pravmir.ru/protoierej-vladislav-cypin-v-kanonax-net-dazhe-slova-dekanonizaciya/> (дата обращения – 19.02.2016).

до этого и потому, что, вероятно, культ Евфимия использовался старообрядцами.¹²⁵ Впрочем, вероятно, полной процедуры официального установления празднования и не было, несмотря на розыск (хотя в литературе и встречается указание на канонизацию Евфимия при Никоне).¹²⁶ Характерно, что и в процедуре официального прославления Евфимия, и в процессе по отмене празднования ему принимал участие игумен Сийский Феодосий.

- присылка новой комиссии (не находят доказательств святости либо считают их вымышленными). Комиссия, как правило, находит ошибки и неточности в Житии (если оно есть), или «мертвые души» в списке получивших исцеления.

- нет документального свидетельства канонизации (почти никогда)

- донесение (повеление захоронить мощи или убрать их), запрет петь панихиды на могиле

Часто запрет празднования смягчается формулировкой, согласно которой прославление, возможно, состоится по воле Бога позднее (собственно, увидеть это будет возможно, только по проявлению воли человеческой).

Одна из составляющих признаков святости – нетленность **мощей** (греч. λείψανα, лат. reliquiae)

Вопросы о понимании термина, об отношении к нему в Древней Руси, бытование чина омовения мощей¹²⁷ и т. п. неоднократно становились предметом исследования.¹²⁸

¹²⁵ Левин Ив. От тела к культу. С. 189, примеч. 21.

¹²⁶ Буланин Д. М. Евфимий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3, ч. 4. С. 630–631.

¹²⁷ См., в частности: Мусин А. Святые мощи в Древней Руси // Восточнохристианские реликвии / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003. С. 363–385; Ульяновский В. Омование/отираие святых икон и мощей в практике Русской и Иерусалимской церквей: деяния Патриарха Феофана в Троице-Сергиевой обители 1619

Почитание святых мощей и практика почитания частиц мощей неоднократно было предметом исследований.¹²⁹ Большая по объему литература посвящена кампании по вскрытию гробов с мощами святых в послереволюционный период.¹³⁰ И ныне судьбы некоторых мощей, таких как мощи преп. Александра Свирского, находятся в центре дискуссий.¹³¹

В настоящее время это явление можно наблюдать в отношении тех обителей, где хранятся мощи святых, в том числе под спудом. Также особый сюжет образуют повествования о чудесном спасении мощей чтимых святых от пожаров, как например судьба мощей Александра Невского или спасение мощей ярославских князей при пожаре 1658 г.¹³²

г. // Живоносный источник: Вода в иеротопии и иконографии христианского мира. М., 2014. С. 164–168.

¹²⁸ Феофан Прокопович. Рассуждение о нетлении мощей святых угодников Божиих, в Киевских пещерах нетленно почивающих. Киев, 1852; Верюжский И. О мощах святых и почитании их. СПб., 1882; Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 516–527; Попов И. В. О почитании святых мощей // ЖМП. 1997. № 1, и др.

¹²⁹ Успенский Ф. Б. Нетленность мощей: опыт сопоставительного анализа греческой, русской и скандинавской традиций // Восточнохристианские реликвии / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003. С. 151–160; Лавров А. С. Канонизация и почитание святых мощей в России в первой половине XVIII в. // Русская религиозность: Проблемы изучения. СПб., 2000. С. 155–174.

¹³⁰ Козлов В. Судьбы мощей русских святых // Отечество: Краеведческий альманах. М., 1991. Вып. 2; [Рогозянский А.]. Страсти по мощам: Из истории гонений на останки святых в Советское время. СПб., 1998; Семенов-Басин И. 1) Вскрытия святых мощей советского времени в зеркале научных исследований // Страницы: Богословие. Культура. Образование. М., 2004. Т. 9, вып. 4. С. 558–562; 2) Возвращение мощей святых Русской Православной церкви в 1940-х годах // Страницы: Богословие. Культура. Образование. 2004. Т. 9, вып. 1. С. 74–88; Кашеваров А. Н. Советская власть и судьбы мощей православных святых. СПб., 2013. и др.

¹³¹ Недавний обзор мнений по этому вопросу см.: Панченко А. А. Иван и Яков – необычные святые... С. 280–281.

¹³² Салмина М. А. «Сказание вкратце о бывшем пожаре града Ярославля» // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. 21. С. 319–326.

Об особом почитании мощей свидетельствуют и мероприятия по торжественному переносу мощей. Наиболее известное событие из этого ряда – перенос мощей Бориса и Глеба 2 мая 1115 г. 1230 г. датируется перенос мощей Авраамия Болгарского (второе перенесение мощей состоялось в 1711 г.).¹³³

Для рассматриваемого в нашей работе хронологического периода более всего известны случаи переноса мощей из одного места в другое в пределах одного монастыря или города, как например перенос мощей Василия Рязанского в 1609 г. из церкви Бориса и Глеба в Успенский собор, или перенос мощей князя Георгия Всеволодовича из каменной гробницы в позолоченную раку в 1645 г., и это событие считается официальным установлением празднования¹³⁴, перенос мощей Анны Кашинской в 1650 г. из старого храма в новый в присутствии членов царской семьи, перенос мощей патриарха Гермогена из Чудова монастыря в 1652 г., перенос мощей князя Даниила Александровича в храм в честь св. отцов Семи Вселенских соборов 30 августа 1652 г., перенос мощей Арсения Тверского в 1655 г. из церкви Антония и Феодосия, где они находились с 1637 г., в Успенский собор Желтикова монастыря.¹³⁵

¹³³ См. также обзор чина переноса мощей и некоторые другие примеры см. в статье: Страхова О. Б. Канонизация и почитание русских праведников в XVI веке... С. 52-56.

¹³⁴ Сиренов А. В. Степенная книга и русская историческая мысль XVI–XVIII вв. М.; СПб., 2010. С. 248–249, примеч. 80. Мнение, что это мероприятие не может считаться канонизацией, поддерживал С. А. Зеньковский – Зеньковский С. А. Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века. М., 1995. С. 179; Горский А. А. Георгий (Юрий). Всеволодович // ПЭ. М., 2006. Т. 11. С. 88–97.

¹³⁵ Thyré Isolde. Whose Cults are They? The Local and Central Contexts of the Veneration of Saints Arsenii and Mikhail of Tver // *Vorschungen zur osteuropaeischen Geschichte*. 2010. Bd. 76. S. 427-446

Следует отметить, что перенос мощей иногда рассматривается как официальное установление празднования. Это далеко не всегда так, что показывает пример с установлением празднования князю Даниилу Александровичу,¹³⁶ которое, как считается, было установлено не ранее сер. XVIII в. Келарь Троице-Сергиева монастыря Симон Азарьин, пополнявший святцы памятьми русских святых вскоре после этого события, даты переноса мощей не знал, указывает под 4 марта на преставление Даниила Александровича Московского: «и погребен бысть в Даниловском монастыре, пострижен и в схиме, от него же и создан бысть монастырь той, и многа исцеления Бог дарова от гроба его всем приходящим с верою» – РГБ, Ф. 173 (МДА), № 201. Л. 326 об.

Примеры переноса мощей из одного города в другой нередки, хотя не все из них получили отражение в большом количестве источников: это перенос мощей Сергия Валаамского из Новгорода на Валаам при архиепископе Феодосии и митрополите Макарии,¹³⁷ перенос мощей Михаила Черниговского при Иване Грозном в Москву из Чернигова в 1572 г. Значительно более «резонансные» события следующего столетия: перенос мощей царевича Димитрия из Углича в Москву 1606 г., перенос мощей митрополита Филиппа из Соловецкого монастыря, где они

¹³⁶ Беляев Л. А. Древние монастыри Москвы по данным археологии. М., 1995. С. 94–95; Сиренов А. В. Описание древнекняжеского некрополя и канонизационная политика в России XVII в. // Круги времен. В память Е. К. Ромодановской. М., 2015. Т. 2. С. 317.

¹³⁷ Охотина-Линд Н. А. Сказание о Валаамском монастыре. С. 93. О возможном литературном происхождении этого сюжета см.: Буланин Д. М. Заметки библиографа // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (Вторая половина XIV – XVI в.). СПб., 2012. Ч. 3. Библиографические дополнения. Приложение. Также не сохранилось каких-либо данных о торжественном переносе мощей Антония Леохновского, о котором повествует его Житие (см. главу 3).

находились после переноса из Твери в 1591 г.,¹³⁸ осуществленный в 1652 г.,¹³⁹ и скрытый за масштабами последнего перенос мощей патриарха Иова из Старицы в Успенский собор Кремля и перенос туда же мощей патриарха Гермогена.¹⁴⁰

Обращает на себя внимание большое количество переносов мощей в период 1650–1652 гг. — именно в это время, по-видимому, и церковная, и

¹³⁸ «Книга глаголемая Описание о российских святых» (РГАДА, ф. 188, оп. 1, № 1199, л. 37 «и положены на Москве в соборной церкви Успения Пресвятыя Богородицы против царскаго места всем зримы»).

¹³⁹ Николаевский П. Путешествие новгородского митрополита Никона в Соловецкий монастырь за мощами святителя Филиппа // Христианское чтение. 1885. Ч. 1. С. 284–335; Полознев Д. Ф. Канонизация митрополита Филиппа в идейной борьбе за упрочение авторитета церкви в середине XVII в. // Церковь, общество и государство в феодальной России. М., 1990. С. 283–292; Сапожникова О. С. 1) Слово на перенесение мощей митрополита Филиппа Сергия Шелонина // Книжные центры Древней Руси: Соловецкий монастырь. СПб., 2001. С. 342–437; 2) Записка об обретении и перенесении мощей митрополита Филиппа (Колычева) // Там же. С. 438–443; Севастьянова С. К. Переписка новгородского митрополита Никона с царем во время путешествия в Соловецкий монастырь за мощами митрополита Филиппа (март – июль 1652 г.) // Книжные центры Древней Руси. Книжники и рукописи Соловецкого монастыря. СПб., 2004. С. 299–329; Севастьянова С. К., Зеленская Г. М. Патриарх Никон и святитель Филипп, митрополит московский: опыт комплексного исследования // Palaeoslavica. 2015. Т. 23. № 2. С. 69–164.

По образцу переноса мощей Филиппа митрополита был организован перенос мощей кн. Александра Невского из Владимирского Рождественского монастыря во вновь созданный Александро-Невский монастырь (Минея Август. С. 268).

¹⁴⁰ Свидетельствование чудес Иова было прекращено со смертью патриарха Иосифа. «Его (Иова) имя было внесено в каталог святых, усопших, но «на самом деле не почитаемых» (в данном случае использован термин Голубинского) – Кулакова И. П. К истории Московского Кремля как религиозного центра конца XVI–начала XVII века: (О почитании святителей Петра, Алексея и Ионы) // ГИКМЗ «Московский Кремль»: Материалы и исследования. Вып. 15. Кремли России. М., 2003. С. 148.

светская власть проявляла особое внимание к прославлению русских святых.

Переложение мощей в новую раку также сопровождалось торжественной церемонией, в случае с особо чтимыми святыми дата могла стать еще одной памятью в святцах. Особое внимание к проблеме переноса мощей уделяет поздняя агиографическая традиция (в Житии Антония Леохновского говорится, в частности, о крестном ходе из Новгорода в Леохново с мощами преподобного, имевшем место, по данным Жития, при митрополите Киприане ¹⁴¹).

Перенос мощей царевича Димитрия в Москву в 1606 г. сопровождался не только освидетельствованием мощей, но и открытием их при стечении народа.¹⁴²

Иногда переложение мощей сопровождалось созданием новых текстов по этому поводу, как например, переложение мощей Александра Невского в Рождественском монастыре 1 июля 1687 г.¹⁴³ и последующий перенос мощей святого князя в Александро-Невский монастырь в Санкт-Петербурге.

¹⁴¹ Романова А. А. Житие Антония Леохновского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 368–369; Муринсон А. Преподобный Антоний Леохновский и его святая обитель. СПб., 2011. С. 24.

¹⁴² Ульяновский В. Смутное время. М., 2006. С. 398: «в православной традиции мощи не открывали напоказ, они обладали даром чудотворения, будучи закрытыми в раке». Хотя нельзя не согласиться с тем, что это делалось из политических соображений, однако возможность увидеть, а тем более прикоснуться к мощам, имеет большое значение в практике почитания святынь, и сводить демонстрацию мощей к политической мере означает упростить ситуацию.

¹⁴³ Сиренов А.В. Патриарший ризохраниль Боголеп и два памятника монастырской книжности конца XVII в. // Очерки феодальной России. М., 2002. Вып. 7.

Свидетельствование мощей – часто встречающаяся деталь житий святых, и обычная часть процедуры официального установления празднования.

Важность самого факта «свидетельствования» отмечена, например, в Житии местночтимой Иулиании Муромской в описании открытия ее мощей, произошедшего через несколько лет. По словам автора жития, Дружины Осорьина, могила была полна миром. Больные, помазавшие себя этим миром, чувствовали облегчение, но, по словам Дружины Осорьина, «Мы же сего не смеяхом писати, яко не бе свидетельство».¹⁴⁴

Так, при обнаружении мощей замученного угличского младенца Иоанна, как подчеркивает его Житие, мощи ребенка были освидетельствованы игуменом Воскресенского монастыря.¹⁴⁵

Свидетельствование святости заносится в летописи и рассматривается как фиксация свидетельства (например, «свидетельствовано в Нижегородском летописце»)¹⁴⁶.

В немногочисленных источниках, сопоставляющих данные о святых, которым официально установлено празднование, и почитаемых умерших, празднование которым не установлено, может быть указано: «не свидетельствован». Так, в описании новгородских святынь времени новгородского митрополита Киприана (1626–1634) о мощах Арсения Новгородского говорится: «под спудом, положен в часовне близ Рожества пречистые Богородицы, не свидетельствован» «Не свидетельствованы» и мощи Федора Новгородского, однако при описании мощей преп. Саввы Вишерского указано, что мощи «под спудом, службу поют с

¹⁴⁴ Житие Иулиании Лазаревской. Повесть об Ульянии Осорьиной / Исслед. и подгот. текста Т. Р. Руди. СПб., 1996.

¹⁴⁵ Житие и страдание святого и праведнаго Иоанна убиеннаго углецаго / Подг. текста: И. В. Сагнак. Углич, 2011. С.

¹⁴⁶ Похвальное слово Иоасафу Нижегородскому (РГБ, ф. 651, № 88, 1-я четв. XVIII в. Л. 602 об.

полиэлеосом».¹⁴⁷ В донесении Вологодской духовной консистории в Синод 1739 г. по отношению к Иродиону Илозерскому также использован термин «несвидетельствован»: «В приходской церкви, что в Междуозерье, Иродион чудотворец несвидетельствован, а у него, чудотворца, служба бывает, и приходят богомольцы...».¹⁴⁸ Таким образом, термин «свидетельствование» касается не только мощей и относится к освидетельствованию признаков святости в целом.

Мощам уделяется особое внимание в одной из ранних редакций «Книги глаголемой Описание о российских святых» (НБ МГУ 293) – приписки на полях основного текста постоянно указывают на даты переноса (см. главу 4).

Отдельные подборки описанию мощей помещаются в исторических сборниках, как, например, в рукописи РНБ, Соловецкое собр., 879/989, л. 88 – 89 об.: «В преславном граде Владимире в соборной церкви святых мощей» или в сборнике с описанием гробниц Владимирского Успенского собора – РНБ, Соловецкое собр., № 888/998, 1680-е гг., л. 225 об.–227.¹⁴⁹

Нетленные мощи в определенной ситуации выступают как инструмент полемики. Так, кн. Курбский пишет о мощах ярославских князей, отвечая на слова царя Ивана из его Первого послания о пролитии св. кн. Федором крови на Пасху в Смоленске, что святость князя, несмотря на это, подтверждена тем, что «...целокупно тело имеет, во множайших летех соблюдается и благоухания, паче же аромат, от гроба испущающе,

¹⁴⁷ Публикация в кн.: Янин В. Л. Некрополь Новгородского Софийского собора. М., 1988. С. 219–220.

¹⁴⁸ Лифшиц А. Л. Локальный агиографический текст в историко-литературном контексте XVII–середины XVIII столетий. Дис. ... к. ф. н. Томск, 2009. С. 32.

¹⁴⁹ Сиренов А. В. Степенная книга и русская историческая мысль... С. 249, примеч. 80.

и благодатию Святаго Духа струи исцеления чудес источающе, яко же ты, царю, о сем добре веси».¹⁵⁰

Нетленность мощей, как отмечает Е. Е. Голубинский, в целом не обязательна для признания святости,¹⁵¹ и в значительном количестве случаев установления празднования мощи не вскрывались. Возможно, что при повторном свидетельствовании мощей состояние мощей могло измениться.¹⁵²

В описаниях церквей и в текстах житийных произведений описанию местонахождения мощей всегда отводилось определенное место.

Создание новой раки для мощей – особый этап в почитании святого, особо отмечаемый в церковных летописцах и в полнотекстовых житиях.¹⁵³

О. Б. Страхова приводит ряд соображений в отношении того, что именно могло считаться мощами. По ее предположению, «лежать, быть, находиться в мощех» означает, что тело распалось на члены, а «лежать, быть, находиться в теле» – что тело осталось невредимым, но в таком ли смысле использовались эти выражения в XV–XVI вв. – не вполне ясно.¹⁵⁴

Мощи – это знаковая часть святого места – присутствие рядом с рисунком храмов изображения места, где хранятся мощи Зосимы и

¹⁵⁰ Курбский А. М. История о великого князя Московского делех. М., 2015 (Литературные памятники). Примечания. С. 813.

¹⁵¹ Голубинский Е. Е. История канонизации... С.

¹⁵² Семячко С. А. Круг агиографических памятников, посвященных Анне Кашинской II. Агиографический цикл // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 51. С. 221–231.

¹⁵³ Криницкий Н. А. Сведения о раке для хранения мощей св. благоверного князя Михаила Ярославича, устроенной архиепископом Лаврентием в 1655 году // Труды Второго областного Тверского археологического съезда. Тверь, 1903. Отд. IV. С. 161–164.

¹⁵⁴ Страхова О. Б. Канонизация и почитание русских праведников в XVI веке: случай преп. Иакова Боровицкого (Боровичского). I // Palaeoslavica. 2009. Т. 17. № 1. С. 32, примеч. 14.

Савватия Соловецких на иконе с изображением Соловецкого монастыря конца XVII в., хранящейся в ГИМ¹⁵⁵

Отдельной темой может быть фальсификация мощей – она особенно актуальна для кампаний по вскрытию мощей в первой трети XVIII в., а потом в советское время.¹⁵⁶ Для рассматриваемого в работе периода наиболее известным случаем обвинения в фальсификации мощей является случай с телом царевича Димитрия (см. главу 7).

Память в святцах.

Наличие памяти в месяцеслове, полагал Е. Е. Голубинский, не может считаться свидетельством того, что святой был канонизирован. С этим наблюдением нельзя не согласиться, так как памяти, присутствующие в святцах, особенно в рукописных, равно как и именование подвижника преподобным или святым, иногда единственное свидетельство существования почитания. Однако внесение в святцы официальных церковных изданий памяти святого в XVIII – XIX вв. однозначно признано в литературе признанием канонизации, однако для более раннего времени внесение памяти, как и ее отсутствие, обуславливается множеством других факторов.

В ряде случаев наличие памяти в Святцах, как например памяти Ивана Грозного в Святцах Коряжемского монастыря 1621 г.,¹⁵⁷ постоянно

¹⁵⁵ Сидоренко Г. В. Документируя святыню. Изображения реликвий в позднесредневековой иконописи // Восточнохристианские реликвии / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003. С. 619–621; библиографию см. также: Бузыкина Ю. Н. Иконы XVII века с изображением Соловецкого монастыря как образа русской святости // Наследие Соловецкого монастыря: Всероссийская конференция: доклады, сообщения. Архангельск, 28 ноября – 1 декабря 2006 г. Архангельск, 2007. С. 152–161.

¹⁵⁶ Лавров А. С. Канонизация и почитание святых мощей в России в первой половине XVIII в. // Русская религиозность: Проблемы изучения. СПб., 2000. С. 158.

¹⁵⁷ РГБ, ф. 310, № 237, л. 205 об.: хотя может ли фраза «Обретение святого телеси великомученика царя Ивана» относиться к Ивану IV?

дает повод к дискуссии о возможности установления церковного почитания того или иного лица, хотя в данном случае можно говорить скорее об особом отношении к носителю царской власти (такого же рода память известна и для отца Ивана IV (известна также и икона Василий Великий и Василий III), и для Федора Ивановича), чем к конкретному лицу. Синодик московского Успенского собора XVII в. при провозглашении в неделю православии вечной памяти князьям перечислял святых князей наравне с несвятыми.¹⁵⁸ В целом архиепископы и князья – потенциальные святые,¹⁵⁹ и почитание святых князей и царей отражены в иконных изображениях (например, изображение св. Иоанна Белградского и княжича Ивана Михайловича (с нимбом) – икона в рост (¹⁶⁰), икона Алексея Михайловича. Почитание царя Федора отразилось в «Книге глаголемой Описание о российских святых», где его имя помещено в ряд святых «Царствующего града Москвы».¹⁶¹

Святцевая память может быть краткой, а может содержать сведения о святом, а иногда краткую службу (тропарь и кондак), в таком случае такие святцы именуются святцы с летописью.

Что касается такого признака установления святости, как наличие **Службы** и/или **Жития**, то их существование позволяет говорить о намерении установить празднование, которое, впрочем, не всегда

¹⁵⁸ Голубинский; Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации... С. 174.

¹⁵⁹ Cherniavsky M. Tsar and People, Studies in Russian Myths. New Haven – London, 1961. P. 5-43 (Saintly Princes and Princelly Saints); цит по: Водов, 1999. С. 390, примеч. 60.

¹⁶⁰ «Святая Русь» Каталог выставки.

¹⁶¹ Книга глаголемая Описание ... № 166. Вопрос хорошо изучен в историографии: *Грабар А.* Император в византийском искусстве. М., 2000; *Kämpfer F.* Das russische Herrscherbild von den Anfängen bis zu Peter dem Grossen. Studien zur Entwicklung politischer Ikonographie im byzantinischen Kulturkreis. Recklighausen, 1978.

воплощается в жизнь. Примером тому может служить составление ряда Житий, например, Житие Вассы Нижегородской¹⁶² или Житие патриарха Никона, составленное его келейником Иоанном Шушериним.

Термин «чудотворец» – встречается постоянно даже в применении к тем святым, записи о чудесах которых не сохранились.

Понятие «**Новые чудотворцы**» – как правило, применяется к святым, канонизированным на московских соборах.¹⁶³ Можно отметить, что в Житии митрополита Ионы святыя, празднование которым было установлено до Макария, именуются «первыми новыми чудотворцами», а новопрославленные – «последними новыми чудотворцами», что, в целом, наглядно показывает то, как воспринимались святыя Киевской и Московской Руси в сравнении с более древними святыми.¹⁶⁴ Понятие «книга новых чудотворцев» включает сборники, возникшие во 2-й пол. XVI в., в том числе Трефологии. Ранние издания Миней (1-й четверти XVII в.) включают ссылку на «книгу новых чудотворцев» достаточно регулярно, хотя, как отмечает О. Б. Страхова, само именование «новых чудотворцев»

¹⁶² Ср.: Сиренов А. В. Описание древнекняжеского некрополя и канонизационная политика в России XVII в. // Круги времен. В память Е. К. Ромодановской. М., 2015. Т. 2. С. 317. Говорить об официальном установлении празднования Вассе (Феодоре) не позволяет и описание нижегородского некрополя («Описание имен, которыя благоверныя великия князи и благоверныя великие княгини опочивают в Нижнем Новеграде...»), где Васса-Феодора именуется, как и другие князья и княгини, «благоверной», но не святой или преподобной. (Сиренов А. В. Описание древнекняжеского некрополя и канонизационная политика в России XVII в. // От Смуты к империи: новые открытия в области археологии и истории России XVI–XVIII вв.: Материалы науч. конференции (Москва, 20–22 ноября 2013 г.). М., 2016. С. 459).

¹⁶³ Макарий (Веретенников). Русская святость в истории, иконе и словесности. Очерки русской агиологии. М., 1998. С. 14, сн. 94.

¹⁶⁴ Усачев А. С. Житие митрополита Ионы третьей редакции... С. 20–21.

иногда относится не только к русским, но и к византийским святым, таким как Григорий Палама и Ипатий Гангрский.¹⁶⁵

Минея новым чудотворцам – распространяется достаточно быстро – в небольшой Строкиной пустыни в 7089 (1581) г. она уже числилась в библиотеке обители.¹⁶⁶

Трефологион в четырех книгах, изданный при патриархе Иоасафе I, содержит службы русским святым на весь год.

Понятием новый чудотворец оперируют достаточно свободно: в XVII–XVIII вв. это синоним святого или местночтимого угодника.

В Палинодии Захарии Копыстенского в календаре великорусских святых «новыми чудотворцами» названы святые, празднование которым было установлено после Макарьевских соборов, как например, под 19 мая фигурируют имена Корнилия Комельского и Игнатия (Иоанна) Вологодского.¹⁶⁷

В Похвальном слове Иоасафу Нижегородскому (РГБ, ф. 651, № 88, 1-я четв. XVIII в. Л. 602 об. (под 20 июня) Иоасаф так же именуется новым чудотворцем: «В той же день обретение честных мощей преподобнаго отца нашего Иоасафа затворника Нижегородских предел первобывшаго Печерскаго монастыря новаго российскаго чудотворца мироточиваго в летописце иже о Печерском монастыре и в летописце же Нижегородском свидетельствованнаго.»

Панихида как свидетельство почитания

¹⁶⁵ Страхова О. Б. Канонизация и почитание русских праведников в XVI веке... С. 77, сн. 131.

¹⁶⁶ РНБ, Q.IV.337. Вкладные и переписные книги Вассиановой Строкиной пустыни. Л. 36 об.

¹⁶⁷ РИБ. СПб., 1878. Т. 4. Стб. 853.

Одним из выделенных Е. Е. Голубинским признаков установления празднования святого является наличие (и использование на практике) службы святому.

В заголовок «Верного месяцеслова» 1903 г. вынесено такое определение святых: «чтимые молебнами и торжественными литургиями». Таким образом, чтение молебна и служба литургии – это свидетельство признания святости, в отличие от панихиды, то есть поминовения усопшего.

Случаи использования в качестве средства почитания панихиды (в случае с Софией – Соломонией Сабуровой) рассматривались Е. Е. Голубинским в качестве курьеза.¹⁶⁸ Однако следует подчеркнуть, что указание «над гробницею... положить покров и петь панахиды и молебны, как ведется по чину» приписывается главе церкви – патриарху Иосифу.

Ситуации, когда панихиды рассматривались не только простыми прихожанами, но в первую очередь церковными властями не только и не столько как христианский обряд поминовения, а именно как свидетельство почитания, демонстрируют документы XVI (см. ниже о панихидах по мученике Иоанне Казанском), XVII в. (София-Соломония, Арсений Элассонский), и дела XVIII в., сохранились и свидетельства XIX –XX вв.

Так, документы по расследованию почитания местночтимого инока Иоасафа в Нижегородском Печерском монастыре сообщают, что в октябре 1745 г. в распросных речах священника старопечерской церкви Ивана Михайлова (фрагмент их читается в сборнике РНБ, Q.XVII.53, в дополнениях к Нижегородскому летописцу) иерей под присягой показал, что сам неоднократно чувствовал благоухание от гроба, находившегося в ветхой церкви, и о том, что над гробницей Иоасафа служились панихиды, читали каноны и от могилы брали песок, но в 1720 г. «по словесному запрещению бываго ж преосвященнаго Питирима архиепископа никому приходящим... по оном схимонахе Иоасафе панихид петь и каноны читать

¹⁶⁸ Голубинский Е. Е. История канонизации. С. 278, 341, 567.

и песка с того места давать не стали». Если с песком – первым признаком «народного православия» – все понятно; чтение канона без благословения – очевидный повод для запрета, но пение панихиды поставлено в этот же ряд.

К разряду свидетельств об использовании панихиды как инструмента почитания относится и текст отпуста в панихиде, читаемой на могиле патриарха Никона, в котором одновременно содержится и молитва за самого Никона, и молитвенное обращение о заступничестве, адресованное самому Никону: «Христос истинный бог наш ... в селениях праведных учинит, в недрах Авраамовых упокоит, с праведными сопричет и нас его святыми молитвами помилует, яко благ и человеколюбец». Таким образом, молитва о патриархе Никоне соединялась с молитвой самому патриарху Никону.¹⁶⁹

Значительная часть посмертных чудес в позднем русском агиографическом материале содержит такой сюжет, как явление святого (чаще всего – во сне или «тонком видении») визионеру, обычно страдающему от какой-то болезни, с поручением отправиться и совершить панихиду на могиле подвижника. Исполнение этого завета ведет за собой исцеление, игнорирование приводит к тому, что визионер начинает страдать еще больше. (В случае с иконой имеется аналогия: визионеру следует отслужить молебен перед явленным или чудотворным списком.). Так, в описании чудес у гроба Киприана Устюжского в Архангельском монастыре сочетаются все возможные элементы «народного православия»: «И я, Иван, молился, и обещался преподобному отцу начальнику Киприану... большую панахиду собором пети и покров на гроб положию. И

¹⁶⁹ О почитании памяти бывшего патриарха в Москве, на Соловках, о составлении Жития (Иоанном Шушериним), а также об установке креста на месте смерти Никона, традиция панихиды в определенные дни и т. п. см.: Зеленская Г. М. Почитание памяти святейшего патриарха Никона в XVII–XX веках // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим». М., 2002. С. 88–98.

как панахиду собором отпели и покров нагробе его положили, и я, Иван, из гробницы его песочку взял и испил, от того часа мне стало быть легче, милостию божиею и его преподобного отца Киприана святыми молитва стал быть здоров».¹⁷⁰ Таким образом, панихидное поминовение может быть названо распространенной формой почитания святого, статус которого не может быть определен в рамках официального православия.¹⁷¹

Очевидно, что практика пения панихид о умершем подвижнике, которые совершались не только в память о нем, но и в значительной степени были адресованы ему, была весьма распространена. Об этом говорит и описание как части ритуала панихиды при первом переносе мощей Иакова Боровичского в 1544 г., где панихида является частью торжеств по переносу мощей к готовящейся (не состоявшейся в ближайшее время, впрочем) канонизации преп. Иакова Боровичского.

И хотя высшие иерархи церкви (патриарх Адриан – в случае с Галактионом, Герасимом и Игнатием в 1691) г.)¹⁷² выступали против

¹⁷⁰ ПСРЛ. Т. 37. С. 122.

¹⁷¹ «Панихидное поминание» как элемент почитания «местночтимых святых» существует, например, в месте захоронения останков трех малолетних детей: семилетнего Дмитрия, четырехлетнего Ильи и двухлетнего Василия, сожженных их отцом в печи в 1883 г. в местечке Подгорском Слободского уезда Вятской губернии. Традиция крестных ходов к «пламенным младенцам» существовала до 1960-х гг., в начале 2000-х возродилась, и одной из черт народного почитания убитых детей стала панихида над останками, которая епархиальным руководством рассматривается, надо полагать, как поминовение, в то время как участниками крестных ходов, да и клиром местного храма могила детей воспринимается как святыня (Панченко А. А. Иван и Яков... С. 207–208; Злобин П. С. Народно-православный культ мучеников «пламенных младенцев» на Верхней Вятке // Антропология. Фольклористика. Социоллингвистика. Конференция студентов и аспирантов. Сб. тезисов / Европейский университет в Санкт-Петербурге. СПб., 2013. С. 21–22).

¹⁷² РНБ. F.I.778. Л. 2; Верюжский Иоанн. Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии, прославляемых всею церковью и

такого рода практики, когда постепенное моление за усопшего трансформировалось в моление усопшему, традиция существовала и сохранялась.

В отношении ряда святых, таких как, например, основателя Ущельской пустыни Иова, в зависимости от политики правящего архиерея зафиксировано как пение панихид, так и служба молебнов, и «признанием» Иова святым считается включение его имени в «Верный месяцеслов» Сергия (Спасского).¹⁷³

В конце XVIII в. в благодарность за исцеление от тяжелой болезни после панихиды на месте погребения Афанасия и Пимена Ростовских ростовский городской голова Н. А. Хлебников построил над их могилами каменную часовню вместо деревянной, существовавшей ранее.¹⁷⁴

Именно такое толкование панихиды как моления не об усопшем, а обращение к усопшему, приводило и вовсе к нелепым запретам на служение панихид об усопшем. Так, в 1859 г. в Устюжском крае было приостановлено служение панихид об упокоении души иерея Петра Черевковского, возобновлено оно было в октябре 1860 г.¹⁷⁵

Молебен святому – молитвенное обращение к заступнику, должно на практике использоваться только по отношению к святому, которому установлено празднование. На практике (см. выше) это требование может не соблюдаться.

местно чтимых. Вологда, 1880. С. 43; Голубинский Е. Е. История канонизации ... С. 432–434.

¹⁷³ Подробнее см.: Андрущенко Е. Н., Андрущенко Н. А., Рыжова Е. А. Иов // ПЭ. Т. 25. С. 288–292.

¹⁷⁴ Толстой М. В. Жизнеописания угодников Божиих, живших в пределах нынешней Ярославской епархии. Ярославль, 1905. С. 41–42.

¹⁷⁵ Священномученик Петр Черевковский чудотворец. История почитания. Чудеса. Службы. [Подг. В. В. Копытков]. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2007. С. 20.

Терминологические проблемы возникают при определении критериев для установления празднования отдельному святому или собору святых, чтимых в данной епархии.

Соборы святых.

Установление местных соборных памятей, по наблюдениям игум. Андроника (Трубачева), если понимать их как почитание нескольких святых в один день – восходят ко времени задолго до сер. XVI в., другие возникли позже. В источниках этот термин как определение для ряда святых, принадлежащих одному чину или чтимых в одной местности, появляется поздно. Одним из первых формируется собор новгородских святителей (4 октября, в день памяти князя Владимира Ярославича и 10 фев в день памяти княгини Анны Новгородской). Начало соборного празднования восходит к 1439 г (празднование установлено Иоанну архиепископу новгородскому и уставное панихидное поминовение (!) кн. Владимира и кн. Анны).

В 1595 или 1596 было установлено празднование собора московских святителей Петра Алексия и Ионы (впоследствии, с 1875, дополняется другими именами).¹⁷⁶ Собор святителей московских имел статус общецерковного празднования, но значительного распространения не получил.

В 1607 было установлено празднование собору великопермских святителей Питирима, Герасима и Ионы (29 января). На материалах описания икон в церквях Яренского уезда И. Н. Котылева показывает, что

¹⁷⁶ В выявленном И. П. Кулаковой «Сказании о уставлении торжества трех святителей» инициатива установления празднования приписывается Федору Ивановичу Кулакова И. П. К истории Московского Кремля как религиозного центра конца XVI–начала XVII века: (О почитании святителей Петра, Алексея и Ионы) // ГИКМЗ «Московский Кремль»: Материалы и исследования. Вып. 15. Кремли России. М., 2003. С. 144.

по крайней мере во второй половине XVIII в. иконное изображение собора устьвымских чудотворцев включало имена Стефана Пермского, Герасима, Питирима и Ионы¹⁷⁷

В 1643 установлено празднование собору преподобных отцов Киево-Печерских в ближних пещерах, и в дальних пещерах почивающих. (упоминание их, в частности, включено в «Похвальное слово» русским святым Сергия Шелонина).

Почитание всех святых того или иного города или земли с указанием «собор» прослеживаются с XVIII в., и их развитие прослеживается на протяжении XIX в.¹⁷⁸

В Памятной книжке Олонецкой губернии на 1860 г. был опубликован перечень «преподобных отцов, просиявших и чествуемых в Олонецкой епархии». Собор олонецких чудотворцев празднуется с 1866 г. с благословения архиепископа Аркадия (Федорова) 2 октября – началом празднования в честь олонецких святых считается освящение подземной церкви в подвальном этаже еще строившегося каменного кафедрального собора Петрозаводска.¹⁷⁹

В конце XVIII в. и в последующее время создаются иконы соборов вологодских, новгородских, ростовских святых.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Котылева И. Н. «Опись церквей Яренского уезда 1772 г.» в контексте изучения почитания св. Стефана Пермского в XVIII в. // Историческое произведение как феномен культуры. Сыктывкар, 2009. Вып. 4. С. 11-19.

¹⁷⁸ Романов Г. А. Круг местных святых и святынь в жизни приходов Центральной России XIX – начала XX в. // Традиции и современность. 2013. № 14. С. 80.

¹⁷⁹ Кожевникова Ю. Н. Пять веков истории... С. 34.

¹⁸⁰ Чугреева Н. Н. «Собор белозерских святых» в русской иконописной традиции // Русские исторические деятели в иконе. Тезисы докладов научной конференции. Декабрь 1989 г. М., 1995. С. 48–51; Вахрина В. И. Изображения местночтимых ростовских святых в иконописи // История и культура Ростовской земли. 2002. Ростов, 2003. С. 214–223.

Однако официальное их оформление связано с церковной практикой второй половины XX в., особенно с концом 1970–1980-х гг.: в 1964 г. был создан собор ростово-ярославских святых, в 1979 – тверских, в 1981 было установлено празднование собору новгородских святых и костромских святых и т. д.

В литературе существует достаточно устойчивая традиция относить организацию соборов вологодских, новгородских, а также волынских святых к XIX в.,¹⁸¹ однако само понятие празднование собору является предметом споров, как оказывается спорным и состав того или иного собора.¹⁸²

Как справедливо отмечает о. Дамаскин (Орловский),¹⁸³ о регулярном праздновании ряду святых одной епархии в XIX в. говорить не следует: в случае с вологодскими святыми 1841 г. датируется освящение церкви во имя вологодских угодников вологодским епископом Иннокентием (Борисовым), а в случае с новгородскими святыми за дату учреждения собора (1831) была, вероятно, принята дата рукописи, содержащей службу новгородским святым (это новгородский патерик Паисия (Кривоборского) – РНБ, собр. Александро-Невской лавры, А-9). Впрочем, в случае с собором вологодских святых, как представляется, освящение собора во

¹⁸¹ Андроник (Трубачев). Канонизация святых...

¹⁸² См., например: Стороженко Э. А. Проблема перечня смоленских святых // Концепт святости в историческом контексте: Международная научно-практическая конференция, посвященная 1150-летию первого упоминания города Смоленска в русских летописях. Сб. докл. Смоленск, 2013. С. 166-176.

¹⁸³ Дамаскин (Орловский). 1) Критерии и порядок канонизации святых в Русской Православной Церкви [электронный ресурс: http://ruskline.ru/analitika/2016/01/30/istoriya_vozniknoveniya_problemy_i_formirovanie_eparhialnyh_soborov_svyatyh/ (дата обращения: 10.02.2016)]; 2) История возникновения, проблемы и формирование епархиальных соборов святых // Прославление и почитание святых в Русской Православной церкви. Материалы конференции (XXIV Международные Рождественские образовательные чтения). М., 2016. С. 17–25.

имя ряда вологодских угодников и составление краткой службы и молитвы им вполне можно рассматривать как установление собора.

Со второй половины XX в. организация такого рода соборов по региональному признаку возникла практически во всех епархиях и стала, в частности, основанием для внесения в список святых, чтимых в епархии, имен подвижников, об установлении празднования которым данных нет – из числа тех, кого Е. Е. Голубинский относил к разряду «чтимых усопших» или «усопших на самом деле не почитаемых». Как официальное почитание святых одной местности – «все святые, в земле Российской просиявшие» – понятие, объединяющее святых всей Русской земли, было установлено (или возобновлено, как принято считать), на Поместном соборе Православной церкви в 1918 г.¹⁸⁴

2.2. Проблема почитания безымянных святых.

Безымянные святые – или «неизвестные» святые (к числу которых относится и ряд киево-печерских иноков). Тема безымянных святых тесно связана с темой несвидетельствованных тел и с поиском имени для обретенных мощей, а также с темой святых без житий, и «несвятых» святых.

Тема почитания святых без житий и святых, биографические сведения о которых никоим образом не вписываются в агиографический канон, давно привлекает внимание исследователей,¹⁸⁵ в последние годы

¹⁸⁴ Ткачев Е. В. Канонизация... С. 315.

¹⁸⁵ Значительный вклад в изучение темы внес в свое время Л. А. Дмитриев. См.: Дмитриев Л. А. Проблемы изучения севернорусских житий // Пути изучения древнерусской литературы и письменности. Л., 1970. С. 65–75; Дмитриев Л. А. Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973. С. 199–270.

она активно изучается в научной литературе,¹⁸⁶ в том числе благодаря публикации ранее малоизвестных и вновь обнаруженных источников.¹⁸⁷ Раздел в своей монографии, во многом основанной на материалах архива Синода, посвятил этой теме А. С. Лавров,¹⁸⁸ отдельные сюжеты были рассмотрены Ив Левин,¹⁸⁹ Е. А. Рыжовой.¹⁹⁰ Подробный разбор формирования литературных памятников на основании кратких документальных источников был проделан Е. К. Ромодановской, отметившей, в частности, что круг источников по данной теме может и должен быть расширен.¹⁹¹ Подробный обзор историографии вопроса помещен в работе А. А. Панченко,¹⁹² сюжетный мотив «святых из

¹⁸⁶ См., например: Биланчук Р. П. «Неизвестный» святой в структурах родства и культурной памяти локального сообщества (по материалам севернорусской агиографии XVI–XVIII вв.) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2011. № 3 (45). С. 20–21.

¹⁸⁷ Таких как Сказание об Евфимии Архангелогородском (Крушельницкая Е. В. Сказание о Евфимии Архангелогородском // Рукописные памятники: Публикации и исследования. Вып. 4. СПб., 1997. С. 95–144), Сказание о Сумском новом чудотворце (Панченко О. В. «Сказание о чудесах и явлениях преподобного отца Сумского нового чудотворца» // Книжные центры Древней Руси: Соловецкий монастырь. СПб., 2001. С. 478–482) и др.

¹⁸⁸ Лавров А. С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. С. 203–226.

¹⁸⁹ Левин И. От тела к культу // Двоеверие и народная религия в истории России. М., 2004. С. 162–187.

¹⁹⁰ Рыжова Е. А. Жития праведников в агиографической традиции русского Севера // ТОДРЛ. Т. 58. СПб., 2008. С. 390–442; Рыжова Е. А. Иаков // Православная энциклопедия. Т. 20. М., 2009. С. 486–497.

¹⁹¹ Ромодановская Е. К. «Святой из гробницы»: О некоторых особенностях сибирской и севернорусской агиографии // Русская агиография: Исследования, публикации, полемика. СПб., 2005. С. 143–159.

¹⁹² Панченко А. А. Иван и Яков... С. 95–142. Те же вопросы поднимались А. А. Панченко в докладе «“Безымянные святые” в русской агиографии Нового времени» (Первый агиографический семинар, Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, ноябрь 2012 г.).

гробниц» развит также в статье О. С. Сапожниковой.¹⁹³ Изложенный ниже материал преимущественно представлен в статье автора настоящей работы.¹⁹⁴

В дальнейшем изложении я использую в качестве обобщающего термин «неведомый святой», взятый из повествования священника Иакова о неизвестном святом иноке в пещерном храме в Инкермане.¹⁹⁵ Исследователями эта условно выделяемая категория святых именуется по-разному. Суммируя материал о «неведомых святых» и выводы, сделанные в существующей литературе, можно сделать следующие наблюдения: круг памятников и персоналий не укладывается в единую схему: многое, применимое к «неведомым святым», «святым без житий», «святым из гробницы», может быть отнесено и к другим категориям подвижников. Широкое понимание термина «святые без житий» по существу охватывает значительную часть «святых мирян», однако наибольший интерес исследователей вызывают не вписывающиеся в каноническое понимание святости случаи почитания покойников.¹⁹⁶

Неоднократно цитируемая А. А. Панченко работа С. А. Штыркова (Штырков С. А. «Святые без житий» и забудущие родители: Церковная канонизация и народная традиция // Концепт чуда в славянской и еврейской традиции. М., 2001. С. 130–155), несмотря на заголовок, посвящена скорее не теме почитания святых, а теме взаимоотношения языческой и христианской традиции почитания мертвых.

¹⁹³ Сапожникова О. С. О возможном пути развития жанра «святые из гробницы»: идеи древнерусского автора // Нарративные традиции славянских литератур: от Средневековья к Новому времени: К юбилею члена-корреспондента РАН Е. К. Ромодановской: Материалы Всерос. науч. конф. Новосибирск, 2014. С. 89–106.

¹⁹⁴ Романова А. А. Несколько наблюдений о почитании «неведомых святых» в России // Круги времен: Исследования, посвящения и воспоминания. В память Е. К. Ромодановской. М.: Индрик, 2015. Т. 2. С. 323–330.

¹⁹⁵ Белоброва О. А. Иаков // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. Ч. 4. СПб., 2004. С. 416–417.

¹⁹⁶ По терминологии Г. П. Федотова (Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 211–214). Ср.: Панченко А. А. Иван и Яков... С. 131–134.

Не вызывает сомнения, что большинство из «неведомых святых» — миряне (это Иаков Боровичский, Кирилл Вельский, Гликерия Новгородская, Прокопий Устьянский, Параскева Пиринемская, Василий Мангазейский и Симеон Верхотурский), нередко к их числу относятся умершие в раннем возрасте, но существуют и исключения. В их числе несколько иноков — это инок Нижегородского Печерского монастыря Иоасаф, Евфимий Архангелогородский, Вассиан и Иона Пертоминские, инок из Сумского острога (Елисей), инок с Терского берега,¹⁹⁷ священник Петр Черевковский. Иногда статус подвижников не вполне определен — как в случае с Иоанном и Логгином Яренгскими — считается, что они не были иноками, но могли быть трудниками Соловецкого монастыря.¹⁹⁸

В феномене почитания «неведомых святых» или «святых из гробниц» важно то, что чудес от обретенного, в отличие от основателя монастыря, мученика или князя, не ожидают — и проявление чудес воспринимается поэтому более обостренно.

Случаи обретения нетронутых тлением трупов, не сопровождающиеся чудесами, также известны в летописях,¹⁹⁹ в частности

¹⁹⁷ Предание о нахождении тела без признаков тления, которое отпели как безымянное, излагается в Указе Архангельской духовной консистории 1816 г.: Митрофан (Баданин), иеромонах. Часовня безымянного инока // Русский дом. 2003. № 11. С. 24.

¹⁹⁸ На материале Сказания об Иоанне и Логгине Яренских О. С. Сапожникова показывает, как агиограф (Сергий Шелонин) выстраивает житие святых, биографических сведений о которых не сохранилось — Сапожникова О. С. О возможном пути развития жанра «святые из гробницы»: идеи древнерусского автора // Нарративные традиции славянских литератур: от Средневековья к Новому времени: К юбилею члена-корреспондента РАН Е. К. Ромодановской: Материалы Всерос. науч. конф. Новосибирск, 2014. С. 89–106.

¹⁹⁹ Подробно рассматриваются, в частности, в статье О. Б. Страховой — Страхова О. Б. Канонизация и почитание русских праведников в XVI веке: Случай преп. Иакова Боровицкого (Боровичского). I. // *Palaeoslavica*. 2009. Т.17. № 1. С. 36-37.

в Новгородской второй летописи описывается обретение нетленных тел 14 мая 1549. Царю и митрополиту послали вопрос, следует ли их хоронить или нет. «И царь и митрополит повеле телеса их собором всем проводитьи,» Мощи переложили за алтарем св. Софии, сам архиепископ Феодосий пел панихиду, но чудес не произошло – это при митрополите Макарии, который явно отрицательно относился к возможности прославления такого рода мощей, тогда как аналогичный случай с девой Гликерией, чье тело обнаружили в 7080 г. завершился прославлением новоявленной святой, у мощей которой произошли чудеса (новгородским архиепископом был Леонид, установивший празднование также и Иакову).

Значимая деталь появления безымянного святого — свидетели обретения его тела (или выхода на поверхность земли гроба) не знают или не помнят его имени, оно становится известным благодаря явлению святого визионеру позднее; иногда такого рода видения содержат противоречия, и имя святого выясняется со временем (как в случае с Василием Мангазейским или Евфимием Архангелогородским). В случае с Артемием Веркольским и девой Гликерией имена, насколько можно судить, становятся известными сразу.

Обычным для явлений, объединяющих всех святых, хотя бы какое-то время пробывших безымянными, становится отсутствие жития, не исключено, впрочем, что перед описанием чудес у их могил кратко упоминается об их земной жизни. Если не учитывать эту характеристику и исходить только из отсутствия освидетельствования тела или из факта необычной смерти святого, перечень «недоведомых святых» существенно разрастется. Отсутствие жития, и соответственно свидетельств благочестивой жизни — повод для отказа в установлении празднования. Собственно распространению культа на определенной территории это мало мешает.²⁰⁰ Отсутствие письменной версии дает почву для богатой

²⁰⁰ Мороз А. Б. Святые Русского Севера: народная агиография. М., 2009. С. 26 и др.

устной традиции, в которой возникают черты биографии Петра Черевковского — священника, замученного интервентами в Смуту,²⁰¹ или Евфимия Архангелогородского. Возможно также и отождествление вновь обретенных мощей с определенной личностью, о биографии которой сохранились определенные сведения — это случай Василия Мангазейского, сперва именуемого «новоявленный чудотворец, что в Мангазейском городе выходит гробница», впоследствии же указавшего свое имя в сонном видении, или с иноком Нижегородского Печерского монастыря Иоасафом, имя которого вспомнили через некоторое время после того, как его гроб появился на свет после землетрясения.²⁰²

Не все «святые без житий» — «недоведомые святые». «Святые без житий», известные по перечню чудес или даже только по имени, — весьма распространенное явление для XVI–XVII вв., и безымянные подвижники составляют только часть этой категории. Без житийной части существуют чудеса многих основателей монастырей, таких как Герасим Вологодский²⁰³

²⁰¹ См., например: Священномученик Петр Черевковский, чудотворец. История почитания. Чудеса. Служба. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007.

²⁰² Именно это обстоятельство послужило Е. К. Ромодановской поводом для того, чтобы рассматривать случаи с Василием Мангазейским и Иоасафом как типологически разные (Ромодановская Е. К. «Святой из гробницы»... С. 152), но на самом деле, и в том, и в другом случае имя восстанавливается предположительно, на основании воспоминаний.

²⁰³ В случае с преп. Герасимом, умершим, согласно краткой житийной справке, предваряющей список его чудес, в 1178 г., чудеса у его гроба, датируемые концом 1640-х — 1666 гг., как и у гроба другого вологодского святого без жития, Галактиона Вологодского, были поставлены под сомнение в известной грамоте патриарха Адриана 1691 г.: «Чудес явных от сих Галактиона и Герасима никогда не видеша, над кем же быша якобы целбы от них, писаны имяны в граде Вологде и инде, никтоже казася на лице» (Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви. М., 1903. С. 432–434).

или Сильвестр Обнорский.²⁰⁴ Некоторые подвижники (такие как ученики Александра Свирского или его родители) не имеют не только житий, но не сохранились и чудеса от их погребений, поэтому отсутствие жития — это лишь один признак рассматриваемой категории.

Напротив, некоторые «святые из гробниц» могут получить совершенно законченное Житие (как Симеон Верхотурский, рассказ о котором создал митрополит Игнатий), или жизнеописание, пусть не во всем или совсем не соответствующее агиографическим канонам, — это касается и Артемия Веркольского, и Иоанна и Иакова Менюжских.

Кроме святых без житий есть и остаются святые без имени. Среди них есть и «неведомые» святые — такие, как герой Повести священника Иакова или инок с Терского берега, жившего, как предполагается, в конце XVII в. и почитавшегося как покровитель рыбаков.²⁰⁵

К числу таких относятся также «Преподобнии отцы четыре брата у Соли Галической в Воскресенском монастыре иже церковь делали мощи же их обреты целы и нетленны в лето 7162», упоминаемые в отдельных списках «Книги глаголемой Описание о российских святых».²⁰⁶ Оснований, по которым четверо братьев из Соли Галической отнесены к числу святых, автору настоящей работы неизвестны.

²⁰⁴ Это заставило, вероятно, включить его имя в перечень «мертвых несвидетельствованных тел», составленный для донесения в синод в Ростовской епархии, впрочем, наряду с Паисием Угличским, Романом Угличским, Адрианом Пошехонским и князьями Василием и Константином Ярославскими (см.: Лавров А. С. Колдовство и религия... С. 213).

²⁰⁵ В православной церкви чтится память святых, чьи имена неизвестны. Однако, как правило, это святые, чтимые в соборе — таком, как, например, Собор всех киево-печерских преподобных, в составе которого чтится память тридцати безымянных святых — их мироточивые головы хранятся в Дальних пещерах в Киево-Печерской лавре, или Собор новомучеников и исповедников Российских.

²⁰⁶ РГАДА. Ф. 188, оп. 1. № 1199. Л. 62.

Тело «неведомого святого» может быть обнаружено и поверх земли, и в вышедшем на поверхность гробе. Иногда, как отметила Е. К. Ромодановская, это происходит на «погорелом» или «горелом» месте.²⁰⁷

Тело «неведомого святого» обретается преимущественно не на территории церкви или церковного кладбища, и сама смерть святого может вызывать вопросы (это могут быть утопленники, как яренгские святые, или даже самоубийцы — как Кирилл Вельский), однако обретение может иметь место и в часовне (Параскева Пиринемская), и на территории монастыря после оползня (Иоасаф Нижегородский), при церкви (Симеон Верхотурский) или внутри церкви, как в случае с братьями Алфановыми.²⁰⁸

По факту открытия гроба / нахождения тела и фиксации от него чудес церковные власти начинают розыск. Первоначальные записи для этого розыска носят исключительно делопроизводственный характер, как это показала в своей работе Е. К. Ромодановская, проследив путь установления почитания святого от обнаружения безвестных останков, следствия по делу об обретении мощей, отраженному в источниках делопроизводственного характера, до возникновения литературно обработанных памятников, прославляющих чудеса вновь обретенного святого.²⁰⁹ Степень сохранности найденных останков не является критичной, хотя церковные власти в случае с несвидетельствованными

²⁰⁷ Ромодановская Е. К. «Святой из гробницы»... С. 144–145.

²⁰⁸ Предисловие к чудесам последних достаточно определенно указывает на то, что старец, обнаруживший мощи, попытался их закопать. Мотив выхода тел святых на поверхность определенно сближает историю о братьях Алфановых с другими описаниями явлений «неведомых святых». Возможно также, что тела не сразу были отождествлены с мощами основателей обители. См.: Романова А. А. Рукописная традиция Сказания «о явлении мощей братьев Алфановых» // Рукописная книга Древней Руси и славянских стран: от кодикологии к текстологии. СПб., 2004. С. 100.

²⁰⁹ Ромодановская Е. К. «Святой из гробницы»... С. 149–151.

мощами всегда проверяли их на нетленность, делая при этом, впрочем, на одном и том же материале взаимоисключающие выводы.²¹⁰

Чудотворения от явленного тела или гроба заставляют задуматься об установлении памятного дня или празднования, однако имя святого на этапе становления культа может варьироваться, как в случае с Евфимием Архангелогородским, в одном из чудес поименованным Естифеем.²¹¹

Наибольшее количество «неведомых святых» известно на севере России и в Сибири. Однако почитание их встречается и в центральной России (нижегородский инок Иоасаф, мощи, обретенные в 1728 г. в с. Ильинское под Юрьевом-Польским), на Полтавщине,²¹² в Крыму (Повесть священника Иакова²¹³). Вывод о том, что «данный тип агиографического повествования не имеет распространения вне Русского Севера и Сибири»,²¹⁴ мне кажется чересчур категоричным.²¹⁵ Обстоятельства обретения гроба, от которого впоследствии будут совершаться чудеса, могут быть разными (так, в случае с Иоасафом Нижегородским, как справедливо отметила Е. К. Ромодановская, ключевое событие сообщения — изначально не обретение гроба, а разрушение монастыря).²¹⁶ Со

²¹⁰ Здесь можно вспомнить историю с оценкой сохранности мощей Симеона Верхотурского Игнатием Римским (Корсаковым) а сохранности мощей Вассиана и Ионы Пертоминских —Афанасием Холмогорским.

²¹¹ Буланин Д. М., Крушельницкая Е. В. Сказание о явлении и чудесах Евфимия Архангелогородского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3. Ч. 4. С. 632.

²¹² Левин И. От тела к культу. С. 182–183.

²¹³ «Повесть известна и удивлению достойна о мощах неведомого святого, како обретошася и в коих странах и в коем граде и в которое время, списано многогрешным попом Иаково в лето года 7143» (Белоброва О. А. Иаков // Словарь книжников и книжности Древней Руси.)

²¹⁴ Ромодановская Е. К. «Святой из гробницы»... С. 151.

²¹⁵ Ср.: Панченко А. А. Иван и Яков... С. 99.

²¹⁶ Сообщение Нижегородского летописца об оползне в Печерском монастыре 20 июня 1597 г. содержит трактовку события как божьего «посещения» и как

временем оценка происшествия меняется, что видно в редакции известия об Иоасафе, составленной позднее, вероятно, в начале XVIII в., под заголовком «Сказание о разрушении обители Пресвятыя Богородицы Печерскаго монастыря иже есть близ Нижняго Новаграда». Эта редакция встречается обычно вместе с «Повестью о целебной милости преподобного схимонаха Иоасафа» – наиболее известным и неоднократно воспроизводившимся в краеведческой литературе произведением,²¹⁷ сообщающем о расследовании ряда исцелений, произошедших на рубеже XVII и XVIII вв. «Повесть...» копируется в сборниках XVIII в. вместе с сообщением об оползне 1597 г. (см., например: РНБ, собр. Погодина, № 1579, РНБ, собр. Титова, № 1749).

С какого времени начинается почитание такого рода святых в России, сказать сложнее — вероятно, о каких-то ранних культах сведений не сохранилось.²¹⁸ К числу первых известных случаев можно отнести

предзнаменования Смутного времени. См. подробнее: Романова А. А. «Сказание о посещении Господни в Нижнем Новеграде в Печерском монастыре» // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1998. Вып. 3, ч. 3. С. 430–432; Там же. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 798.

²¹⁷ Текст повести размещен на сайте Вознесенского Печерского монастыря вместе с копиями обложек «народных» изданий: Гробница старца Иоасафа в селе Старых Печерах. Нижний Новгород, 1900, 1901. См.: <http://www.pecherskiy.nne.ru/text/ascetics/ioasaf/>

²¹⁸ Обретение тел братьев Алфановых — Никиты, Кирилла, Никифора, Климента и Исаакия — могло быть датировано значительно более ранним временем (согласно сказанию о явлении их мощей, в 1162 г.), но хронологическая несурязица сообщения об их обретении (см. подробнее: Романова А. А. Рукописная традиция сказания ... С. 95–96) указывает на то, что преамбула к чудесам соколницких чудотворцев была составлена сравнительно поздно, и вряд ли ранее начала XVII в. Г. Е. Дубровин, впрочем, считает, что почитание братьев Алфановых могло возникнуть вскоре по упокоения их в основанном ими монастыре (датой основания Сокольницкого монастыря исследователь, вслед за Филаретом (Гумилевским) считает 1389 г.), и что основание монастыря было где-то в середине XV в., возможно при Евфимии II,

Иакова Боровичского, чей труп в обгорелой колоде на льдине был обретен за много лет (примерно за век) до первого освидетельствования (1544). Имя умершего стало известным в сонном видении «старым людям» в Боровичах.²¹⁹

Значительное количество случаев обретения тел «неизвестных святых» относится ко второй половине XVII — первой трети XVIII в. В дальнейшем, в связи с ужесточением политики церкви в отношении неустановившихся культов, практика «розысков» найденных мощей могла стать причиной полного прекращения почитания святого.²²⁰ Канонизации не следовало ожидать, даже если речь шла о мощах основателей монастырей (примером может служить обретение мощей Иова Ущельского в 1739 (?) г.).²²¹

Большинство «неизвестных святых» официально канонизированы не были. Так, в случае с Иаковом Боровичским празднование ему не только было отложено митрополитом Макарием, но и позднее ставилось под сомнение. Народное же почитание, раз установившись, сохраняется долго, хотя оно имеет волнообразный характер. Р. П. Биланчук и Г. А. Вережкина на материале источников о почитании Прокопия Устьянского указывают на «нестабильность внешних (обрядовых) форм почитания и

умышленно отнесено к более раннему времени с целью скрыть родственные связи основателей обители с двинскими воеводами, изменившими Новгороду (инициировавшими переход жителей принадлежавших Новгороду Двинских земель под власть великого князя Московского). См.: Дубровин Г. Е. Легенды о братьях Алфановых // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2006. № 3. С. 42. Однако предположение это не подкреплено какими-либо свидетельствами почитания братьев Алфановых до 1592 г., что не позволяет сделать вывод, что культ Алфановых возник раньше, чем культ Иакова Боровичского.

²¹⁹ Рыжова Е. А. Жития праведников...; Рыжова Е. А. Иаков. С. 486–497.

²²⁰ См.: Лавров А. С. Колдовство и религия в России. С. 212–215.

²²¹ Андрущенко Е. Н., Андрущенко Н. А., Рыжова Е. А. Иов // Православная энциклопедия. Т. 25. М., 2010. С. 288–292.

циклический характер исторической памяти о святом, выражающийся в периодическом затухании и возобновлении молитвенных обращений к тому или иному местному святому (святыне)»²²²

Время. Понятие времени в агиографии – достаточно частный, и крайне интересный вопрос. Этот термин в случае с отсутствием или утратой письменных записей становится необыкновенно абстрактным: время может как сжиматься (этот феномен хорошо прослеживается на материале следствия о Житии Анны Кашинской),²²³ так и растягиваться (необычайно наглядным в этой связи выглядит Житие Антония Леохновского, реалии которого соотносятся с историческими фактами начиная с конца XV в. и заканчивая Смутным временем²²⁴). Для поздней агиографии также можно проследить стремление отнести описываемые в Житии события к конкретному историческому периоду, при этом стремление к точности (указанию на имя великого князя или царя, митрополита и архиепископа) сочетается с недостатком источников, что приводит к возникновению анахронизмов. Образцом такого рода памятников можно назвать Житие Антония Леохновского, о котором речь пойдет в следующей главе.

²²² Биланчук Р. П., Вережкина Г. А. Социокультурные истоки и реалии почитания Прокопия праведного, Устьянского чудотворца // Глагол времени. Исследования и материалы: Статьи и сообщения межрег. науч. конф. «Прокопиевские чтения». Вологда, 2005. С. 219.

²²³ Семячко С. А. 1) Круг агиографических памятников, посвященных Анне Кашинской. I. Сказание об обретении и перенесении мощей // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 50. С. 531–536; 2) Круг агиографических памятников, посвященных Анне Кашинской II. Агиографический цикл // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 51. С. 221–231.

²²⁴ Романова А. А. Почитание св. Антония Леохновского в источниках XVIII–XIX вв. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. № 8. С. 187–190.

А. Л. Лифшиц обратил внимание на такое понятие как «время довольно» – заметный период времени для автора Жития, не поддающийся точной оценке.²²⁵

В литературе имеется также наблюдение, согласно которому, существует специфика восприятия, сохранения и передачи данных в народном сознании: перемещение и мифологизация событий прошлого и отсутствие временной привязки к этим событиям отдельных личностей.²²⁶

Таким образом, можно отметить, что терминология русской святости в приложении к материалу русской агиографии является материалом для дискуссий. Спорным остается вопрос о статусе большинства святых. Именование подвижника святым и преподобным указывает прежде всего на отношение к нему автора текста.

Существующее в литературе толкование термина «канонизация» зачастую сводится к двум крайностям: с одной стороны, существует тенденция толковать любое проявление почитания как канонизацию, и любое именование «святым» и «преподобным» как определенное указание на несомненное существование празднования, с другой – считать канонизированными только тех святых, в отношении которых сохранилось известие о их соборном прославлении.

Еще одним важным выводом, который следует из изучения терминологии, представляется следующее: источники русской агиографии вполне определенно говорят о наличии в рассматриваемый период и в

²²⁵ Лифшиц А. Л. Локальный агиографический текст в историко-литературном контексте XVII–середины XVIII столетий. Дис. ... к. ф. н. Томск, 2009. С. 25. Выражаю признательность А. Л. Лифшицу за возможность ознакомиться с текстом диссертации и за интересные наблюдения, высказанные в устной беседе с автором настоящей работы.

²²⁶ Данилко Е. С. «Святск, потому что святое место...»: повествования о селении, которого не стало // О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX–XXI вв. / Под ред. Е. Б. Смилянкой. М., 2012 С. 333

более позднее время «панихидного почитания» – молитвы за умершего праведника с одновременным молитвенным обращением к нему.

Почитание соборов святых определенного города или края как явление, на взгляд автора настоящей работы, сложилось и получило распространение преимущественно в XVIII в., в отличие от почитания всех русских святых, о котором пойдет речь в следующей главе.

Обратимся к основным видам источников о святости и святынях: Житиям и внежитийным памятникам.

Глава 3.

Житийные источники, своды и сборники житий и сказаний об иконах, жития XVIII–XIX вв.

3.1. Житийные источники в целом.

Большинство письменных источников эпохи Московского государства включают более или менее значимую информацию о почитании святых и икон в Московском государстве. Источниками являются, несомненно, сами чтимые иконы, памятники эпиграфики и т. д. Сведения эти, впрочем, отрывочны.

Отдельные эпизоды, связанные с приносом, поновлением или заступничеством святынь, фиксируются в летописных памятниках: как в крупных летописных сводах, так и в местных летописцах. Некоторые виды источников – такие как переписные и вкладные книги, описи имущества, записи в уставах и обиходниках – позволяют дополнить картину почитания для наиболее чтимых святых и икон. В случае с местным почитанием подвижника или иконы такого рода источники редки и в массе своей относятся ко времени не ранее XVIII в.

К числу основных источников о почитании подвижников относятся в первую очередь комплексы агиографических произведений, включающие собственно Житие, посмертные чудеса, краткую и полную службу, а иногда и похвальное слово святому. Житийные памятники, посвященные наиболее чтимым святым, имеют, как правило, не одну редакцию текста, и изучение каждого из них представляет материал для отдельной монографии.¹ Переписка сборников с житиями русских святых и их наличие в

¹ Краткий очерк и избранная историография приведена в статье коллектива авторов: Житийная литература // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 19. С. 283–345.

монастырских библиотеках может рассматриваться как свидетельство их почитания в монастырях.²

Еще одним важным источником являются святцы, перечни святых и чудотворных икон и др.

Переработка уже существующих житийных памятников в ряде случаев ставило задачей «приблизить текст житийной повести к агиографическому канону... возможно, перед готовящейся канонизацией»³, хотя эта цель и не всегда достигалась.⁴

Агиографическая литература времени после макарьевских соборов, а и особенно XVII–XVIII вв., изучена достаточно фрагментарно, а именно: прежде всего в той части, которая может заинтересовать филолога-

² Реконструкция почитания на материале монастырских описей, указов о трапезе и др. источников проводится в исследованиях А. Г. Мельника: Мельник А. Г. 1) Почитание русских святых в Соловецком монастыре в середине XV – XVI вв. // Соловецкое море. Историко-литературный альманах. Архангельск; М., 2008. Вып. 7. С. 47–53; 2) Кирилло-Белозерский монастырь как центр почитания русских святых в XVI веке // Вестник Поморского университета. Архангельск, 2010. Вып. 12. С. 67–72; 3) Антониев Сийский монастырь как центр почитания русских святых в XVI в. // Соловецкое море. Историко-литературный альманах. Архангельск; М., 2011. Вып. 10. С. 57–61; 4) Русские святые, почитавшиеся в Никольском Коряжемском монастыре во второй половине XVI в. // Ярославский педагогический вестник. 2012. Т. 1. С. 333–334; 5) Троице-Сергиев монастырь как центр почитания русских святых во второй половине XVI в. // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России: Сб. материалов VIII Международной конференции. Сергиев Посад, 2013. С. 49–55.

³ Руди Т. Р. Житие Юлиании Лазаревской (Повесть об Ульянии Осорьиной). СПб., 1996. С. 73, со ссылкой на кн.: Евгений, еп. О церковном прославлении и почитании св. праведной Юлиании Лазаревской (Исторический очерк). Муром, 1910.

⁴ Большинство известных до конца XVII в. биографических произведений, созданных, несомненно, с целью увековечить память об умершем, создавались в форме жития, что, вероятно, следует трактовать скорее не как преддверие канонизации, а как дань традиции.

литературоведа.⁵ С одной стороны, жития конца XVI – начала XVII в., по наблюдениям В. О. Ключевского, отличало стремление к излишнему украшательству «широкими словесы», сочетающемуся со скудным содержанием.⁶ С другой стороны, множество памятников агиографии может быть названо житиями с натяжкой, а иногда не может быть названо житиями вовсе. Это «массовая» провинциальная литература, посвященная местным святыням и чудотворениям от них. По стилю это чаще всего лапидарные сказания о проявлении святыни, сопровождаемые однообразными перечнями чудес. Эта разновидность древнерусской книжности позднего периода изучена и даже введена в научный оборот далеко не полностью. Одной из характеристик такой литературы является малая распространенность (сказание – тетрадь или «книжица» – не получало распространение за пределами монастыря, храма или близлежащей местности) и вариативность списков – когда каждый список может рассматриваться как отдельная редакция памятника.⁷ Примером такой вариативности может служить Сказание о иконе Богоматери в Красном Бору⁸ или Сказание о иконе Рождества Богоматери и основании Исаковой пустыни.⁹

⁵ Это касается и литературы эпохи Смуты, и более позднего времени.

⁶ Ключевский В. О. Древнерусские жития святых ... С. 326, 342.

⁷ Макаров Н. А., Охотина-Линд Н. А. Сказание о Троицком Усть-Шехонском монастыре и круг произведений по истории Белозерья // *Florilegium: К 60-летию Б. Н. Флори.* Сб. ст. М., 2000. С. 187.

⁸ См., в частности: Буланин Д. М., Романова А. А. Чудеса о иконе Спаса Нерукотворного на Красном Бору // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 249–252. Последнее по времени издание: Красноборские чудеса от иконы Нерукотворного образа Спаса // Власов А. Н. Сказания и повести о местночтимых святых и чудотворных иконах Вычегодско-Северодвинского края XVI–XVIII веков. СПб., 2011. С. 132–163.

⁹ Буланин Д. М., Романова А. А. Сказание об иконе Рождества Богоматери и основании Исаковой пустыни Пошехонского уезда // Там же. С. 615–618.

Переработка более ранних агиографических памятников в литературно обработанные – хорошо прослежена в работах Е.К.Ромодановской на материале сибирской агиографии.¹⁰

К числу явлений послемакарьевского времени относится появление памятников, прославляющих российских святых как общность. Это похвальные слова русским святым: Похвальное слово Антонию Сийскому и русским святым царевича Иоанна Иоанновича,¹¹ или Похвальное слово новым русским святым инока Григория Суздальского¹² и Служба всем святым российским чудотворцам, приуроченная к 17 июля.¹³ В середине XVII в. эту традицию продолжит Похвальное слово русским преподобным и «Канон всем святым, иже в Велицеи Росии в посте просиявшим», созданные Сергием Шелониным,¹⁴ а в нач. XVIII в. Семен Денисов,

¹⁰ См.: Круги времен: В память Е. К. Ромодановской. М., 2015. Т. 1. Е. К. Ромодановская. Избранное. Отклики.

¹¹ Рыжова Е. А. Антониево-Сийский монастырь. Житие Антония Сийского: Книжные центры Русского Севера. Сыктывкар, 2000.

¹² Макарий (Веретенников), архим. Эпоха новых чудотворцев: (Похвальное слово новым русским святым инока Григория Суздальского) // Альфа и Омега. 1997. № 2 (13).

¹³ Общая память всем российским чудотворцам в рукописях и в изданиях богослужебных книг, в том числе старообрядческих, отсутствует. Издание Службы было осуществлено старообрядцами в XVIII в.: дважды в Супрасле и один раз в Гродно (Вознесенский А. В. Старообрядческие издания XVIII–начала XIX века: Введение в изучение. СПб., 1996. С. 120–121).

¹⁴ Панченко О. В. Из археографических разысканий в области соловецкой книжности. II. «Канон всем святым, иже в Велицеи Росии в посте просиявшим» – сочинение Сергия Шелонина // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 56. С. 453–480.

составивший «Слово воспоминательное о святых чудотворцах, в России воссиявших».¹⁵

Одна из наиболее заметных характеристик агиографических произведений, ставшей особо заметной в XVII в., это слияние или смешение документа и литературы.¹⁶

Для XVII в. и последующего времени характерной чертой агиографической книжности становится определенная специализация – появление отдельных сборников житий и служб русским святым («новым» и «старым» чудотворцам) и создание сборников, посвященных одному святому или одной иконе (в литературе последних лет это явление получило наименование «монографических» сборников). Среди наиболее популярных – сборники житийного содержания, посвященные наиболее почитаемым святым: среди таких святых Зосима и Савватий Соловецкие¹⁷, Сергей Радонежский, Кирилл Белозерский и др.

В XVII – XVIII в. переписывается ряд сборников, посвященных святым одной местности: Новгорода,¹⁸ Вологды, Ростова,¹⁹ Тотьмы,²⁰

¹⁵ Юхименко Е. М. «Слово воспоминательное о святых чудотворцах, в России воссиявших» Семена Денисова как отражение культурно-агиологических начинаний Выга // ТОДРЛ. СПб., 2010. Т. 61. С. 329–344.

¹⁶ Ромодановская Е. К. «Святой из гробницы»: О некоторых особенностях сибирской и северно-русской агиографии // Русская агиография: Исследования. Публикации. Полемика. СПб., 2005. С. 143–159.

Буланин Д. М. Описание чудотворных икон Хиландарского монастыря // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2012. Вып. 2, ч. 3. С. 689.

¹⁷ Минеева С. В. Рукописная традиция Жития преподобных Зосимы и Савватия Соловецких, XVI–XVIII вв. М., 2001: в 2-х т.

¹⁸ БАН, Тек. пост. 141.

¹⁹ ГИМ, собр. Вахрамеева, № 364. Жития ростовских чудотворцев. XVIII в.

²⁰ ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Д. 233. «Сборник сказаний о святых Тотьмы и Тотемского уезда». 1745 г. (известен по справочникам Н. П. Барсукова и П. М. Строева, современный шифр установлен Р. П. Биланчуком – Жития Феодосия Тотемского,

Мурома,²¹ Пскова,²² Суздаля²³ и других городов. Традиция составления сборников, посвященных местным святым и угодникам, была особенно распространена в Соловецком монастыре, где в XVIII–XIX вв. создавались и переписывались авторские сборники, такие как «Сад спасения» нач. XVIII в.,²⁴ или повести о соловецких пустынножителях.²⁵

Святым одной местности посвящались крупные своды житий – примером может служить Новгородский Софийский сборник РГБ ф. 98, собр. Егорова, № 1274, включающий подборку сочинений о новгородских святынях – сказания об иконах и службы и жития новгородских святых (владык Иоанна, Моисея, Никиты, Евфимия, Нифонта, Серапиона,

Вассиана Тиксенского и Андрея Тотемского: Тексты и словоуказатель / Под ред. А. С. Герда. СПб.: СПбГУ, 2012. С. 29).

²¹ Брун Т. А. О датировке «Повести о чудесах Виленского креста // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1989. Сб. 2. С. 211.

²² Среди них, например, рукопись РГАДА, ф. 181, № 145, сер. XVII в., принадлежавшая В. Н. Собакину (Охотникова В. И. Псковская агиография XIV–XVII вв.: Исследования и тексты. СПб., 2007. Т. 1. С. 499), или Михайловский сборник (собр. Псковского музея-заповедника, ф. И. Михайлова, № 229, 1800–1810 гг.) – включает цикл произведений, посвященных псковскому кн. Всеволоду-Гавриилу, и помимо Жития, повести об обретении мощей, службы, Рукописания и Устава содержит неизвестную по другим спискам «Повесть о чудеси святых благоверных великих князей Всеволода и Доманта, во святом крещении нареченных Гавриила и Тимофея, псковских чудотворцев». Сборник подробно рассмотрен в монографии В. И. Охотниковой: Охотникова В. И. Псковская агиография XIV–XVII вв.: Т. 1. С. 201–202, 214.

²³ Сборники житий суздальских святых конца XVI в. – РГБ, ф. 242, № 60, кон. XVI в., и второй четверти XVII в. – Владимиро-Суздальский музей-заповедник, № 5636/194, рассматриваются в публикации А. С. Усачева: Усачев А. С. Житие Иоанна Суздальского // Вестник церковной истории. 2008 № 2. С. 5–56.

²⁴ Панченко О. В. Иринарх // ПЭ. Т. 26. С. 399–407; Юферева Н. Э. Древнерусский иллюстратор житий святых. Нетекстовая текстология. М., 2015.

²⁵ Панченко О. В. Повести о соловецких пустынножителях (к истории создания цикла) // ТОДРЛ. СПб., 2014. Т. 62. С. 554–613.

преподобных Варлаама Хутынского, Зосимы и Савватия Соловецких, Александра Свирского, Ефрема Перекомского, Саввы Вишерского, братьев Алфановых, а также юродивых Николы Кочанова и Арсения Новгородского),²⁶ сборник житий, служб и летописных заметок о новгородских владыках БАН, П I А № 20, 3-й четв. XVII в.,²⁷ Косинский сборник житий новгородских святых со службами и похвальными словами,²⁸ или более скромный сборник житий новгородских чудотворцев БАН, собр. текущих поступлений, № 141.

Также нередки сборники вологодских святых – наиболее известен лицевой сборник «в лист» из собр. Уварова, 107, включающий жития Димитрия Прилуцкого, Игнатия-Иоанна Вологодского, Сергия Обнорского, Павла Обнорского, Иоасафа Каменского, Корнилия Комельского,²⁹ однако он не является исключением (в основном сборники поздние, см., например: РНБ, собр. СПбДА АП/212, и РНБ, Ф. I.774, XIX в.). Некоторые из поздних сборников собирались, вероятно, по заказу, как агиографический сборник 2-й пол. XIX в.: РГБ, Волог. № 100, принадлежавший Вологодскому и Устюжскому епископу Христофору.

Сборник СПбДА датируется 1770–1780-ми гг., содержит подборку житий святых Вологодского края: в том числе Жития Сергия Обнорского и

²⁶ Брюсова В. Г. К истории стенописи Софийского собора Новгорода. Фрески Мартирьевской паперти // Древнерусское искусство. Художественная культура Новгорода. М., 1968. С. 108–125. К сожалению, данный список не был учтен в нашей публикации «Сказания ...» (Романова А. А. Рукописная традиция Сказания «о явлении мощей братьев Алфановых» // Рукописная книга Древней Руси и славянских стран: от кодикологии к текстологии. СПб., 2004. С. 95–103).

²⁷ Описание см.: Лебедева И. Н. Библиотека Петра I: Описание рукописных книг. СПб.: БАН, 2003. С. 42–44.

²⁸ Максимова Д. Б. К вопросу об авторе, месте и обстоятельствах создания так называемой Косинской рукописи // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 53. С. 596–601

²⁹ Шульгина Э. В. Лицевой сборник житий вологодских святых XVII в. (ГИМ, Увар. 107-1о) // Хризограф. М., 2005. Вып. 2. С. 242–261.

Димитрия Прилуцкого, чудеса Герасима Вологодского, кроме вологодских житий в него вошли Житие Елеазара Анзерского и Память Германа Казанского.

Известны случаи объединения подборок житий разных местностей в одном сборнике: как например, угличских (Романа Угличского, Паисия Угличского, Кассиана Учемского) – РНБ, собр. Александро-Невской лавры, А-47, 1780-е гг.,³⁰ псковских святых (Всеволода Гавриила и Довмонта) – ГИМ, собр. Уварова, № 279.

Рукописная традиция сказаний о нижегородских святых и о чтимых иконах собрана в рукописи РГБ, ф. 178 (Музейное собр.), № 3345, сер. XVIII в., л. 163–171 об.,³¹ где в непосредственной близости друг от друга помещены краткие сведения о нижегородских святынях: л. 163 об.–165: «Сказание о Печерском монастыре, что в Нижнем Новеграде, как оползла от матерые степи гора» (нач.: «В лето 7105го году месяца иулиа в 18 день на память святаго мученика Леонтия... старец схимник... и миров во гробе есть, а имя ему Бог весть...»), л. 166 об. – 167 об.: «Зде об'явихом кратко о житиях преподобных отец наших... Дионисия игумена Печерского монастыря...», «Макария игумена Желтоводскаго и Унженскаго чудотворца», «Евфимия епископа Суждальскаго чюдотворца», л. 170:

³⁰ См. подробнее: Сосновцева Е. Г. О почитании князя Андрея Васильевича Большого в Угличе и создании его Жития // *Slovene=Словене*. № 1. Т. 4. 2015. С. 493–506.

³¹ В заголовке святцев указано: «Писаны с октября 13 дня 1740го году». В тексте встречается написание имя Христа как «Исус», но в составе тетради, написанные разными почерками, а в конце сборника помещена «Записка роду нижегородской ратуши канцеляриста Михаила Лвова писанная рукою сына ево Ивана Михайлова Лвова мая 14 дня 1748 году» (л. 694 – 704). Перед «Запиской» на чистом обороте листа 693 помещено наблюдение, подтверждающее бытование рукописи в Нижнем Новгороде: «1762 октября 6 де в воскресенье в Нижнем было на небеси изменение солнца усмотрено около обеда краюшечка рошка вверх, а потом рошками к востоку и без лучей, также и бело яко и месяц».

«Месяца декабря в 20 день явление Пресвятыя Богородицы, честнаго и славнаго Ея Одигитрии же бысть в Нижнем Новгороде у церкви святаго великомученика Георгия в лето 7163 а от Рожества Христова 1655... в моровое поветрие» (без окончания), л. 170 об. – 171: «Месяца генваря в 24 день святаго мученика Ивана бывшаго жителя Нижняго Новагорода, мученаго в Казани от безбожных татар...», л. 171 об.: «Месяца августа в 21 день Рождение благоверные княгини Вассы, во иноцех Феодоры. Сия блаженная памяти достойная родом тверитинка...» (из Степенной книги). В этом же сборнике помещен текст «Из летописца шестыя тысящи Новуграду Нижнему» (с 6720 по 7171 г.).

Начиная с XVI в. создавались сборники, посвященные русским святым, чтущимся преимущественно местно, включающие Житие, Службу, Похвальное слово святым, а также сведения, которые можно охарактеризовать как местную летопись,³² и как явление, которое в целом принято называть агиографическим циклом.³³ Подробное рассмотрение моносборников, посвященных Кириллу Новоезерскому, опубликовано в монографии Т. Б. Карбасовой, которая отметила, в частности, что наиболее часто такие сборники встречаются в рукописях XVII и XVIII вв., и, хотя моносборники известны для многих русских святых, чаще других встречаются моносборники, посвященные соловецким чудотворцам и Александру Свирскому, а в целом, чаще встречаются монографические сборники с житиями и службами святым, которые были прославлены в конце XVI – начале XVII в. Наиболее редким, по наблюдениям Т. Б. Карбасовой, является моносборник, посвященный Сергию Радонежскому,³⁴

³² Понырко Н. В. Обновление Макариева Желтоводского монастыря и новые люди XVII в. – ревнители благочестия // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 43. С. 61–62; Карбасова Т. Б. Кирилл Новоезерский... С. 128.

³³ Творогов О. В. О «Своде древнерусских житий» // Русская агиография. Сб. ст. СПб., 2005. С. 3–58.

³⁴ Карбасова Т. Б. Кирилл Новоезерский... С. 123–125.

что можно связать как с наличием печатного варианта Жития преподобного, появившегося в середине 1640-х гг., так и со спецификой базы данных «Источники русской агиографии» (учитывающей преимущественно данные библиотек и архивов Петербурга), на основании которой делались наблюдения.

Традиция составления моноборников сохранилась в XIX в. – в качестве примера можно назвать сборник произведений, посвященных преп. Феодосию Тотемскому (см., например: РНБ, собр. Георгия Фридмана, № 14. Нач. XIX в.).

В случае со святыми – основателями монастырей, очевидно, сохранившаяся рукописная традиция моноборников указывает также и на традицию переписки сборников на заказ (на продажу).

Достаточно редкий³⁵ случай подборки святых по гендерному признаку – сборник житий святых жен, в том числе как святых восточной церкви (Феодоры Александрийской, мученицы Феклы, преп. Евдокии, мученицы Евпраксии и мученицы Ирины) Евфросинии Суздальской и Анны Кашинской – БАН, П I А № 30 – оформление и подбор житий дает повод предположить, что сборник был заказан для царской семьи. И. Н. Лебедева датировала рукопись 1670-ми гг., несмотря на то, что основная часть рукописи написана на бумаге с филигранью, датируемой 1650 г.³⁶ В литературе существует предположение, что текст Сказания о обретении и перенесении мощей Анны Кашинской мог быть создан в 1650 г.,

³⁵ Существует ряд рукописей более раннего времени, включающих преимущественно жития святых жен, но они включают исключительно переводный материал. См., например: Федотова М. А. Житие святой Варвары в Древней Руси... С. 79, сн. 17; РГБ, ф. 98 (собр. Е. Е. Егорова), № 124, 3-я четв. XVI в.

³⁶ Библиотека Петра I. Описание рукописных книг / Сост. Лебедева И. Н. СПб.; БАН, 2003. С. 56–58.

специально для сестер царя, принимавших участие в переносе мощей княгини Анны.³⁷

Сведения об иконах распространялись через специальные и моносорники, посвященные определенным иконам или иконам одного региона.

Ярким образцом монографического сборника, посвященного чтимым Вятским иконам, является рукопись 1-й четверти XVIII в.: РГБ, ф. 194 (собр. К. И. Невоструева), № 7, включившая как Службу и Сказание о Нерукотворном образе Спаса, так и Повесть о явлении образа Николы Великорецкого.³⁸

Многие сказания сохранили фрагментарные указания о почитании той или иной святыни. Помимо сказаний о житии святых или чудесах святой иконы, могут быть выделены сказания о монастырях.³⁹

В случае с иконами в монастыре заказывались или изготавливались небольшие иконы для дарения и продажи, практика, известная в Иосифо-Волоколамском монастыре.⁴⁰

К. В. Цеханская отметила, что иконы на раздачу с изображением святых чудотворцев, чьи мощи хранились в обители, известны во многих

³⁷ Семячко С. А. Круг агиографических памятников, посвященных Анне Кашинской. I. Сказание об обретении и перенесении мощей // ТОДРЛ. СПб., 1997. Т. 50. С. 533.

³⁸ Романова А. А. Рукописная традиция Повести о Великорецкой иконе Чудотворца Николая // Почитание святителя Николая Чудотворца и его отражение в фольклоре, письменности и искусстве. М., 2007. С. 37–41; Маркелов А. В. Местночтимые иконы и святые в церковно-общественной жизни Российской провинции второй половины XVII – начала XX в. (на примере Вятской епархии): Автореф. дис. ... к. и. н. Екатеринбург, 2011.

³⁹ Охотина-Линд Н. А. Сказание о Валаамском монастыре. СПб., 1996. С. 27.

⁴⁰ Мельник А. Г. Монастырские приходо-расходные книги XVI века как источник по истории почитания русских святых // Проблемы источниковедения. М., 2010. Вып. 2 (13). Отв. ред. С. М. Каштанов. С. 227.

севернорусских монастырях: Антониево-Сийском, Веркольском. В крестном монастыре на Кий-острове раздавались «крестовые образа»: Кийский крест в предстоянии Константина, Елены, Алексея Михайловича, Марии Ильиничны и Никона.⁴¹

Жанр патерика. Среди патериков, посвященных русским святым, если не считать более ранних Киево-Печерского и Волоколамского (сер. XVI в.), а также Псково-Печерского (Повесть о Псково-Печерском монастыре), следует указать прежде всего Соловецкий. Его создание в конце XVIII в. связывают со стремлением соловецких иноков возродить былую славу и популярность соловецкой обители, во многом утраченные после восстания 1668–1676 гг. Наиболее полный вид патерика включает рассказы о месточтимых святых и пустынножителях. Традицию Соловецкого патерика продолжил соловецкий архимандрит Досифей, составивший в XIX в. новую редакцию повести о пустынножителях. Сведения из рукописного Соловецкого патерика были использованы и в печатном патерике, опубликованном в 1873 г.⁴²

Иногда именование патериком присваивалось сборникам позднейшими исследователями, как например со сборниками житий ростовских святых⁴³ или рукописью из собрания Е. В. Барсова, попавшей в Новое собрание рукописной книги РНБ – НСРК, Q.200 (большинство рукописей и документальных материалов известного исследователя

⁴¹ Цеханская К. В. Иконопочитание в русской традиционной культуре. М., 2004. С. 134.

⁴² Севастьянова С. К. Патерик Соловецкий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1998. Вып. 3, ч. 3. С. 17–20. Петренко Н.А. Соловецкий патерик и повести о соловецких пустынножителях // Книжные центры Древней Руси. Соловецкий монастырь. СПб., 2001. С. 491–506; Панченко О. В. Повести о соловецких пустынножителях (к истории создания цикла) // ТОДРЛ. СПб., 2014. Т. 62. С. 554–613.

⁴³ Мельник А. Г. «Ростовские патерики» конца XV – XVI вв. // Древняя Русь. 2007. № 3. С. 70–71

Русского Севера и старообрядчества хранятся в настоящее время в ГИМ), и названной им «Устюжским патериком». Указанный сборник включает Службу и Житие Прокопию Устюжскому, Службу и Житие Иоанну Устюжскому,⁴⁴ Службу Артемию Веркольскому, но наряду с ними и «неустюжские» литературные памятники: Житие Петра и Февронии Муромских и Житие Евфросинии Суздальской.

Большое распространение имели рукописи со сказаниями о наиболее чтимых иконах: прежде всего Тихвинской и Казанской. Так, рукописи со сказанием о Тихвинской иконе Богородицы составляют целый раздел Погодинского собрания РНБ (РНБ, собр. Погодина, № 919–923). Перечень можно продолжить сборниками, включающими как жития, так и сказания об иконах: Владимирской, Федоровской, Грузинской Богородицы (а позднее – Иверской и Курской), сборник, посвященный псковским святыням – РНБ, собр. Погодина, № 901 и 902.

Известны сборники житий русских святых и сказаний об иконах, явленных на территории всего Московского государства в России – РГБ, ф. 256, № 364, кон. XVII в. (включает Сказание о Курской иконе Богородицы, Сказание о Федоровской иконе, Сказание о чудесах Сильвестра Обнорского, Сказание о Толгской иконе Богородицы, Сказание о Казанской иконе Богородицы, Сказание о Великорецкой иконе и чудесах от образов Ионы митрополита и преп. Александра Свирского, Сказание о зачале владычня монастыря в Серпухове граде, Историю о первом патриархе Иове, Сказание о Колочской иконе Богородицы, Сказание о митрополите Филиппе, Сказание о блаженном и преосвященном св. Геронтии, Сказание о Макарии (?), Сказание о житии и перенесении мощей Максима митрополита.)

⁴⁴ Власов А. Н. Житийные повести и сказания о святых юродивых Прокопии и Иоанне Устюжских. СПб., 2010.

Сохранился ряд рукописей XVIII в., формат (в 2^о) и объем которых позволяет говорить о некой «программе» переписки сказаний об иконах. Среди них, в частности, рукописи НБ МГУ ОРРК 302, 1-я пол. XVIII в., 853 л. (включает «Чюдеса пресвятой Богородицы в Сивиллах», сборник «Звезда пресветлая», Сказания об иконах Иверской, Печерской, Купятицкой, Воронинской, Римской, Иверской, Смоленской, Заменя, Колочской, Казанской, Казанской в Тетюшах, Владимирской, Владимирской на Нерехте, Федоровской, Печерской, Толгской, Песошенской, Смоленской под Ярославлем, Шуйской, Владимирской на Теплой горе, Печерской Югской, Печерской Свенской, Одигитрии в Устюжне, Казанской в Покровском Сузальском монастыре, Абалакской, Тобольской Знамения), и ГИМ, Муз. 3194, сер. XVIII в., 537 л. (имеет сходство со списком МГУ, включает Сказания о иконах Тихвинской, Толгской, Федоровской, Песошенской и др.).

Стандартный для сборника формат (в четвертую долю листа) имеет интереснейший сборник сказаний об иконах ГИМ, собр. Барсова, № 936, 2-я пол. XVIII в. (включает сказания о Толгской иконе Богоматери, Казанской в Ярославле, Казанской, чудо о избавлении Устюжны, Тобольской, Троеручицы, Колочской, Знамения, Абалацкой, Страстной, Владимирской, Владимирской в уезде Шаской веси в Орловском приходе, Жировицкой, Купятицкой, Федоровской, Донской, Прибавления Ума, Грузинской и др.).⁴⁵

Особое значение придавалось недавно записанным чудесам и большому количеству чудес, записанных единовременно.

Сводами житий являются, прежде всего, Четии Минеи, на создание которых XVII в. был особенно богат. Появилось несколько вариантов Четых Минеи, содержащих в большом количестве русские жития. На рубеже XVI и XVII в. (1600 г.) были переписаны Чудовские Четии Минеи,

⁴⁵ Введен в научный оборот и тщательно исследован А. Эббингаусом (Ebbinghaus A. Die altrussischen Marienikonen-Legenden. Berlin, 1990).

включившие ряд русских статей.⁴⁶ Далее по хронологии следует назвать Минеи Германа Тулупова, составленные в Троице-Сергиевом монастыре в 1630-е гг. (РГБ).

Они послужили основой для составленных в 1646–1654 гг. и ныне хранящихся в ГИМ Минеи священника Иоанна Милютина, служившего в посадской церкви Троице-Сергиева монастыря и руководившего, по его собственным словам, работой своих сыновей, занимавшихся перепиской Минеи.⁴⁷ Милютинские Четьи Минеи включили наибольшее количество житий и сказаний о русских святых, и одни из источников для этого стала Степенная книга. Прежде всего в текст Минеи вошли жития князей, в том числе неканонизированных, а также митрополитов и сказания об иконах.⁴⁸

В конце XVII в. святителем Димитрием Ростовским были созданы Минеи, сохранившееся отчасти в рукописном варианте, более обширном.⁴⁹ Наибольшую известность приобрел печатный вариант Четых Минеи. Первое издание этих Минеи вышло в четырех книгах, увидевших свет с 1689 по 1705 г. в Киеве, на протяжении XVIII–XIX вв. в свет вышло еще более 10 переизданий. Печатный вариант Четых Минеи Димитрия Ростовского содержит мало памятников, посвященных русским святым, как правило, текст их заменяют краткие записи и ссылки на уже существующие

⁴⁶ Описание рукописей Чудовского собрания / Сост. Т. Н. Протасьева. Новосибирск, 1980. С. 177—186.

⁴⁷ Иосиф, архим. Оглавление Четых минеи священника Иоанна Милютина. М., 1867.

⁴⁸ Сиренов А. В. Степенная книга и русская историческая мысль... С. 225–226.

⁴⁹ Круминг А. А. Четьи Минеи святого Димитрия Ростовского: очерк истории издания // Филевские чтения. Вып. IX. Святой Димитрий, митрополит Ростовский. Исследования и материалы. М., 1994. С. 9–11; Федотова М. А. 1) К истории Четых Минеи Димитрия Ростовского: рукописные материалы // Вестник НГУ. Сер. История, филология. 2012. Т. 11, вып. 12. Филология. С. ; 2) Об одной рукописи из собрания Петра I: К истории Четых Минеи Димитрия Ростовского // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей БАН. СПб., 2013. С. 188–194.

печатные книги: прежде всего на Киево-Печерский патерик (1661) и на Пролог. Тексты из Четых Миней Дмитрия Ростовского переписывались в поздние рукописные сборники и служили источником для позднего иконописания⁵⁰.

Четьи Миней братьев Денисовых были созданы около 1720 г.⁵¹ и представляют собой не копию более ранних Четих Миней, а свод специально отобранных материалов, в том числе памятней и житий русских святых, особенно соловецких, и сказаний об иконах (Грузинской, Воронинской, Тихвинской, Казанской, Колочской, Смоленской)⁵²

Большое распространение получили издания Пролога и созданные для него проложные редакции Житий русских святых. На протяжении XVII в. в свет вышли 8 изданий этого свода житий, в которых памятники русского происхождения заняли немалое место. Включение житий русских святых в состав Пролога служило в частности утверждению идее равногo достоинства русских святых и святых древности.⁵³

Пролог изд. 1641 (сентябрьская половина) и 1643 (мартовская половина) г. включает ряд Житий, и можно предположить, что для этого

⁵⁰ Бусева-Давыдова И. Л. «Святые молитвенники»: К вопросу о происхождении и развитии иконографического типа // Источники по истории реставрации и изучения памятников русской художественной культуры. XX век (по материалам научной конференции 6-10 августа 2003 г.): Сб. ст. – М.: «Индрик», 2005. С. 86.

⁵¹ Барсов Е. В. Четии Миней братьев Денисовых // Сборник статей в честь М. К. Любавского. Пг., 1917.

⁵² Юхименко Е. Традиция составления Четих Миней в старообрядческой среде // *Slavia orientalis*. 2013. Т. LXII. Р. 87–97 (http://so.czasopisma.pan.pl/images/data/so/wydania/No_1_2013/6.%20-%20--.pdf)

⁵³ Елеонская А. С. Политические цели второго издания Пролога 1642-1643 годов // Литературный сборник XVII века. Пролог. М., 1978. С. 76-80.

издания были созданы новые редакции Житий.⁵⁴ Сохранился список с протографа издания 1643 г. – РНБ, ОЛДП Q. 109 (писец и владелец Афанасий Каркин) – рукопись датируется 1642 г. (т.е. не могла быть переписана с вышедшего издания)

Пролог 1661–1662 г. включил большую подборку русских житий, прежде не входивших в состав этого сборника: по подсчетам В. А. Кучкина, это 39 статей.⁵⁵ Жития: Иосифа Волоцкого под 9 сентября, Евфросинии Суздальской (25 сентября), Сергия Нуромского (7 октября), Артемия Веркольского (20 октября), Михаил Тверского (22 ноября), Нила Столбенского (7 декабря), Геннадия Костромского (23 января), Ефрема Новоторжского (28 января), похвальное слово митрополиту Алексею (12 февраля), Повесть о великом князе Даниле Александровиче Московском (4 марта), Василька Ростовского (2 марта), Повесть о Костромской Феодоровской иконе Богоматери (14 марта), память митрополита Феогноста (14 марта), Житие Серапиона, архиеп. Новгородского (16 марта), Даниила Переяславского (7 апреля), архимандрита Дионисия (10 мая), память Ивана (Игнатия) Углицкого (19 мая), о перенесении мощей митрополита Алексея (20 мая), память муромских князей Константина, его сыновей Михаила и Федора (21 мая), Кассиана Учемского (21 мая), Евфросинии Полоцкой (23 мая), Никиты Переяславского (24 мая), о перенесении мощей Киприана, Фотия и Ионы (27 мая), Житие Ферапонта Белозерского (27 мая), Житие Иоанна Устюжского (29 мая), память князя Игоря Ольговича (5 июня), Житие Александра Куштского (9 июня), Тихона Луховского (16 июня), царевича Петра Ордынского (3 июля), Никодима Кожеозерского (3 июля), Повесть о княгине Евдокии-Евфросинии (7 июля),

⁵⁴ См., например: Сергеев А. Г. Проложные редакции Жития Корнилия Комельского // Рукописная книга Древней Руси и славянских стран: от кодикологии к текстологии. СПб., 2004. С. 104–111.

⁵⁵ Кучкин В. А. Первые издания русских Прологов и рукописные источники издания 1661–1662 гг. // Рукописная и печатная книга. М., 1975. С. 142–143.

Прокопия Устюжского (8 июля), Стефана Махрицкого (14 июля), Авраамия Чухломского (20 июля), Моисея Угрина (26 июля), Повесть о Николе Зарайском (29 июля), Авраамия Смоленского (21 августа), Арсения Комельского (24 августа), Саввы Крыпецкого (28 августа). Частично эти жития сохранились в последующих изданиях (1677, 1685 и др.), но многие из них, в том числе, например, Житие Никодима Кожеозерского, уже в следующем издании Пролога (1677 г.) были изъяты.

Одним из источников этих обширных дополнений Пролога стали Милютинские Четыи Минеи⁵⁶ и Степенная книга: как через посредство Милютинских Миней, так и напрямую.⁵⁷

Поздняя редакция Степенной книги – Латухинская Степенная книга – включает, по наблюдениям ее издателей, количество житий, которое можно назвать «...наибольшим для всех повествований XVII и предыдущих веков об исторических судьбах России, если не брать во внимание собственно агиографические сборники...»,⁵⁸ последние по времени сведения относятся к Артемию Веркольскому, рассказ о котором отнесен ко времени царствования Алексея Михайловича.

Издательские проекты Московского Печатного двора не ограничились Прологом, Святцами (см. подробнее в следующей главе) и пополнением служебных Миней⁵⁹. В середине 1640-х гг. впервые были

⁵⁶ Там же. С. 144.

⁵⁷ Круминг А. А. Редакции славянского печатного Пролога (предварительные заметки) // Славяноведение. 1998. № 2. С. 54–55; Сиренов А. В. Степенная книга и русская историческая мысль XVI–XVIII вв. М.; СПб., 2010. С. 235–247.

⁵⁸ Латухинская Степенная книга / Изд. подг. Н. Н. Покровский, А. В. Сиренов. М., 2012. С. 32.

⁵⁹ Лебедь М. А. 1) Деятельность Московского Печатного двора как фактор укрепления российской государственности: на примере минейного комплекса первой трети XVII в.: Автореф. дис. ... к. и. н. М., 2011; 2) Русские службы в составе первого московского печатного круга служебных Миней XVII века // Язык, книга и традиционная культура позднего русского средневековья в жизни своего времени, в

напечатаны отдельные издания Житий русских святых: Жития преподобных Сергия и Никона Радонежских в редакции Симона Азарьина и Житие и Служба Савве Сторожевскому. В 1642 г. был напечатан «Соборник, слова избранныя о чести святых икон и о поклонении» – сборник полемических сочинений в пользу иконопочитания. В 1660-х гг. в Москве отдельным изданием вышла Служба явлению Тихвинской иконы. Впрочем, большая часть Житий, в том числе и памятники региональной агиографии, сохранили преимущественно рукописную форму.

Особое распространение получил жанр сказаний о чудесах неведомых святых, о котором речь шла выше, в главе 3.

Путь распространения Житий местных святых за пределы региона почитания как правило сложно проследить, хотя есть и исключения. Возможно, списки их делались на заказ. Так, В. В. Калугин опубликовал перечень житийных текстов, перечисленных на листе из архива Соловецкого монастыря. Преимущественно в этом перечне («реестре») указаны севернорусские жития⁶⁰ лист в четверку с перечнем житий, в основном севернорусских, без указания на время или место составления. Реестр не содержит указаний на отправителя и получателя, на место и время его составления. Среди перечисленных памятников редкие жития (Елисея Сумского, Трифона Печенгского Кольского, в том числе написанные в самом конце XVII в., такие как жития Антония Дымского, Елеазара Анзерского), а также жития Германа Соловецкого, Елеазара Анзерского, Иоанна и Логгина Яренгских, Вассиана и Ионы Пертоминских, Варлаама Керетского и др. На основании того, что в конце XVII в. списки

науке, музейной и библиотечной работе XXI в.: Труды II Международной научной конференции (Москва, 30–31 октября 2009 г.) / [Отв. ред. И. В. Поздеева.] М., 2011 (Мир старообрядчества. Вып. 8). 712 с. С. 191–212.

⁶⁰ Калугин В. В. Житие Трифона Печенгского – запрос о житиях в Соловецкой библиотеке. С. 17 (шифр РГАДА, ф. 1201, оп. 4, № 741, 1 л. 1-я треть 18 в).

перечисленных житий соловецких святых хранились в Соловецкой библиотеке, В. В. Калугин обоснованно предположил, что перечень был прислан в монастырь с просьбой найти и прислать эти жития неизвестному адресату.

Краткие, но достаточно многочисленные сведения о святынях, в том числе повествования о чудесах от икон и о святых, иногда происходившие на памяти составителя летописи, включают многие летописи и дополнения к ним. Среди них памятники, пользующиеся вниманием летописеведов: Новгородская Погодинская летопись и Летопись Новгородская Уваровская, Двинской летописец, Летописец Московский, Летописец Нижегородский, Пинежский летописец и др. Некоторые поздние летописцы, Угличский, Солигаличский или поздние полуфантастические компиляции, как например дошедший в выдержках «Ветлужский летописец»⁶¹ содержат датировки и факты, которые могут быть смело квалифицированы как «изобретение регионального прошлого».

Обзор сведений о церковных святынях как источника для новгородского летописания, можно найти в монографии С. Н. Азбелева и в ряде работ исследователей новгородского летописания.⁶² Азбелев обратил внимание как на включение в состав летописного текста эпиграфических памятников (списков с крестов (в том числе с Черного креста), со стен

⁶¹ Публикатором фрагментов «Ветлужского летописца» (охотно используемых в качестве исторического источника в ряде современных исследований) в сборниках «Костромская старина» выступает Д. П. Дементьев, который, однако, вероятнее всего был и автором (так, известный краевед А. С. Верещагин прямо называл сведения Д. П. Дементьева литературной мистификацией – Верещагин А. С. Один ли был город Хлынов? // Памятная книжка Вятской губернии на 1904 год. Вятка, 1903. С. 411–412).

⁶² Азбелев С. Н. 1) Новгородские летописи XVII века. Новгород, 1960; 2) Летописание Великого Новгорода: Летописи XI–XVII веков как памятники культуры и как исторические источники. М., 2016; Яковлев В. В. Новгородское летописание XVII века. Автореф. дис. ... к. и. н. СПб., 1997.

церквей, икон, так и сформулировал то, что можно отнести к числу «отличительных черт новгородских сводов XVII века – систематическое привлечение их составителями для занесения преимущественно кратких заметок о смерти, рождении или перенесении мощей» святых (на материале Уваровской летописи, Новгородской Третьей (подборка заметок о Варлааме Хутынском в списке РНБ, Q.IV.78) и Забелинской). Исследователь предположил, что источниками для составителя летописи могли послужить готовые подборки сокращенных житий русских святых, подобные тем, что можно найти в сборниках БАН, 4.7.16, л. 44 об.–59, 32.3.16, л. 274–274 об., РНБ, Сол. 879/989, 2-я пол. XVIII в., л. 82 об. – 87 об.⁶³ и РАО, № 31. Составляться подборки могли, как предположил С. Н. Азбелев, в митрополичьей канцелярии.⁶⁴

Новгородское летописание включает отдельные упоминания об исцелениях – у гроба «девицы на Легощи улице» (девицы Гликерии).⁶⁵

В поздних летописцах фиксируются недавно произошедшие чудеса – пример приводит Д.К. Уо по Новгородской Погодинской летописи: о знамени от иконы Богоматери Казанской в Каргополе (исхождение слезы) в 1714 г., о многих чудесах и о принесении иконы в Новгород и возвращении в Каргополь (РНБ, Погодин № 1411, л. 314–316).⁶⁶ Можно

⁶³ Включает подборку сведений о новгородских святых: иерархах (Никита, Нифонт, Иоанн, Моисей, Евфимий, Иона, Серапион), Николе Кочанове и о «преподобных отцах» (Антоний Римлянин, Варлаам Хутынский, Михаил Клопский, Савва Вишерский Александр Свирский, Ефрем Перекопский, Зосима и Савватий Соловецкие, Иаков Боровидский (!)), о мощах владимирских святых и о Варлааме Пенежском), см. описание рукописи: Новикова О. Л. «Сокращенный свод» в 70–90-х гг. XV века и его Соловецкий вид // Летописи и хроники. Новые исследования. 2013–2014. М.; СПб., 2015. С. 162–234.

⁶⁴ Азбелев С. Н. 1) Новгородские местные летописцы // ТОДРЛ. Т. 15. С. ; 2) Новгородские летописи XVII в. Новгород, 1960. С. 106–115, 127–129.

⁶⁵ Новгородские летописи. СПб., 1879. С. 120.

⁶⁶ Новгородские летописи. С. 386–387; Уо Д. К. История одной книги. С. 85.

указать также «бытовые» записи о чудесах от икон в псковских летописях и заметках в сборниках, как например в рукописи РНБ, собр. Погодина, № 926 (о загорании свечи перед иконой Богородицы в 1642 г., о течении слез от иконы Николая чудотворца после смерти царя Алексея Михайловича).⁶⁷

В Хронографе Особого состава, принадлежавшем священнику Николо-Рубленской церкви в Ярославле Феодору Петрову, сохранилась подборка сказаний о ярославских событиях – например, о строении Ярославского Казанского монастыря, о переносе железной стрелы князя Изяслава Андреевича в 1695 г. из Владимирского Успенского собора в Ярославский Спасский монастырь, о море сер. 1650-х гг. в Ярославле и др.⁶⁸

В ряде случаев между летописями и сказаниями о иконах имеется достаточно прочная связь, как, например, в случае со Сказанием об Абалацкой иконе Богородицы и Есиповской летописи: по наблюдениям Е. К. Ромодановской, оба эти памятника создавались примерно в одно время (1636 г.), в заголовке летописи присутствует упоминание о чудесах Богородицы и текст Сказания об Абалацкой иконе Богородицы, восходящий к росписи чудес от иконы, близок к Есиповской летописи.⁶⁹

Другими источниками, отражающими биографию святого, могли стать надписи на раке и «листы» с кратким описанием жития и чудес прославляемого подвижника, которые создавались на основании выборки из источников и писались на стенах над гробницами. Примеры таких «листов» известны в ряде храмов. Находились они и на стенах Успенского собора во Владимире над гробницами Андрея Боголюбского, Всеволода

⁶⁷ Псковские летописи. М., 1965. Вып. 2. С. 284; Рукописные книги собрания М. П. Погодина. Каталог. СПб., 2014. Вып. 5. С. 88.

⁶⁸ Яковлев В. В. Феодор Петров (по прозвищу Рак) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 104.

⁶⁹ Ромодановская Е. К. Сказание о явлении и чудесах Абалацкой иконы Богородицы // Ромодановская Е. К. Сибирь и литература. XVII век. Новосибирск, 2002. С. 160–164.

Георгиевича, великой княгини Агафии, великого князя Михаила Георгиевича, великого князя Бориса Даниловича, великого князя Изяслава Андреевича, великого князя Мстислава Андреевича, митрополита Максима, епископов Митрофана, Симона, Феодора, Луки, Серапиона, великого князя Владимира, князей Всеволода и Мстислава Георгиевича и великого князя Константина.⁷⁰ Основным источником для такого рода памятников являлись летописи, дополняемые, в ряде случаев, и устными преданиями, например, об изготовлении князем Изяславом «стрел железных великих», которые рассматривались как реликвии.⁷¹

Особого внимания заслуживает проникновение памятней русских святых в западнорусскую традицию. Палинодия Захарии Копыстенского – содержит большое количество памятней местночтимых русских святых.⁷² Житийная литература со времен митрополита Киевского Петра Могилы (1633–1646) активно публиковалась на территории современной Украины: особое влияние на русскую книжность оказало первое издание Киево-Печерского патерика (1661), а также «Небо новое с новыми звездами» (Львов, 1665) Иоанникия Галятовского, многие сюжеты которого были заимствованы создателями сводов сведений о чудотворных икон в начале XVIII в. Свод житий святых Лазаря Барановича стал предшественником последнего крупного проекта по созданию четых миней – Миней Четых Димитрия Ростовского.⁷³

⁷⁰«Листы» сохранились в списках РГБ, ф. 256, № 364 и РГБ, ф. 178, № 4288, текст и комментарий к «надгробным листам» см.: Путь к граду Китежу: Князь Георгий Владимирский в истории, житиях, легендах / Подгот. текстов и исслед. А. В. Сиренова. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2003. С. 71–87.

⁷¹ Там же. С. 44–45.

⁷² РИБ. СПб., 1878. Т. 4. Стб. 849–855.

⁷³ См.: Федотова М. А., Турилов А. А., Зеленина Я. Э. Димитрий Саввич, митр. ростовский и ярославский святой // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 15. С. 8–30.

3.2. Жития XVIII века.

В XVIII веке – периоде, который обычно рассматривается отдельно от предшествующих столетий, несмотря на смену литературных образцов и уход традиционной литературы на второй план, наблюдается определенный всплеск интереса не только к созданию сводов уже имеющихся, но и к написанию новых житий святых.

В целом история агиографического жанра в XVIII в. еще ждет своего исследователя. Богатейшая рукописная традиция этого периода демонстрирует постоянный интерес к теме местных святынь. Создание и редактирование житийных памятников можно видеть во многих регионах.

Одна из наиболее богатых на агиографические памятники, вологодская и белозерская книжная традиция, не осталась в стороне от этой тенденции. Ряд крупных агиографических памятников этого региона в 1740-е гг. создал иеродьякон Кириак Ястребенский: его перу принадлежат житие Иродиона Илозерского,⁷⁴ Кирилла Новоезерского,⁷⁵ Нила Сорского.⁷⁶

По наблюдениям С. А. Семячко, на примере с парным Житием Александра Куштского и Евфимия Сянжемского, автор XVIII в. «С одной стороны... легко додумывает, досочиняет, составляет или восстанавливает за счет традиционных сцен и этикетных формул рассказ о жизни Евфимия в Сянжемской пустыни. С другой стороны, он ищет факты и документальные подтверждения, доказательства, и потому так цепляется за Житие Александра Куштского, хотя рассказ об Александре разрушает порой

⁷⁴ Лифшиц А. Л. Кириак Ястребенский – неизвестный книжник второй четверти XVIII в. // Хризограф. М., 2007. Вып. 2. С. 271–278.

⁷⁵ Карбасова Т. Б. Кирилл Новоезерский... С. 129–134.

⁷⁶ Романенко Е. В. Древнее Житие Нила Сорского // Вестник церковной истории. 2009. № ¾. С. 95–96.

композиционную цельность создаваемого им Жития» (то агиограф, то рационалист-исследователь).⁷⁷

Весьма обильна на поздние жития угличская книжность XVIII в. Опираясь на более ранние известия и фрагменты текстов, агиограф создает полноценные житийные памятники. Здесь присутствует многообразие жанров: и жития преподобных (Житие преп. Паисия Угличского, создававшееся и редактировавшееся на протяжении XVII–XVIII вв.)⁷⁸, и житие мученика младенца Иоанна Чеполосова, и Жития угличских князей.⁷⁹ Е. Г. Сосновцева отметила, в частности, взаимное проникновение памятников агиографии и летописей во второй половине XVIII в., когда «местные жития дополнялись за счет исторических сведений и сами, в свою очередь, становились источниками Угличского летописца».⁸⁰

⁷⁷ Семячко С. А. Житие Александра Куштского и Евфимия Сянжемского // Святые подвижники и обители Русского Севера. Усть-Шехонский Троицкий, Спасо-Каменный, Дионисьев Глушицкий и Александров Куштский монастыри и их обитатели / Изд. подг. Г. М. Прохоров и С. А. Семячко. СПб., 2005. С. 303.

Подобные методы работы свойственны авторам XVIII в. в целом, в том числе и первым ученым-историкам – В. Н. Татищеву (наблюдение А. С. Усачева).

⁷⁸ Сосновцева Е. Г. 1) Житие Паисия Угличского как памятник русской региональной агиографии XVII–XVIII вв.: лингвотекстологическое исследование: Автореф. дис. ... к. ф. н. СПб., 2013. 2) Стратегии распространения агиографического текста (на материале Жития Паисия Угличского) // Acta Linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований. 2010. Т. 6. № 2. С. 359–378.

⁷⁹ Сосновцева Е. Г. О почитании в Угличе князя Андрея Васильевича Большого (на материале местной агиографической традиции) // Восточная Европа в древности и Средневековье (Ранние государства Европы и Азии: проблемы политогенеза): XXII Чтения памяти... В. Т. Пашуто. М., 19–21 апреля 2011 г.: материалы конференции). М., 2011. С. 260–265.

⁸⁰ Сосновцева Е. Г. Житие Паисия Угличского как памятник русской региональной агиографии XVII–XVIII вв.: лингвотекстологическое исследование: Автореф. дис. ... к. ф. н. СПб., 2013. С. 23.

Сюжеты Житий, составленных, как можно полагать, не ранее XVIII в., необычны для агиографии. Ряд житийных памятников этого времени связан с почитанием детей, умерших мученической или страдальческой смертью.⁸¹ Возьмем для примера Житие местночтимого святого г. Углича Иоанна (ум. 1663 г.). Сын посадского человека Никифора Григорьевича Чеполосова, был украден и замучен «неким злобствующим на родителей его» (по версии большинства списков рукописи, негодяем оказался работник Н. Г. Чеполосова по имени Рудак). Похищенного ребенка искал и его будущий убийца «в ночь же в дом свой отхождаше и блаженного отрока из коника вынимая по ланитома бияша, вопрошая его: ... «будеши ли мене отцем звати?»» На протяжении шестнадцат дней «блаженного Иоанна в коник на остром тернии запираше, в ноцех же вынимая, бияше и по зубку на каждую ночь выдираше, глаголя: отрекийся отца и матери». «Егда же от нестерпимых язык его и все в гортани изсше убийца крохи хлебныя со стола пометаше и в коник ему бросаше, но он видя себе конец болезни и готовяся на смерть землю ядыше». (РГБ, ф. 17, № 329, л. 2). На двадцать пятый день мальчик был убит ножом в голову Труп убийца спрятал на болоте, и на восьмой день после смерти ребенка над этим местом зажглась свеча, и нетленное тело было обнаружено пастухами. Отцу ребенка сообщили о страшной находке в церкви, но он отвечал: «Дайте мне дослушать божественную литургию. Агнца божия за весь мир закланнаго, яко той есть сын Божий, ожививый сына моего телом» (РГБ, ф. 17, № 329, л. 3). Никому не удавалось вынуть нож из головы мальчика, но нож выпал, когда его коснулся убийца. После обличения Иоанн явился во сне родителям, требуя освобождения своего убийцы и утверждая, что в ином случае они не встретят сына в будущей жизни. Пожелание было выполнено, и убийца умер не от руки, но был, по утверждению Жития, заживо съеден червями. Нетленное тело Иоанна было обретено в 1689 г.,

⁸¹ Романова А. А. Почитание святых детей как феномен русской святости в XVII в. // Научный диалог. 2016. № 9 (57). С. 205–216.

когда рядом со старой церковью Рождества Иоанна Предтечи началось строительство новой. Мощи были освидетельствованы игуменом Воскресенского монастыря, и у гроба Иоанна произошло несколько чудес. После окончания строительства завершена, гроб святого был заключен в ее каменную стену. Старейший список Жития, представляющего собой, вероятнее всего, пространный вариант сюжета (большинство списков содержат более краткий вариант текста), датируется сер. XVIII в. и хранится в Угличском филиале Государственного архива Ярославской области, ф. 49, оп. 1, № 8. В рукописи содержится более 50 миниатюр со сценами из Жития.⁸² Текст в угличской рукописи содержит указание на составителя произведения, некоего Фоку Странника и Службу святому Иоанну, составленную по образцу Службы царевичу Димитрию. Текст Жития содержит указание на то, что Иоанн не был причастником новоисправных книг, особое распространение Житие получило в старообрядческой среде.⁸³ В какой-то степени сюжет об обстоятельствах гибели Иоанна Чеполосова перекликается с историей Василия Мангазейского, умершего, как предполагают исследователи, в начале XVII в. Как сообщает Житие Василия, он был замучен по распоряжению хозяина лавки, в которой служил, и похоронен в болотистой низине рядом с приказной избой. В 1649 г. край гроба выступил наружу, и у него начали происходить исцеления, но имя чудотворца стало известно только в видении в 1653 г., а в 1659 г. состоялось освидетельствование мощей. В

⁸² Житие и страдание святого и праведнаго Иоанна убиеннаго углецаго / Подг. текста: И. В. Сагнак. Углич, 2011 (Труды Угличского родословно-краеведческого общества им. Ф. Х. Кисселя. Вып. 3) 126 с.

⁸³ О рукописной традиции Жития см. подробнее: Романова А. А., Сагнак И. В. Житие Иоанна Никифоровича Чеполосова // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Под ред. Д. М. Буланина. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 390–393.

1670 г. мощи были перенесены в Туруханский монастырь. Попытки запретить почитание Василия Мангазейского успеха не имели.⁸⁴

Жития других святых младенцев, таких как Боголеп Черноярский или особенно Иоанн и Иаков Менюжские, также отличаются своеобразием. Самый странный с точки зрения обыденного понимания святости случай почитания святых детей – это повествование о Иоанне и Иакове Менюжских, детях пяти и трех лет. Старший из них, Иоанн, подражая отцу, забившему накануне барана, ударил младшего по голове, от чего тот умер. Испугавшись сделанного, Иоанн забрался в печь, где и задохнулся от дыма. По сообщению Жития Иоанна и Иакова, описанные события произошли где-то около 1570 г., однако в дате присутствует также указание на пребывание в это время на митрополичьей кафедре Филиппа (сведенного с кафедры в 1568 г.). Анахронизм датировки и рукописная традиция Жития (списки ранее конца XVIII в. не обнаружены) дают основания предположить, что составлено оно было не ранее XVIII в., и, вероятно, ближе к концу этого столетия. Оба брата были похоронены на кладбище при приходской церкви, однако через некоторое время гробы оказались на озере близ Менюш. Гробы обнаружили охотники, заблудившиеся в лесу, и нашедшие дорогу «молитвами» Иоанна и Иакова. Тела были вновь перенесены к церкви св. Николая на Медведском погосте, но отроки явились охотникам в сне и повелели перенести гробы на Менюшу, к месту, где в прежние времена был монастырь. Над местом захоронения была выстроена часовня, а через некоторое время монах, выздоровевший после молитвы у мощей отроков, остался в Менюше и построил церковь св. Троицы. По утверждению Жития, мощи были освидетельствованы при царях Иоанне и Петре Алексеевиче и новгородском митрополите Корнилии, следовательно, прославление отроков Житие относит ко времени между 1682 и 1695 гг. Документальных

⁸⁴ Ромодановская Е. К. Житие Василия Мангазейского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1992. Вып. 3, ч. 1. С. 335–336.

свидетельств, помимо составленного более чем через век Сказания, не сохранилось. Культ менюжских отроков за пределы Новгородчины не распространился. Чтились оба брата: и младший, и его убийца,⁸⁵ и хотя история менюжских отроков не пользовалась популярностью среди историков церкви, культ Иоанна и Иакова Менюжских существовал и сохранился до настоящего времени.⁸⁶

Чтимый в чину преподобных Боголеп (в миру Борис) Черноярский, также прожил недолгую жизнь, сопровождаемую множеством болезней. По просьбе ребенка и с согласия родителей странствующий инок постриг мальчика и облек в схиму. После недолгого улучшения ребенок скончался (событие это датируется или 1654 или 1659 г., но есть и другие варианты). Считается, что почитание Боголепа началось вскоре после его смерти, но письменные свидетельства об этом имеются только от петровского времени. Заступничеству Боголепа приписывается спасение города от войск Степана Разина и от набегов кубанских татар в 1689 и 1711 гг., от мора 1727 г., а также ряд исцелений жителей г. Черного Яра. Над местом погребения Боголепа была сооружена деревянная часовня. Согласно легенде, 17 июня 1722 г. Петр I посетил Черный Яр и расспрашивал о схимнике Боголепе черноярского священника Афанасия, после чего велел петь над гробом

⁸⁵ Одна из редакций Жития, обнаруженная автором настоящей работы в рукописи РНБ, НСРК, Q.153 (Романова А. А. Иаков и Иоанн Менюжские // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 20. С. 534–536), путает братьев и считает убийцей не старшего, а младшего, при этом указывая, что смерть братоубийцы не была случайной «видя же Иаков, что убил брата своего, ужасеся о сем и вниде в пещь, в которой были уготованы дрова к запалению, и скрыся за ними, ожидая того, когда огонь возгорится и самого его смерти предаст». (текст издан: Романова А. А. К истории Сказания об Иоанне и Иакове Менюжских // Новгородский исторический сборник. М., СПб., 2011. Сб. 12 (22). С. 481–486, Панченко А. А. Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности. С. 323).

⁸⁶ Панченко А. А. Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности:

панихиды и совершать поминовения. Однако сохранились и обратные свидетельства, согласно которым Петр I запретил петь панихиды над гробом отрока и велел разрушить часовню, построенную над его могилой. Позднее рядом с местом погребения отрока была поставлена каменная Воскресенская церковь. У гроба совершались чудеса – в рукописи РГИА, ф. 834, оп. 2, № 1709 приводятся сведения о более чем 50 чудесах, имевших место до 1860-х гг., в домах черноморцев хранились иконы с изображением мальчика-инока. Место, где находилась могила, по сведениям Я. В. Лебединского, весной 1849 г. обрушилось от напора воды в Волгу, однако почитание отрока Боголепа сохранилось и до настоящего времени.⁸⁷

Жития святых, дошедшие до нашего времени в поздних списках и поздних редакциях, зачастую представляют обширное поле для дискуссий о времени их возникновения и о степени достоверности излагаемых в них фактов. Ряд Житий, несомненно изначально составленных в XVII в., сохранился в редакциях, принадлежащих XVIII веку.

Одним из таких житий является Житие Варнавы Ветлужского.

Варнава Ветлужский – святой, весьма чтимый в нижегородском крае, основатель обители на речке Ветлуге (притоке Волги) в глухом лесу (ныне на месте обители существует поселок Варнавино). Достаточно противоречивые сведения письменных источников о времени жизни подвижника по-разному интерпретируются в историографии и краеведческой литературе. Почитание преподобного – это достаточно характерный случай создания или возобновления культа святого в

⁸⁷ О современном почитании Боголепа и о фольклорном образе святого отрока см.: Ивашёва Л. Л. 1) Агиографические народные легенды Нижней Волги: отрок схимонах Боголеп // Русская литература. 2014. № 3. С. 84–105; 2) Жанры фольклорной прозы: вопросы поэтики. Астрахань: ИД «Астраханский университет», 2014, особ. Гл. 1. Народная агиография в аспекте поэтики жанровой разновидности легенды: Образ святого ребенка Боголепа Черноморского. С. 22–59.

послесмутное время: в отсутствие письменных свидетельств и при недостаточно оформленном устном предании.⁸⁸

Письменные источники о почитании ветлужского подвижника немногочисленны. Память Варнавы крайне редко встречается в святцах: наиболее раннее упоминание встречается, как можно предположить, в дополнениях к святцам Симона Азарьина сер. XVII в., где присутствует краткая недатированная память: «Преподобнаго отца Варнавы иже на Ветлуге начальник Варнавины (пус(тыни))» (РГБ, ф. 173.I.201, л. 335 об.).

Житие преподобного Варнавы известно в двух редакциях, и обе эти редакции сохранились в списках не ранее XVIII в. Одна из них, известная в литературе с сер. XIX в. и существующая в наибольшем количестве списков, имеет характерную особенность: пространное вступление и деление на 14 слов. Значительную часть памятника составляет описание чудес, происходивших у гроба подвижника начиная с 7122 (1614) г. В 1639 г. о чудесах от гроба Варнавы патриарху Иоасафу сообщили получившие исцеление священники — Иоанн из Московского Успенского собора и Анисифор из села Покровского. После освидетельствования мощей Варнавы, которое по поручению патриарха было проведено игуменом Желтоводского монастыря Пафнутием, как считается, было установлено местное празднование святому. В научный оборот введен и достаточно подробно изучен список РГАДА, ф. 188, № 1222, посл. четв. XVIII в. (1783 г. (?), сборник материалов по истории пустыни, собранный иеромонахом Никодимом) — он и большинство известных списков содержит редакцию, которая может быть названа Распространенной.⁸⁹

⁸⁸ Романова А. А. К хронологии Жития Варнавы Ветлужского // Грани русского средневековья: Сб. ст. к 90-летию Ю. Г. Алексеева. М., 2016. С. 181–192.

⁸⁹ Эта редакция Жития была издана в 2010 г. (Монахов Д. Тайны Варнавы Ветлужского. М.: Профиздат, 2010. 192 с., ил.) по списку РГАДА (другие списки автору были неизвестны).

О составлении более ранней редакции Жития, которая была составлена около 1639 г., Распространенная редакция сохранила свидетельства о составлении текста жизнеописания Варнавы иеромонахом Иосифом (Дядькиным) («... иже бысть последи во царствующем граде Москве книжнаго печатнаго правления главнейший управитель. Той бо... потрудися известно и испытно написати житие его с ветхой книги и свидетельства преподобнаго игумена Пафнутия Желтоводцкого монастыря... До сего бо времени житие преподобнаго отца Варнавы и книга съвидательства игумена Пафнутия бысть в забвении многа лета, никим же бе ведомо»). В 1707 г., как указывается в Распространенной редакции, с обветшавшего старого списка Жития был изготовлен новый, и, наконец, в 1751 г. Житие было скопировано Никодимом, включившим в свой список также материалы архива монастыря. Однако, вероятнее всего, в списках середины XVIII в. был скопирован уже не первоначальный текст памятника, а много более расширенный и измененный. По крайней мере язык рассматриваемой редакции достаточно далеко отстоит от церковнославянского.

Список Жития Распространенной редакции, датируемый сер. XVIII в., хранился в XIX–нач. XX в. в Троицком соборе г. Варнавина, где его описал, в частности, И. К. Херсонский.⁹⁰ Современное местонахождение рукописи из Троицкого Варнавинского собора (исследователям истории обители, насколько я могу судить, неизвестное): ГИМ Епархиальное собр., № 948. Житие, чудеса Варнавы Ветлужского и документы по истории Варнавиной пустыни. 4°. 200 л. Сер. XVIII в.⁹¹ Список ГИМ, вероятно, также копия со сборника Никодима, в тексте рукописи имеются исправления и

⁹⁰ Херсонский И. К. Рукописное житие преподобного Варнавы Ветлужского // Костромская старина. Кострома, 1890. Вып. 1. С. 1–38.

⁹¹ На то, что именно Епархиальный список хранился долгое время в Варнавине, указывает ряд записей в конце рукописи – в частности, запись 1875 г. принадлежит псаломщику Троицкого Варнавина собора.

комментарии XIX в. Список РГАДА, по составу совпадает с Епархиальным, и возможно, является копией последнего.

Рукописная традиция Распространенной редакции перечисленными рукописями не ограничивается. В статье в Словаре книжников и книжности Древней Руси автором настоящего сообщения было указано еще два поздних списка памятника: ГИМ, собр. Барсова, № 881, 1794 г. и БАН, собр. текущих поступлений, № 217, л. 1–26, нач. XX в. Последний список представляет собой неполную копию (слова 1–6-е из 14-ти в списке РГАДА) с неизвестной рукописи, изготовленной, по-видимому, для набора для так и не осуществленного издания памятника.⁹² Кроме того, уже в XIX в. на основе Распространенной редакции было составлено еще одно описание жизни преподобного (Национальная библиотека Украины им. Вернадского, ДА/722л, № 4, л. 731–742, сер. XIX в.).⁹³

Характерная черта Распространенной редакции – длинное предисловие, в котором делается попытка рассказать об истории христианства в России: описана история крещения Руси (при этом отсчет дат ведется от Рождества Христова: «В лето еже по плоти Рождества Господа

⁹² Список Жития Варнавы находится в одной папке с так же подготовленным к печати, и даже частично набранным (в папке имеются печатные гранки со штампом Санкт-Петербургской Синодальной типографии) Житием Ферапонта Монзенского. В папку вложена бумага с пометой: «Бумаги Н. Н. Виноградова». Речь идет, по-видимому, об уроженце Галичского уезда Николае Николаевиче Виноградове (1876–1938), выпускнике Костромской семинарии, историке, фольклористе и краеведе, с 1903 по 1909 г. жившем в Санкт-Петербурге и обучавшемся в университете под руководством А. А. Шахматова. Можно предположить, после того как он был выслан из Санкт-Петербурга в Кострому в 1910 г., его бумаги были переданы в Библиотеку академии наук. (детальное описание богатой на события биографии Н. Н. Виноградова см.,

в

частности:

http://zapkivach.ru/o_zapovednike/news/publikacii/nikolaj_nikolaevich_vinogradov_i_sozda_nie_zapovednika_kivach/ (дата обращения: 18.11.2015).

⁹³ Романова А. А. Житие Варнавы Ветлужского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 372–374.

Бога и Спаса нашего Иисуса Христа 988-е...», что указывает на весьма позднее происхождение этого предисловия), упоминается о татарском нашествии, Дмитрие Донском, Мамае и разорении Москвы, сообщается, что: «от пленения того поганскаго Батыя царя и сия страна о нейже любви вашей повествую, по берегу реки зовомыя Ветлуги и бысть пуста 253 лета», и, наконец, говорится о том, что св. Варнава появился на Ветлуге после того, как «Российское государство прия себе свободу от работы и насилования поганскаго и работы татарския». ⁹⁴

Итак, Распространенная редакция памятника датирует пребывание преп. Варнавы следующей выкладкой: «Батыево нашествие» + 253 года, т.е. временем ок. 1491/1492 г. С учетом склонности к арифметическим расчетам составителя этой редакции, нельзя исключить и обратного отсчета. В одной из редакций составленной в начале XVIII в. «Книги глаголемой Описание о российских святых» датой смерти Варнавы назван 7000 г. (т.е. на самом

⁹⁴ Авдеев А. Г. Еще раз об истории Троицкой Варнавиной пустыни // Приглашение к истории: Сб. ст. М.: ПСТБИ, 2003. С. 99. А. Г. Авдеев, введший в научный оборот как список РГАДА, так и раннюю редакцию Жития преп. Варнавы (о которой см. ниже), утверждает, что основным источником предисловия к Житию Варнавы стал Синописис Иннокентия Гизеля. Текстологическое исследование Распространенной редакции, которое еще предстоит осуществить, вероятно, уточнит литературные источники предисловия, но можно сказать определенно, что в тексте предисловия к Житию Варнавы нет следов использования украинских изданий, а тем более выписок из текста Синописиса (а язык Синописиса содержит достаточно большое количество украинизмов и полонизмов). Кроме того, в изложении событий (например, установления идолов князем Владимиром) между предисловием к Житию Варнавы и Синописисом существуют значительные смысловые расхождения: так, Синописис (и Густынская летопись, названная наряду с Синописисом в качестве параллели к описанию в Житии Варнавы в карандашной помете к рукописи БАН, Тек. пост. 217), перечисляя идолов, называет «идол Ладо» четвертым по счету, тогда как в Житии Варнавы он назван вторым по счету после Перуна. В тексте Жития упоминается также новгородский идол Оредии Ладо, а новгородские сюжеты в Синописисе не затрагивались.

деле нет точной даты смерти преподобного Варнавы, включающей столетия и десятилетия, и оставлено пустое место для заполнения лакуны), что дало почву для распространения версии о смерти святого в 1492 г. Если этот же источник использовал составитель Распространенной редакции, то нельзя исключить, что указание на 253 года – это дата, отсчитанная путем вычитания из 7000 (1492) г. даты Батыева нашествия. Такой вариант объяснения, с учетом склонности составителя Распространенной редакции к отступлениям, историческим экскурсам и т.п., также вполне возможен.

В Житии Варнавы указано, что на Ветлуге преподобный прожил 28 лет, и если В. В. Зверинский счел возможным в качестве даты прихода на Ветлугу назвать 1464 г. (1492 – 28),⁹⁵ то А. Г. Авдеев счел возможным датировать смерть Варнавы 1520 г. (т.е. 1492 + 28) и приблизить эти данные к сведениям актового материала пустыни (см. них чуть ниже).

Еще одна распространенная в литературе датировка преставления преп. Варнавы – 1445 г.⁹⁶ Из нее путем вычитания 28 лет появляется еще одна дата – прихода на Ветлугу (около 1417 г.,⁹⁷ когда на Великий Устюг, из которого Варнава, по данным Жития, был родом, был совершен набег новгородских ушкуйников). 1445 г. фигурирует в комментарии к статье о Варнаве, включенной в текст «Книги глаголемой Описание о российских святых» – здесь ее публикатор вслед за Филаретом (Гумилевским) без

⁹⁵ Зверинский В. В. Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. СПб. 1890. Т. 1. № 101. Впрочем, в справочнике отмечено, что в «Списках иерархов» П. М. Строева основателем монастыря назван Савватий в 1551 г.

⁹⁶ Барсуков Н. П. Источники русской агиографии. СПб., 1882. Стб. 85–86. Эта же дата без каких-то комментариев и со ссылкой на работы, в которых точный год смерти преп. Варнавы не называется, (словарь святых Эрística и книга Островского о костромской святыне), помещена в книге Е. Е. Голубинского (Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви. М., 1903. С. 127–128).

⁹⁷ Данная дата считается в настоящее время официально принятой – в Нижегородской области в 2017 г. планируется празднование 600-летия этой даты.

указания на источник приводит легенду о том, что преп. Макарий по пути на Унжу в 1439 г. приходил к Варнаве.⁹⁸ В Житии преп. Макария сведений об этом нет. Вообще ряд обстоятельств из жития Макария, по-видимому, был использован в легендарном описании обстоятельств прихода преп. Варнавы на Ветлугу. В «Историческом очерке Пищугской волости Ветлужского уезда с древнейших времен» Д. П. Дементьева, на которые ссылается в публикации 2010 г. Д. Монахов, зафиксирована также легенда о пленении Варнавы черемисским князем Кельдибек, которого привезли в село Якшан (Кажирово), затем отпустили, и дали разрешение служить в Никольской церкви, из Якшана отправился вниз по Ветлуге на плотях, а в местах остановок основывал станы, в числе которых и город Ветлуга.⁹⁹

Выкладкам в пользу середины XV в. противоречит актовый материал пустыни. Частично он сохранился в выписках, имеющих в дополнениях к Распространенной редакции Варнавы (выпись из дозорных книг на вотчины пустыни от 28 января 1664 г., где упомянуты жалованные грамоты обители, данные Василием III от 24 июня 1530 г., Иваном IV и Федором Ивановичем). Текст грамоты Ивана IV 1551 г., а также грамот 1607, 1614–1624 гг. известен также в материалах дела 1644 г. по тяжбе между старцами Варнавиной пустыни и дьяком Степаном Кудрявцевым о землях по реке Ветлуге.¹⁰⁰

⁹⁸ Книга глаголемая Описание о российских святых... М., 1887 (репринтное изд.: М., 1995). С. 202. № 377.

⁹⁹ Монахов Д. Тайны Варнавы Ветлужского. С. 11. Соображения о времени составления местных летописцев выходит за рамки данной статьи, но даже сторонники их аутентичности вынуждены признать наличие определенных накладок в их тексте (Авдеев А. Г. Еще раз об истории... С. 102). Сведения же о набеге черемисского князя Кильдибека и о происхождении станов на Ветлуге, определенно, фольклорного происхождения.

¹⁰⁰ Антонов А. В. Из истории Троицкой Варнавиной пустыни // Рус. дипломатарий. М., 2000. Вып. 6. С. 148–154.

Часть архива монастыря введена в научный оборот А. В. Антоновым по документам Поместного приказа (РГАДА. Ф. 1209. Столбцы по Галичу. № 459/20335). Исследователь отметил, что имя Варнавы не упоминается в названии монастыря в жалованных грамотах обители (сохранились грамоты 1551 и 1606 гг.), впервые монастырь называется Троицким Варнавиным в 1607 г.

В «обыскных речах» 1604 г., хранившихся в архиве монастыря и сохранившихся в дополнениях к Распространенной редакции, упоминается о пустыннике старце Варнаве, умершем в 112 (1604) г. Этого старца, по вполне обоснованному предположению А. В. Антонова,¹⁰¹ отвергнутому, впрочем, современными историками-краеоведами,¹⁰² и можно отождествить со святым.

Вернемся к Житию преп. Варнавы. В краеведческой и справочной литературе по существу игнорируется уже упоминавшаяся работа А. Г. Авдеева, в которой он опубликовал краткую редакцию памятника, сохранившуюся в единственном известном в настоящее время списке в сборнике Моховикова (НБ МГУ, № 293).¹⁰³ Рукопись подробно описана И.

¹⁰¹ Впрочем, предположение о том, что реальный Варнава жил во второй половине XVI – нач. XVII в., было на основании этого же источника озвучено достаточно давно, например, в цитируемой в статье А. Г. Авдеева работе Ф. Рязановского (Рязановский Ф. Новые материалы о монастырях лесного Заволжья. I. Новые акты Троицкой Варнавиной пустыни. 1645–1713. // Труды Костромского Научного общества по изучению местного края. Вып. 30. Третий исторический сб. Кострома, 1923. С. 83, примеч. 1).

¹⁰² Зонтиков Н. А. Варнава Ветлужский // Православная энциклопедия. М., 2003. Т. 6. С. 653–655.

¹⁰³ Знакомству с этой работой, очень важной для нашего исследования, мы обязаны любезности С. А. Семячко, предоставившей в наше распоряжение копию публикации А. Г. Авдеева.

В. Поздеевой, по ее наблюдениям, она была создана не ранее 1716 г.¹⁰⁴ Сохранившийся в ней текст Жития Варнавы («Сказание вкратце о житии преподобного Варнавы чудотворца Руского и чудесех его»), нач.: «Мимосшедших лет како зачалас пустыня Варнавы преподобного в Галицком уезде на берегу Ветлуги реки, на горе высокой зовомой Красной подле речки Красницы древней летописец повествует») содержит текст, значительно отличающийся от Распространенной редакции. На наличие этого текста в сборнике указано в статье Н. А. Зонтикова в «Православной энциклопедии», но, надо полагать, вставка указания на список была сделана механически – список НБ МГУ упомянут как ранний, наряду со списком РГАДА, однако в энциклопедии (как в бумажном, так и в электронном вариантах) никак не отражен тот несомненный факт, что в списке НБ МГУ содержится текст, отличающийся и объемом, и изложением, и датировками трактовке, сохранившейся в других известных списках Жития. Подробный обзор и публикация текста списка Моховикова помещены в статье А. Г. Авдеева.¹⁰⁵ Исследователь считает возможным отождествить упоминаемый

¹⁰⁴ Поздеева И. В. Вновь найденный сборник Симеона Моховикова с гравюрами Г.П. Тепчегорского // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. (К 150-летию со дня рождения Д.А. Ровинского). М., 1976. С. 175. Коллектив авторов, готовящих к публикации тексты сборника МГУ 293, уточняют датировку сборника по филиграням и считают возможным датировать рукопись МГУ 1710–1720-ми гг. (Кобяк Н.А., Зименко Е.В., Шульгина Э.В. Новые данные о сборниках «Солнце пресветлое» // Вестник РГНФ. 2010. № 3. С. 144–146).

¹⁰⁵ Авдеев А. Г. Еще раз об истории... С. 114–127. В статье и в публикации указывается, что «Сказание вкратце» о Житии преп. Варнавы помещено в рукописи Моховикова на л. 447 об.–461 об., тогда как в рукописи МГУ НБ № 293 на данных листах читается «Книга глаголемая Описание о российских святых», Житие же и чудеса преп. Варнавы переписано на л. 392–405 об. единой нумерации.

Отметим, что к наиболее пространной части памятника – тексту чудес – автор не поместил даже минимальный просопографический комментарий, который он считает необходимым элементом в публикациях других исследователей.

в Распространенной (или Второй, по терминологии А. Г. Авдеева) редакции текст первоначальной редакции (1639 г.) и текст в сборнике Моховикова.

Разночтения между двумя редакциями носят не только стилистический характер, но, и это особенно важно, касаются изложения обстоятельств биографии преп. Варнавы. В списке НБ МГУ оно совершенно иное по сравнению с текстом Распространенной редакции. Повествование о подвигах ветлужского пустынноика отличает лаконичность характеристик, при этом небольшой текст сообщает о Варнаве больше, чем многословное описание Распространенной редакции. Изложение в списке НБ МГУ полностью соответствует житийному жанру – упомянуто и о том, откуда пришел святой, и о его иноческих подвигах, о прижизненных чудесах и о прозорливости подвижника. Несколько пересечений в повествовании с текстом известной редакции Жития Варнавы есть (упоминание о священстве и о происхождении из Великого Устюга), можно найти общих фигурантов в перечне чудес (который также лапидарен, но включает значительно большее количество чудес, чем имеется в распространенной редакции, в нем также отсутствует деление на «слова», свойственное Распространенной редакции).

В отличие от Распространенной редакции текст в сборнике МГУ не содержит никакого исторического экскурса. О ветлужском пустынноике, со ссылкой на «древней летописец», сообщается следующее: Варнава – «саном иеромонах», родом из Великого Устюга, провел на Красной горе 28 лет – нет никаких указаний на то, по какой причине он покинул родной город. Указывается на обстоятельства жизни святого в пустынной местности (на л. 392–392 об. рукописи МГУ: «Прихождаху же к нему людие и звери дивии медведи. Преподобный же отец Варнаво зря на них утешаяся и прохождаше посреде их аки сквозе скота, зла же ничто же ему деяху...»); об одном прижизненном чуде (двое заблудившихся охотников насыщаются небольшим куском сухого хлеба в келье подвижника). Варнава предсказывает строительство Троицкого монастыря с церквями

Благовещения и Николы, «а преже сего названо было место сие Великий погост... а запустело место сие от того посла Господь Бог гнев свой: бысть на них корчевина и пустело место сие много лет». Это место совпадает с указанием грамоты 1551 г. на имя Савватия, опубликованной А. В. Антоновым: «...на диком лесу на реке на Ветлуге на Великом погосте бывал монастырь... были храмы Живоначалныя Троица и Никола чудотворец, а запустело де то место от мору от корчеты, а после мору завладела луговая черемиса... И ему, старцу Саватью, на реке Ветлуге на Великом погосте... Живоначалную Т[роицу] и великого чюдотворца Николу ставити и монастырь строити и братию призывати».¹⁰⁶

Основание обители, согласно списку НБ МГУ, датируется 1553 г. («И нача молитвами преподобнаго отца Варнавы разпространятися место в жителство всенародно, близ места его святаго на берегу Ветлуги реки, деревня Михаленино, деревня Попово, и потом приидоша ко преподобному отцу иеромонаси и иноцы во общежителное собрание в лето от сотворения мира 7061-го году во ученичество внидоша преподобному отцу Варнаве» – л. 393 об.–394).

В Житии рассказывается, что узнав о том, что царь отправляется под Казань, преподобный «взем ладийцу малу и спустился вниз Ветлугою рекою до великой реки Волги ... и внезапу проидоша на преподобнаго луговая черемиса ... и много покушахуся к преподобному отцу Варнаве и не могоша дойти, возбраняша бо им сила Бжия. И во время то бысть // на них слепота. ...», встретил Ивана Грозного и «и повеле Государь ему дать своего царскаго величества жалованную грамоту и повеле ему монастырь строити и народ призывати, и вселитися тамо повеле» – л. 394–395). Таким образом, предание о путешествии Варнавы по реке и нападении на него черемис обнаруживает определенную параллель в данной редакции Жития, однако в агиографическом ключе – святой спасается от нападения благодаря помощи свыше.

¹⁰⁶ Антонов А. В. Из истории Троицкой Варнавиной пустыни... С. 152.

В списке НБ МГУ указана также точная дата смерти Варнавы, наступившая, по версии этой редакции, 11 июня 7062 (1554 г.). Вслед за этим сообщением следует указание на запись чудес в книге игумена Пафнутия, известной и Распространенной редакции: «По преставлении ж его чудотворца Варнавы чудес в книге свидетельствованней за рукою Желтоводскаго монастыря игумена Пафнутия, егда посылан ради свидетельства святейшим Иоасафом патриархом московским всех чудес 128 в полной книге. Сказывал строитель Киприан» (л. 396–396 об.). Далее в списке помещен перечень чудес (если подсчет количества чудес в полной книге верен, то в рукопись НБ МГУ вошла только часть – примерно 85 чудес, преимущественно датируемых 1630-ми гг., хотя попадаются и более ранние).

В 14 «словах» Распространенной редакции содержится около 40 подробных описаний чудес и 55 кратких указаний об исцелении больных женского пола.¹⁰⁷

В качестве примера отличий между Распространенной редакцией и редакцией в списке НБ МГУ приведу чудо об исцелении священников Анисифора и Иоанна, о котором они рассказали патриарху Иоасафу.

¹⁰⁷ Эта особенность Распространенной редакции жития Варнавы – выделение в отдельную главу случаев исцелений исключительно женщин и девиц – еще не привлек, насколько мне известно, внимания специалистов в области гендерной истории, хотя в целом в исследованиях уже отмечалось, что если в памятниках до XV в. главными героями повествований о святых, выступали почти исключительно мужчины, со временем доля женщин значительно увеличилась (Шевцова В. Православие в России накануне 1917 г. СПб., 2010. С. 354, 355; Thyré Isolde. *Muscovite Miracle Stories as Sources for Gender-Specific Religious Experience // Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine*. DeKalb, Ill. 1997. P. 115–131.) Эти наблюдения подтверждаются и подсчетами О. Б. Страховой, согласно которым из 169 чудес Иакова Боровицкого в 102 случаях исцеление получили женщины, в 6 – дети, и только в остальных – мужчины (Страхова О. Б. Канонизация и почитание русских праведников в XVI веке... С. 72).

В списке МГУ это чудо занимает не более абзаца («Перед великим господином святейшим Иоасафом патриархом московским и всеа Росии на свидетельстве сказали по священству государева дворцоваго села Покровскаго священник Анисифор, да Успенскаго собору священник Иоанн Савин. В прошлых годех как позяб хлеб морозом и после того ходили они з дьячками в Галицкой уезд на Унжю к чудотворцу Макарию, и на Ветлугу в Варнавину пустыню. А одержими быша Анисифор черною болезнию и слеп был, а Иоанн оглохновением ушес, и помолишася преподобному отцу Варнаве с верою, и быша здравы» – л. 397). Тот же эпизод в Епархиальном списке (т.е. в тексте Распространенной редакции) – развернут на л. 49 – 60 об., и описание исцелений Анисифора и Иоанна занимает, таким образом, десять листов рукописи в 4°.

Данные обеих редакций Жития Варнавы Ветлужского имеют отличия от информации актового материала, но очевидно, что Распространенная редакция включает большое количество избыточной информации и не содержит дат, тогда как краткая содержит более последовательную хронологию жизни подвижника и указывает точную дату смерти преподобного.

Отметим, что, в отличие от А. Г. Авдеева, мы не видим оснований для того, чтобы считать, что Житие Варнавы Ветлужского в Ранней редакции «открывается Летописцем Воскресенского Солигаличского монастыря».¹⁰⁸ Это два памятника, помещенных друг за другом в одной рукописи, и этот факт отмечен в оглавлении рукописи (НБ МГУ, № 293, л. 2), где последовательно перечислены как отдельные статьи «Летописец Воскресенского монастыря Соли Галичской» и «Сказание въкратце о житии и о чудесех преподобнаго отца нашего Варнавы начальника Троицкаго монастыря на Ветлуге реке на Красной горе во области Галицкой». Интерес составителя сборника, как отмечает сам А. Г. Авдеев, обращен, в частности,

¹⁰⁸ Авдеев А. Г. Еще раз об истории... С. 92.

и на Галич, но смысловая связь между Летописцем и Житием не прослеживается.

Далеко не очевидно и взаимоотношение редакций, представленных в списке РГАДА (т.е. Распространенной) и Ранней (т.е. редакции 1639 г. по терминологии А.Г.Авдеева). В Распространенной редакции точные (пусть и противоречащие актовому материалу) датировки основания обители и смерти Варнавы отсутствуют, и скорее всего, автору Распространенной редакции они были неизвестны (он их никак не комментирует и не опровергает, и более того, называя дату смерти преподобного (11 июня) год не указывает – ни 7000, ни какой другой). Возможно, причину неосведомленности составителя Распространенной редакции в данных, приводимых в более ранней версии Жития, следует отнести к дефектности промежуточного списка, однако нельзя исключить и того, что составитель Распространенной редакции не знал о существовании Ранней редакции.

В какой-то степени хронологические данные Ранней редакции подкрепляют сведения одной из редакций упоминавшейся «Книги глаголемой Описание о российских святых». Эта редакция содержится все в том же сборнике Моховикова в тексте «Книги глаголемой Описание о российских святых».¹⁰⁹ В ней дата смерти Варнавы уточнена: «Преподобный Варнава пустынный иже на Лапшанге на Ветлуге реце новый чудотворец преставися в лето 7063-го (1555) июня в 11 день». В самом житии, как можно заметить, дата немного другая (разница в один год: 7062 и 7063 гг.). И эта дата тесно связана с возникновением наиболее распространенной даты преставления преп. Варнавы – 1445 г. В труде Филарета (Гумилевского) были использованы некие «рукописные святцы», судя по цитате, один из списков «Книги глаголемой Описание о российских

¹⁰⁹ Помимо сборника Моховикова (НБ МГУ № 293, л. 446) память Варнавы с указанием точной даты имеется и в ряде других списков, например, в списке Национальной библиотеки Украины им. Вернадского, собр. Киевского Софийского собора, № 368/137с.

святых...». В тексте Филарета указание источника приведено следующим образом: «преп. Варнава пустынник иже на Лапшанче (так!) на Ветлуге р. новый чудотворец преставися 7053 (1445) июня в 11 д.» Конечно, 7053 г. (если 1445 г. – единственная опечатка в дате) – это еще один вариант датировки, но в любом случае при переводе на эру от Р. Х. даты от С. М. получается не 1445, а 1545 г.¹¹⁰ Указание на 1445 г., однако, переходит из одной работы в другую, в том числе в работе А. Г. Авдеева эта дата встречается, как якобы имеющаяся в тексте «Книги глаголемой Описание о российских святых» (на самом деле она есть только в комментарии к этому памятнику, составленному М. В. Толстым).¹¹¹ Соответственно, 1417 г., получаемый в результате вычитания из 1445 г. 28 лет пустынночества Варнавы, также может рассматриваться исключительно как следствие ошибки.

А. Г. Авдеев приводит варианты смерти преп. Варнавы по сведениям письменных источников:

1445 (Ветлужский летописец, «Книга глаголемая Описание о российских святых»), 1520 (дата выведена исследователем исходя из указания Распространенной (Второй) редакции), что от Батыева нашествия до возобновления поселения на Ветлуге прошло 253 года)

1552 (? в статье исследователя опечатка, должен быть 1554, т.е. 7062) – дата в редакции в сборнике Моховикова,

1603/04 гг. – обыскные речи крестьян в материалах архива обители.¹¹²

¹¹⁰ Филарет (Гумилевский). Русские святые. Харьков, 1882. Отд. 2. С. 227, примеч 84. Указание на 7053 г. противоречило гипотезе Филарета (Гумилевского) о том, что Варнава Ветлужский и Макарий Желтоводский и Унженский были современниками, так что в данном случае неправильный перевод даты, возможно, не был исключительно случайным.

¹¹¹ Авдеев А. Г. Еще раз об истории... С. 89.

¹¹² Там же. С. 96.

К этому перечню следует добавить еще и собственно дату 1492 г., имеющуюся в списках «Книга глаголемая Описание о российских святых».

А. Г. Авдеев настаивает на том, что историчность дат письменных источников не может быть доказана, а в вопросе о времени возникновения пустыни следует полагаться на данные археологических источников.¹¹³ Однако сведения археологических источников позволяют примерно предположить время существования или гибели поселения в определенном месте, но не могут указать на имя человека, возобновившего поселение или жившего там, поэтому уточнению биографии преп. Варнавы они вряд ли могут помочь.

Как показано выше, даты 1445, 1492 и 1520 гг. выведены из ошибочной интерпретации датировок. 1445 г. (и производный от нее – 1445 – 28 = 1417 г.) и 1492 г. – это фантомные даты, возникшие из неверной интерпретации имеющихся источников, как и предлагаемый А. Г. Авдеевым вариант смерти Варнавы в 1520 г. (1492 + 28).

Противоречия между данными Ранней редакции Жития и актами следующие: датировка смерти Варнавы 1554 или 1555 г. противоречит датировке грамоты 1551 года и упоминанию в ней старца Савватия (который также, если верить упоминанию выписки из дозорной книги, упоминался еще в грамоте Василия III 1530 г.¹¹⁴). С другой стороны, можно

¹¹³ А. Г. Авдеев приводит данные об археологических раскопках на территории Троицкого Варнавина монастыря 1997 г., позволивших установить существование поселения на месте обители в XII–XIV вв., запустевшему и вновь возродившемуся где-то в XV в. (Иванова Н. В. Древнерусское поселение на реке Ветлуге // Нижегородские исследования по краеведению и археологии. Нижний Новгород, 1999. С. 89–94, цит. по: Авдеев А. Н. Еще раз об истории... С. 105–107).

¹¹⁴ А. В. Антонов полагает, что при создании выписи из дозорных книг на вотчины пустыни, в которых упоминается грамота Василия III на имя Савватия, Ивана IV от 25 июля 1551 г. на имя старца Иова и царя Федора Ивановича от 8 марта 1595 г. на имя старца Феодосия, могли быть допущены ошибки, и поэтому в полной мере доверять этим сведениям нельзя: в дошедшем в документе 1644 г. тексте грамоты

с натяжкой предположить, что в промежуток между 1551 и 1553 г. старец Савватий, который был одним из строителей обители, умер,¹¹⁵ и этим объясняется стремление Варнавы встретиться с царем Иваном. Впрочем, в таком случае ставится под сомнение устройство пустыни самим Варнавой – однако его роль в создании пустыни и так не упомянута в грамоте 1551 г.

Если не допускать, что существовали два подвижника, носивших имя Варнавы, но живших в разное время, имеется противоречие, и в хронологии выписок из монастырского архива, сохранившихся в дополнениях к Распространенной редакции Жития. В них говорится, с одной стороны, о том, что «Троицкий монастырь в давних летех завел пустынной житель преподобный отец Варнава на диком лесу и в том монастыре погребен. И после его преставления по указу государя князя Василия Ивановича всея России к тому монастырю даны и с новопоселенными починки...»,¹¹⁶ с другой – о пустынном житии Варнавы на протяжении 15 лет и о смерти его в 112 (т. е. в 1604 г.¹¹⁷).

Ивана IV упоминается Савватий, а не Иов, Иов же упоминается как настоятель пустыни в 1594 и 1599 г. – Антонов А. В. Из истории Троицкой Варнавиной пустыни. С. 159. Произвольные сокращения документов в выписках отмечает и А. Г. Авдеев – Авдеев А. Г. Еще раз об истории... С. 94.

¹¹⁵ Имя Савватия наряду с именем Варнавы указано в сохранившейся в дополнениях к Распространенной редакции подборке документов, а именно в записи обыскных речей «града Унжи посадцких и пушкарей и уездных... крестьян»: «Владел старец Савватий по государеве грамоте государя царя Ивана Васильевича всея России Великим погостом и рыбными ловлями от Волу вниз до Усты реки. И оной старец Савватей немного на том погосте побыл. Да еще от черемиския войны на тот погост пришел пустынный духовной старец Варнава...» (цит. по: Антонов А. В. Из истории Троицкой Варнавиной пустыни. С. 151).

¹¹⁶ Цит. по: Авдеев А. Г. Еще раз об истории... С. 98.

¹¹⁷ Впрочем, последняя дата, содержащаяся в выписках Никодима, возможно, также искажена в ходе сокращения оригинала – см.: Авдеев А. Г. Еще раз об истории... С. 97.

Подытоживая наблюдения над хронологией письменных памятников, повествующих о преп. Варнаве, укажем, что традиционная датировка преставления Варнавы 1445 или в 1492 г. является ошибочной, время же основания обители в XVI в. еще предстоит уточнить.

Еще один вопрос, который чаще всего оказывается невозможно решить, кто именно был основателем пустыни, кто возобновлял или строил обитель заново, хорошо прослеживается как на рассмотренном примере сопоставления актовых известий и данных Жития Варнавы Ветлужском, так и на ряде других случаев, когда в одно и то же время источники указывают для небольшой по размеру обители имена старцев-строителей.

Приведем пример из недавних изысканий по истории Троицкого монастыря на Муезере. Его основание связывается традиционно с именем старца Кассиана: Кассиан упомянут в списке с закладной Федора Акулова 7081 (1572-1573 гг.), хранившейся в Муезерской пустыни, Кассианова пустынь известна в Дозорной книге Лопских погостов 1597 г.¹¹⁸ Известно также, что в описях 1643 и 1677 г. имя Кассиана уже не упоминается, и только в описи 1679 г. указывается, что строитель пустыни старец Алексей поставил над гробницей Кассиана «киот с дверьми». Можно предположить, что до этого место захоронения было не выделено, хотя память о нем хранилась. В описи 1694 г. Кассиан назван уже «первоначальным строителем и старцем», в 1714 г. – «строителем преподобным Касьяном».¹¹⁹ Однако вывезенный в 1961 г. из Никольской Муезерской церкви каменный крест с датой 11 августа 7081 (1573) г. называет «первоначальным старцем» Муезерской пустыни Геннадия, о котором в известных в настоящее время

¹¹⁸ См. подробнее: Кожевникова Ю. Н., Кольцова Т. М. Кассиан Муезерский // ПЭ. М., 2013. Т. 31. С. 500-501.

¹¹⁹ Антропова И. А. Резной крест XVII века из Муезерского монастыря: к проблеме реконструкции и истории создания памятники // Страницы истории отечественного искусства. СПб., 2014. Вып. 24. С. 29–35.

источниках сведений не сохранилось, равно как не сохранились данные о кресте в описях монастырского имущества XVII–XVIII вв.¹²⁰

Другим примером создания Жития в XVIII в. является Житие Иакова Железноборского.

Иоанно-Предтеченский монастырь на р. Тёбзе близ г. Галича, основанный преподобным Иаковом Железноборским в конце XIV или начале XV в.¹²¹ – свидетель многих судьбоносных для России событий. В 1450 г. здесь находилась ставка великого князя Василия Васильевича, и здесь он узнал о победе своих войск над Дмитрием Шемякой.¹²² В конце XVI в. здесь, возможно, принял постриг Григорий Отрепьев.¹²³ В 1612 г., по преданию, здесь узнал о готовящемся на него покушении будущий царь

¹²⁰ Тарасов А. Е., Линников Д. Д. К истории Троицкого монастыря на Муезере и его Никольской церкви // История просвещения Европейского Севера: Материалы Международной историко-краеведческой конференции Восьмые Феодоритовские чтения. Пос. Умба – с. Варзуга, 28 – 30 августа 2015 г. СПб., 2016. С. 99–109.

¹²¹ В краеведческой литературе встречается мнение об основании монастыря в конце XIV в., что связано с тем, что Иаков Железноборский почитается как ученик преп. Сергия Радонежского. Сведения об этом черпаются из Жития преподобного, о котором см. ниже. См. также: Зверинский В. В. Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. СПб., 1892. Т. 2. № 796. Датой основания монастыря называется также 1415 г., что связано также с истолкованием сведений Жития – см.: Строев П. М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской империи. СПб., 1877. Стб. 871.

¹²² ПСРЛ. М.; Л., 1949. Т. 25. С. 270, 271; СПб., 1853. Т. 6. С. 179; СПб., 1859. Т. 8. С. 122–123.

¹²³ Об этом сообщает Пискаревский летописец (ПСРЛ. М., 1978. Т. 34. С. 205–206); Новый летописец, впрочем, говорит о пострижении Григория Отрепьева в некоем московском монастыре (ПСРЛ. М., 1965. Т. 14. С. 137–138).

Михаил Федорович.¹²⁴ Однако о времени основания и об основателе монастыря известий мало.

Наиболее ранние письменные источники о почитании Иакова Железноборского это надписи в рукописях Миней: 1535: «В лет(о) 7000 четьредесят третаго. Написаны бышла книги сиа на памят святых мученик Кирика и Улиты. При благоверном великом князе Ивене Василевиче Всея Руси и пр иархиепископе Даниле митрополите все Руси в монастыре на Борку на Железном в Костромском уезде у Ивана Предтечи. И у Николы чудотворца и преподобнаго отца Иякова Широконосова, а повелением и строением игумена Нифонта Иванова сына Дюдкова галичанина...»,¹²⁵ и указанные в статье Я. Бередникова рукописи:¹²⁶ 1536 («В лето 7044 списана бысть си книга Минея месяца марта... при архиепископе Даниле митрополите Всеа Руси, а написана бышла книга сиа великому и чудному Иоань Предтечи и великому светилнику Николе чудотворцю и в Яковль монастырь Широконосов преподобнаго отца нашего игумена Иакова, иже основавый обитель сию... а написана бышла сиа книга повелением осподаря нашего игумена Нифонта¹²⁷...») и 1541 гг. («Лета 7049, месяца июня в 11 день, написана бысть сиа Минея рукою многогрешнаго дьяка Софрония, на

¹²⁴ [Воскресенский А.] Преподобный Иаков игумен Железноборовский чудотворец и основанный им Иоанно-Предтеченский монастырь Костромской епархии // Костромские епархиальные ведомости. 1913. № 2. С. 39–41.

¹²⁵ Полный текст записи см.: Каталог славяно-русских рукописных книг XVI века, хранящихся в Российском государственном архиве древних актов / Под ред. Л. В. Мошковой. М., 2014. Вып. 2. С. 88. Рукопись не была известна автору настоящей работы при подготовке статьи: Романова А. А. К биографии преподобного Иакова Железноборского // Русское средневековье: Сборник статей к 85-летию проф. Ю. Г. Алексева. СПб., 2011. С. 819–831.

¹²⁶ Бередников Я. О некоторых рукописях, хранящихся в монастырских и других библиотеках // ЖМНП. 1853. Ч. 78. Июнь. С. 86–90.

¹²⁷ В справочнике Строева имя Нифонта названо сразу после имени преп. Иакова (Строев П. М. Списки иерархов... Стб. 871).

Железном Борку у Рождества Иоана Предотечи, у святого отца Николы и у преподобного отца Иякова, стяжанием игумена Нифонта и келаря Демьяна Яковля сына Писемьского»¹²⁸, а также в Евангелии 1570 г. («7078 дал игумен Тихон великому Ивану Предтечи, и Николе чудотворцу и преподобному Иякову чудотворцу, сию книгу Евангелие, и вы б Бога ради поминали в молитвах»)¹²⁹. Именование основателя обители «преподобным» в более ранних записях сменилось именованием «чудотворцем», что подтверждает и датировка записей чудес Иакова, о которой подробнее будет сказано далее. Основываясь на том, что в 1628 г. в костромской Успенской церкви, что на Волге, имелся придел во имя «Якова, Боровского чудотворца», Е. Е. Голубинский считал, что установление местной памяти Иакову датируется временем до 1628 г. Посвященный Иакову придел существовал также в 1635 г. в Борисоглебской церкви в Галиче.¹³⁰ Вероятно, установление местного празднование было учреждено после обретения мощей 5 мая 1613 г.¹³¹

Источники, рассказывающие о преподобном Иакове, немногочисленны. Наиболее ранний памятник, посвященный Иакову, Служба ему, известна в ряде списков, в том числе в Трефологионе из собр. Троице-Сергиева монастыря № 625.¹³² Известен автор – игумен «того же монастыря» Иоасаф (в списке: «Иасаф»), что вызвало появление в литературе имени игумена Иосифа). В. О. Ключевский, указавший

¹²⁸ Современный шифр: (ГА Костромской обл. Ф. 558. Оп. 2. № 430) указан в статье Н. А. Зонтикова: Зонтиков Н. А. Иаков // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 20. С. 465. В настоящее время А.

¹²⁹ Филарет (Гумилевский). Русские святые. СПб., 2008. С. 190–191.

¹³⁰ Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви. М., 1903. С. 148; Зонтиков Н. А. Иаков.... С. 466.

¹³¹ Островский П. Ф. Исторические записки о Костроме и ее святыне. Кострома, 1864. С. 80.

¹³² См. описание: Арсений, Иларий. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. М., 1878. Ч. 2. С. 206–207.

Троицкий список в своей работе, предположил тождество автора с Иоасафом, игуменом Данилова монастыря, но эта догадка маловероятна.¹³³ Известна также краткая служба (тропарь и кондак) святому.¹³⁴ Наличие службы говорит о почитании святого, свидетельств которого для XVII–XX вв. достаточно много.¹³⁵

Следующий по времени возникновения, или написанный одновременно со Службой, памятник – это Чудеса святого. Чудеса преподобного и Житие, как будет показано ниже – совершенно разные памятники, и их существование вместе не зафиксировано, а одновременное создание может быть поставлено под сомнение. Чудеса встречаются в сопровождении Службы преподобному¹³⁶ – в рукописи РНБ, собр. Титова, № 2236.¹³⁷ Эта рукопись происходит из нижегородского Благовещенского монастыря, ее использовал в своем труде Филарет (Гумилевский) (датировка XVI в. неточна).¹³⁸ Подробно сборник Нижегородского Благовещенского монастыря описан архимандритом Макарием (Миролюбовым). Сборник, а точнее сборная рукопись, состояла из 11

¹³³ Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871 (репринт: М., 1988). С. 279, сн. 1.

¹³⁴ РНБ: Погод. 650, Сол. 553/572.

¹³⁵ См.: Зонтиков Н. А. Иаков... С. 464–466.

¹³⁶ Служба не получила значительного распространения, помимо двух указанных рукописей, можно указать еще список XIX в. – РНБ, собр. Колобова, № 160, 8 л. (данный список выявлен по базе ОДРЛ ИРЛИ «Источники русской агиографии»).

¹³⁷ Тит. 2236 (оп. 1041). Служба и чудеса Иакова Железноборского. На обороте верхней крышки переплета экслибрис П. И. Мельникова.

Филиграни: кувшинчик под полумесяцем с литерами РО, отдаленно сходные – Гер. 623-625 (1628–1630 гг.), Дианова. Кувшин. № 235, 236 (1625, 1630 гг.), с литерами ?/А (не отожд.), кувшинчик с розеткой с литерами I/QQ (тип: Дианова. Кувшин. № 40 (1604 г.), 42 (1607–1612)). Состав: Служба (л. 1–10), Чудеса (л. 10 об.–21). В списке Службы указание на авторство Иоасафа отсутствует,

¹³⁸ См.: Филарет (Гумилевский). Русские святые. С. 191, примеч. 8.

аллигатов, но уже в середине XIX века была, по-видимому, разобрана на составляющие, попавшие в разные хранилища или частные коллекции.¹³⁹

Чудеса в списке Тит. 2236 содержат описания исцелений у гроба преподобного с 7075 (1567) по 7106 (1598) г. Биографических сведений, и даже даты памяти, в их тексте нет, отсутствует заглавие, нач.: «При государеве державе рускаго рускаго (так – *А. Р.*) царства государя царя и великого князя Ивана Васильевича Всеа Русии преподобнаго отца нашего игумена Иякова нового Костромского чудотворца иже на Железном Борку в семьдесят в пятом году и чудеса творил до государя царя и великаго князя Федора Ивановича всеа Русии самодръжца и государыни царицы и великие княгини Ирины Федоровны». Датировка рукописи Тит. 2236, краткость чудес, с одной стороны, свидетельствуют о раннем происхождении литературного памятника (существовала, вероятно, более распространенная его редакция, так как в краеведческой литературе встречаются ссылки на чудеса, содержащие детали, отсутствующие в записи Тит. 2236).¹⁴⁰ С другой стороны, отсутствие вступительной статьи к чудесам, даже предисловия (перечисление чудотворений начинается на обороте листа, на котором заканчивается текст Службы), явственно свидетельствует, на мой взгляд, о том, что ко времени, когда началась запись чудес, а именно к 7075 (1566/67 гг.) в распоряжении инициатора их

¹³⁹ Макарий (Миролюбов), архим. Памятники церковных древностей. Нижегородская губерния. СПб., 1857. С. 207.

¹⁴⁰ Ср. описание чуда с иноком Нифонтом в Тит. 2236, л. 10 об.: «Чюдо 1. Простил чудотворец Ияков того ж монастыря старца Нифонта обдержим был на многа лета бесным недугом» и в пересказе XIX в., основанном, вероятно, на литературно обработанном варианте чудес: «Нифонт несколько лет одержим был нечистым духом, скитался в лесу и возвращаемый рвал на себе цепи. Раз братия, поймав, притащили его к гробу Иакова, как только коснулся он гробницы, пришел в себя, со слезами пал пред иконою преподобнаго, стоявшею на гробнице, молил спасти душу и тело его и встал здоровым.» (Святые угодники Божии и подвижники костромские, их жизнь, подвиги, кончина и чудеса. Кострома, 1879. С. 40).

записи не было никаких точных данных об Иакове. Цитированные выше записи на рукописях позволяют говорить о том, что преподобный Иаков до начала записи чудес почитался основателем обители, но именование его чудотворцем появляется впервые в записи 1570 г., что согласуется с датами в тексте Чудес. Дата смерти в заголовке службы – это дата обретения мощей, имевшего место в 1613 г.¹⁴¹ Ни одно из чудес не содержит указаний на какие-то обстоятельства жизни св. Иакова. Что же тогда служит основным источником о нем? Еще один источник – Житие преподобного.

Ссылки, имеющиеся в современной справочной литературе на Житие Иакова Железноборского, позволяют говорить о существовании Жития и чудес как единого памятника.¹⁴² Однако имеющаяся рукописная традиция противоречит такому выводу. Чудеса преподобного и Житие – совершенно разные памятники, их существование вместе не зафиксировано, а одновременное создание может быть поставлено под сомнение. Житие сохранилось в составе конволюта XVIII–XIX вв. РНБ, собр. Титова, № 3800, л. 50–55,¹⁴³ загл.: «Месяца мая в 5-й день Житие преподобнаго отца нашего Иакова игумена Железноборовскаго чудотворца», нач.: «Сей

¹⁴¹ Святые угодники Божии и подвижники костромские... С. 39.

¹⁴² В статье Н. А. Зонтикова использованы материалы рецензии автора настоящей статьи на статью об Иакове Железноборском (а именно, указание на шифры РНБ и на существование списка Жития, считавшегося утраченным, см.: Зонтиков Н. А. Иаков... С. 466), но из получившегося в результате редактирования статьи в энциклопедии можно сделать вывод о том, что Житие и Чудеса – это единый памятник, что неправильно.

¹⁴³ РНБ, собр. Титова, № 3800. Сборник-конвюлот. 4°. 131 л. Белая дата тетради, включающей Житие: 1818 (?) г. Наверху карандашом: № 31, чернилами (XIX в.): № 26. Филигрань: герб Ярославля, литеры ЯБМЯ (?) – в альбоме Клепикова 1959 г. знак этого типа – № 736, 1818 г. На верхнем поле сохранилась старая нумерация листов/страниц – со стр. 625. Язык – церковнославянский с русизмами. Рукопись указана в рукописных добавлениях к экземпляру «Источников русской агиографии» Барсукова, хранящемуся в ОР РНБ.

преподобный отец наш Иаков рождение имея от предел града Костромы, от благоверну родителю по реклу Аносовых, и от святыя купели храним бысть и до исхода души своея...».

Благодаря цитатам, приводимым в краеведческой литературе, можно с полным основанием предположить, что именно это Житие легло в основу биографии Иакова, излагаемой в литературе по истории монастыря и поздних агиографических сводах (например, Троицком патерике). Текст памятника производит впечатление не единого литературного произведения, а набора фрагментов, заимствованных из различных в стилистическом отношении источников. В Житии рассказывается о происхождении святого из рода костромичан Аносовых, но не имена родителей, не мирское имя преподобного не упомянуты. Биография Иакова начинается с описания в соответствии с идеальным портретом святого – рассказывается, как в детстве он отказывался от детских игр и сладких брашен, а на недоуменный вопрос родителей отвечал, что намерен следовать тем, кто отверг мир и все его радости. Раздав по смерти родителей свое наследство, Иаков, согласно Житию, отправился «ко святому отцу Сергию, в монастырь нарицаемый Радонеж».¹⁴⁴ Потом, по наставлению преп. Сергия, преподобный отправился в пределы Костромы на Железный Борок – где ему было знамение об устройении обители. Иаков обосновался на берегу р. Тёбзы, поставил храм в честь Рождества Иоанна Предтечи, своими трудами и с помощью присоединившихся к нему начал создавать монастырь.¹⁴⁵ Далее в Житии повествуется о болезни Софьи

¹⁴⁴ Сведения из краеведческих работ, использованные в Житии, вошли и в Троицкий патерик, составленный в конце XIX в. – см.: Троицкий патерик. Троице-Сергиева лавра, 1896. Репринтное изд. 1992 г. С. 205–207.

¹⁴⁵ В пересказе Жития было высказано предположение даже о получении преп. Иаковом благословенной грамоты митрополита Киприана на строительство деревянной церкви (Румянцев Петр. Описание Железоборовскаго монастыря Костромской губернии, Буйского уезда. Кострома, 1873. С. 12–15).

Витовтовны, о рождении у нее сына, о явлении Василию Дмитриевичу некоего инока, который говорит, что ребенка следует назвать Василием, и о дарении великим князем земель и деревень обители преподобного Иакова.¹⁴⁶

Затем в Житии вкратце сообщается о разорении Костромы (Иаков с иноками в это время «уклонися во внутреннюю пустынь»), восстановлении разоренной пустыни, поставлении Иакова игуменом (митрополитом Ионой). Скончался Иаков, согласно Житию по списку Тит. 3800, в 6959 (написано кириллицей), мая 5, в субботу¹⁴⁷. Приходящие к его гробу получают исцеление. Описания чудес нет. Других указаний на годы нет.

Ссылки в краеведческой и церковно-исторической литературе на Житие преподобного, по существу восходят одна к другой, так как местонахождение памятника во второй половине XIX в. известно не было. По-видимому, список Жития не был единственным, но распространения текст Жития не получил. Известный мне список А. А. Титов приобрел в 1891 г., о чем свидетельствует запись на форзаце рукописи: «1891. Апрель 7./ За 4 р.». Надо полагать, что тетрадка с Житием была несколько раньше выдрана из достаточно большого по объему тома (об этом свидетельствует нумерация страниц, с 625 по 635). Возможно, она находилась в составе

¹⁴⁶ Это сведение, благодаря точному хронологическому указанию, в литературе иногда трактуется как указание на основание общежительного монастыря Иаковом именно в 1415 г. (ср.: Будовниц И. У. Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв. (по житиям святых). М., 1966. С. 150, примеч. Будовниц пишет, ссылаясь на Филарета (Гумилевского), об основании монастыря в 1415 г. – «Хотя он жил отшельником, на месте будущего монастыря в глухом лесу, ему «случайно» пришлось побывать в Москве, где вошел в доверие великой княгини Софии Витовтовны, после чего стал пользоваться поддержкой великого князя Василия I Дмитриевича, который пожаловал ему землю и помог построить монастырь, а позднее – и доверием великого князя Василия Васильевича Темного»; ср.: Зимин А. А. Витязь на распутье. М., 1991. С. 18).

¹⁴⁷ В 6959 (1451) г. 5 мая было средой.

монастырской летописи или подобного сборника. Для повествования об Иакове Железноборском такого рода сборником воспользовался А. В. Муравьев.¹⁴⁸

Однако что явилось источником Жития? На параллели Житию в летописном материале указывали многие исследователи, однако Житие, черпающее многое в летописях, содержит и несколько оригинальных известий. Время возникновения этих известий и степень их достоверности должны быть тщательно изучены.

Итак, наиболее известный случай из жития преподобного – предсказание им рождения великого князя Василия Васильевича. Последнее сообщение¹⁴⁹ присутствует в ряде летописных памятников: Московском летописном своде конца XV в., Симеоновской, Типографской, Львовской, Ермолинской, Софийской II, Воскресенской, Никоновской, и Степенной книге. **Как можно видеть из приводимого ниже сравнения, текст Жития не просто параллелен, он опирается на летописное известие:**

Московский летописный свод кон. XV в. ¹⁵⁰	Софийская II ¹⁵¹	Тит. 3800. Житие Иакова Железноборского ¹⁵²
--	-----------------------------	--

¹⁴⁸ Жития святых российской церкви, также иверских и славянских. Месяц апрель. СПб., 1858. С. 44–53 («Выписано из жития преподобнаго Иакова, хранящегося в упраздненной его обители Железноборской, что ныне приходская церковь близ города Галича»). По-видимому, Муравьев пользовался рукописью, в которой Житие было помещено под 11 апреля (в титовском списке дата 5 мая).

¹⁴⁹ Подробнее об этом известии см.: Усачев А. С. Степенная книга и древнерусская книжность времени митрополита Макария. М.; СПб., 2009. С. 122, 273. Об источнике летописного известия сообщает Московский летописный свод конца XV в.: «Мне же о сем Стефан дьяк сказа, а в прежнем проречении старца Деменьтей печатник ему сказаше, поведя великая княгини Мария». (ПСРЛ. Т. 25. С. 242). См. также: ПСРЛ. Т. 8. С. 87.

¹⁵⁰ ПСРЛ. Т. 25. С. 241–242.

¹⁵¹ ПСРЛ. СПб., 1853. Т. 6. С. 140.

¹⁵² Ср.: «Мы находим лучшим передать об этом событии точными словами древнего жития преподобнаго, так как в своем славянском изложении оно имеет

<p>О рождении великого князя Василья. Тое же весны в великое говенье марта 10 по нефимоне родися великому князю Василью Дмитриевичю сын Василей. Сице же бяше о рождении его. Егда прииде день той, в он же родитися ему, начать мати его велми изнемогати, яко и к смерти приблизитися ей, князю же великому о сем во скорби велице сущу. Бе же в то время некий старец святы в монастыре</p>	<p>В лето 6923, марта 15, по нефимоне, родися великому князю Василью сын Василей. Преже рождения его матери его великой княгини Софьи, в болезни сущи, яко и к концу приблизитися. Великому князю о том скорбящу велми. Бе бо тогда старец свят в монастыре святого Иоанна Предтечи иже под Бором,</p>	<p>и даром пророчества почтен бысть. И некогда бывшу святому Иакову на Москве. И в то время родися великому князю Василию Дмитриевичу сын князь великий. Прежде же рождения его матери его великой княгине Софии Витовтовне в болезни велицей сущи, яко к концу приблизитися. Великий же князь велми о том скорбяше, и посла к преподобному</p>
--	--	---

особую прелесть, в то же время отличаясь ясными подробностями рассказа о проявлении преподобным жившаго в нем дара благодатного прозрения. – „Некогда, читаем мы здесь, – бывшу святому Иакову на Москве, и в то время родися великому князю Василию Дмитриевичу сын князь великий. Прежде же рождения его матерее его великой княгине Софии Витовтовне в болезни велицей сущи... великий князь велми о том скорбяше. И посла к преподобному Иакову, да помолит Бога о княгине его, да будет ей живот. Святыи же еще посланному отвеща: да молит сам великомученика Логина, понеже той ходатай и молебник всему роду их. А о княгине своей да не скорбит: се бо днесь родит сына наследника ему, еже и бысть. В то же время егда родися отроча, духовник великаго князя, священник, бе в монастыре Святого Спаса, стоя на молитве. И се прииде к нему незнаем некто и рече: великому князю нарцы имя Василий. Он же скоро изыде из келлии и не бысть того, иже позва его из келлии... Он же вопросы всех, кто приходил прежде по него, и никого же бе обретесе звавый его, и вси дивишася. И от того наипаче держа веру великий князь ко святому Иакову и имея его яко единаго от пророк, и вдаде великий князь монастырю святого Иакова села и пажити и милостыню многу“» – [Воскресенский А.] Преподобный Иаков игумен Железноборовский чудотворец и основанный им Иоанно-Предтеченский монастырь Костромской епархии // Костромские епархиальные ведомости. 1912. № 18. С. 523–524 – со ссылкой на «Описание Железнобор. мон. еп. Павла. М., 1838. Стр. 5». К сожалению, по нашим данным «Описание» 1838 г. отсутствует в РГБ, РНБ и БАН.

<p>святаго Иоанна Предтечи по Бором, за рекою Москвою, знаем же бе и великим князем, к нему же и посла, да помолится о княгине его. Он же // отвеща к посланному, рек: «Шед, реци великому князю, да помолится Богу и Пречистой его матери и великому мученику Логину сотнику, понеже той дан бысть помощник от Бога всему роду вашему о всех, ихже требуете благых. А о княгини своей не скорби, здрава будет и родит тебе сына в вечер сей, наследника тебе». Еже и бысть. Внегда же родися, и в той час иерею духовнику великаго князя седящу в кельи своей в монастыре святаго Спаса, и се пришед некто удари в двери его, рек: «иди, нарци имя великому князю Василью». Он же вскоре встав и взял яже суть на то потреба, изыде ис кельи не видя никого же послана и удивився о сем, яко вскоре отиде. И поиде такы на двор, и се срете и послан по него, глаголя, яко да наречет имя роженному сыну великаго князя, и въспроси его, аще он есть и прежде приходил понь, и рече: «несмь». И шед нарече имя отроцати Василей, якоже прежде слыша. И по том много всех пыта, кого прежде послаша по него, или кто есть приходивый, и никто же обретесе, он же удивися о сем и многим сие поведаша. Мне же о сем Стефан дьяк сказа, а в прежнем проречении старца</p>	<p>к нему же любовь имеяше князь великий, посла к нему, рече: «да помолит Бога о княгини его, и будет ли ей живот?» Он же сие отвеща рече: «моли великаго мученика Логина, понеже той ходатай и молебник всему роду вашему, а о княгине своей не скорби, сего бо дни, по нефимоне, родит сына наследника тебе», еже и бысть по речению его. В то же время, егда родися духовник великаго князя, поп бе в монастыре у святаго Спаса, стоя на молитве, се пришед некоторой рече: «иди к великому князю и нарци сыну имя Василей». Он же вскоре изыде из келия, не бе того иже позвал, и поиде паки с монастыря, и се устретше послани по него; дошед даст молитву великой княгине Софьи, бе бо сына родила, да и нарече имя ему Василей, он же опытав всех, кто будет прежде приходил по него. Никтоже обретесе ни пославый, ни посланник, и вси дивишася.</p>	<p>Иякову, да помолит Бога о княгине Его, да будет ей живот. Святый же сие пославшему отвеща, да молит великомученика Логгина, понеже той ходатай и молебник всему роду их// (с. 631/л. 53) А о княгине своей да не скорбит, се бо днесь родит сына наследника ему, еже и бысть по проречению его.</p> <p>В то же время егда родися отроца духовник великаго князя священник в монастыре святаго Спаса, стоя на молитве и се прииде к нему некто незнаемь и рече великому князю: нарцы имя Василей. Он же скоро изыде из келии, и поиде тако с монастыря, и сретоша его посланники по него, яко дошед просветит молитвою великую княгину, бе бо роди сына, и да наречет имя ему. Он же вопроши всех, кто прежде приходил по него, и никтоже обретесе звавый его, и вси дивишася и от того наипаче держа веру великий князь ко святому Иякову // (с. 632) и имя его яко единаго от пророк, и впаде великий князь монастырю святаго Иакова села и пажити и милостыню многу на создание святыя обители, и паки приходяше</p>
---	--	---

Деменьтей печатник ему сказаше, поведи великая княгини Мария».		святой во обитель нося мир и благословение.
--	--	---

Известие содержит некоторые разночтения, время его письменной фиксации и история его текста – предмет особого исследования. Однако все разночтения не затрагивают основного смысла сообщения. Со временем оно расширялось (можно сравнить по объему сообщение Софийской II летописи и Степенной книги¹⁵³). Можно отметить, что текст Жития из опубликованных летописей наиболее близок к Софийской II. В жанровом отношении это, очевидно, рассказ о чуде, сопровождавшем рождение будущего великого князя.¹⁵⁴ Такого рода повествования, очевидно, изначально существовали в устной традиции. Несущественные для сюжета детали: например, имя старца, прорекшего благополучное рождение Василия Васильевича, и имя царского духовника, услышавшего глас, повелевающий ему идти к царскому двору, были уже забыты, когда рассказ был зафиксирован письменно. Основное отличие Жития от летописей – это, во-первых, отождествление старца из Предтеченского монастыря за Бором с Иоанном Железноборовским, а, во-вторых, – завершение сюжета в Житии – сведение о даровании обители сел и земель. В остальном Житие следует летописи, и текстологическую зависимость вряд ли можно оспорить. Но насколько оправданно отождествление старца из Предтеченского монастыря и Иакова Железноборского? Очевидно, что великий князь посылал к старцу не в далекий монастырь в костромской земле, а в какую-то московскую обитель. Составитель Жития обошел эту проблему, вставив в летописную канву указание на приход старца Иакова к Москве. О том, что известный летописцам старец из Предтеченского монастыря пришел откуда-то, сами летописи молчат. Летописное же указание на Предтеченскую

¹⁵³ ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 21 (1). Ч. 2. С. 457–458.

¹⁵⁴ О подборках рассказов о необычных фактах из жизни отдельных великих князей см.: Усачев А. С. Степенная книга и древнерусская книжность... С. 331, 629.

обитель не имеет никакого отношения к монастырю Иакова Железнодорожного. Это монастырь св. Иоанна Предтечи у Боровицких ворот в Москве,¹⁵⁵ и он не имеет никакого отношения к костромской обители. Но если речь в летописном сообщении идет о московском монастыре, то причем здесь Иаков? Ведь отождествление безымянного старца летописной статьи с Иаковом Железнодорожным, очевидно, произошло из-за созвучия именования двух монастырей – «на Бору» и «Железнодорожного».¹⁵⁶ Стремление связать монастырь с именем Василия Васильевича (которое было подсказано, возможно, связью между именем Василия Васильевича и Железнодорожной обителью, где, как уже говорилось, перед битвой с Димитрием Шемякой остановился в 6958 (1450) г. Василий Васильевич) и стало основанием для анонимного автора Жития для отождествления старца из монастыря «иже под Бором» и Иакова Железнодорожного. В летописной статье 1450 г. имя Иакова не упоминается, монастырь в Железнодорожной городке (или Борке) именуется монастырем св. Иоанна.¹⁵⁷ Скорее всего, указание на монастырь «на Бору» для автора Жития, вряд ли знакомого с именованиями московских обителей, было воспринято как свидетельство о преп. Иакове.

Могли ли быть в распоряжении автора Жития другие источники, помимо летописных, в которых было указано и имя старца? Могло ли быть так, что Иаков Железнодорожный пришел в Москву и жил в монастыре Иоанна Предтечи на Бору? Указание на дарование великим князем земель и сел – либо следование литературному источнику, либо (что вероятнее) указание возможному читателю о древности земельных владений

¹⁵⁵ См.: Указатель к первым восьми томам ПСРЛ. Отд. 2. Указатель географический. СПб., 1907. С. 16.

¹⁵⁶ Созвучие этих названий может, в частности, объяснить, почему по одному из известий, Григорий Отрепьев принял постриг в Железнодорожной обители, а по другому – в одном из московских монастырей (ср. сн. 3).

¹⁵⁷ ПСРЛ. Т. 6. С. 179.

монастыря – указание, которое на момент написания Жития стало актуальным.¹⁵⁸ Но если ни одна из известных летописей не сохранила имя старца, к которому питал большое уважение Василий Дмитриевич, то где могла сохраниться такого рода информация? Конечно, устная легенда (например, о пострижении Иакова в обители св. Сергия Радонежского, также не известная другим источникам, помимо Жития) могла сохраняться в Железноборской обители, неоднократно разорывшейся на протяжении своей истории, но как долго? Свидетельств о существовании раннего Жития нет. Источники, повествующие о почитании св. Иакова Железноборского, датируются временем (включая и записи на рукописях, цитированные выше) не ранее XVI в. Не сохранилось других документов по истории монастыря до второй трети XVI в., и сведений о настоятелях обители до этого периода¹⁵⁹. Указание на почитание Иакова в XV в., которое можно встретить иногда, является очевидной ошибкой, вызванной отождествлением Ивана IV с его дедом Иваном III Васильевичем¹⁶⁰ и,

¹⁵⁸ В пересказе сюжета, помещенной в заметке в «Костромских губернских ведомостях» за 1855 г. (№ 23. С. 167), датированном 1404 г. и содержащем рассказ о рождении Василия Васильевича, сообщается, что великий князь в благодарность за проречение «на том месте, где была хижина преподобного, указал основать обитель, снабдив оную безбедственным содержанием». 1404 годом датировано рождение Василия Васильевича и в справочнике В. В. Зверинского (Зверинский В. В. Материал... Т. 2, № 796).

¹⁵⁹ Их имена мог сохранить Синодик сер. XVII в., цитируемый в статье Я. Бередникова (Бередников Я. О некоторых рукописях, хранящихся в монастырских и других библиотеках ... С. 90): «Досифей, Савва убиенный, Вениамин убиенный, Иосиф, Левкий, Илларион, Феодосий, Евстратий» (имена эти в справочнике Строева не указаны). Досифей, предполагается в литературе, мог быть преемником преп. Иакова (Зонтиков Н. А. Иаков... С. 465).

¹⁶⁰ Ср.: «Отсюда видно, что преподобный Иаков, скончавшийся во дни царствования великаго князя Василия Васильевича – внука Димитрия Донского, при сыне его Иоанне Васильевиче Грозном в конце XV столетия почитаем был уже святым и церковию прославленным, по тем чудесам, которыя совершались над притекающими

несмотря на абсурдность, многократно повторенной.¹⁶¹ Почитание Иакова, таким образом, известно с середины XVI в. и получило более широкое распространение с записью чудес, в которых, впрочем, биографических сведений об Иакове не зафиксировано, что предполагает, что в обители к концу XVI в. они не были известны.

Возвратимся к вопросу о времени составления Жития. Наличие позднего списка не говорит о позднем происхождении памятника, однако доводов в пользу раннего его происхождения также нет. Самый ранний известный мне случай отождествления Иакова Железноборского и Иакова из летописной статьи о рождении великого князя Василия Васильевича – рукопись ГИМ, собр. Уварова, № 991 б, 4°, л. 11 об.–12. На л. 1–11 рукописи находится список еще одной Службы преп. Иакову, отличной от содержащейся в рукописи РГБ, ф. 304.1.625, заголовок «Месяца мая в 5 день святая великомученицы Ирины. В той же день преставление преподобнаго отца нашего Иакова игумена Железноборовскаго чудотворца монастыря святаго Иоанна Предтечи во области града Галича, успе в лето 6959 го году при великом князе Василие Василиевиче и при освященном

с теплою и усердною молитвою ко гробу его» – Румянцев Петр. Описание Железноборовскаго монастыря ... С. 20.

¹⁶¹ Святые угодники Божии и подвижники костромские... С. 39: «в селе Контееве Буйского уезда в часовне есть икона преподобнаго Иакова Железноборовскаго чудотворца, написанная в 1700 году наместником иеромонахом Зоровавелем. По краям этой иконы изображено несколько чудес, совершившихся над разными больными по молитвам преподобнаго Иакова во дни царей и великих князей Иоанна Васильевича, Федора Иоанновича, Михаила Федоровича и Алексея Михайловича. Значит уже в конце 15 и в начале 16 века в обители преподобнаго Иакова совершалось при его гробе много чудес и его не иначе называли как чудотворцем». Вывод о почитании Иакова в XV в. подтверждался также тем, что «Сохранившиеся в делах епархиального архива царские жалованные грамоты царей и великих князей Иоанна Васильевича и Феодора Иоанновича и царя Бориса Годунова, подтвержденные Михаилом Федоровичем в 1614 и 1623 годах, надписывались на имя игуменов Железноборовскаго монастыря Иоанна Предтечи и «преподобнаго чудотворца Иакова»».

митрополите киевском и царствующаго града Москвы чудотворце Ионе. Служба преподобному чудотворцу Иякову...», нач.: «Преподобне отче Иякове разгореся сердце твое...». В следующей за Службой статье, озаглавленной «От бытии пророчества преподобнаго Иякова», следует выписка из летописи «В лето 6923 марта 15 день по нефимоне родися великому князю Василию Димитриевичю сын князь Василей прежде же рожения его матере его...», кон.: «держа веру князь великий к старцу Иякову и имея его яко единого от пророк» (упоминание о даровании обители земель отсутствует). Хотя в тексте статьи Иаков не называется Железноборским, очевидно, что соседство рядом со Службой Иакову Железноборскому, в заголовке которой упомянуто имя Василия Темного, подразумевает отождествление Иакова Железноборского и Иакова летописной статьи. К сожалению, датировать рукопись, входящую в конволют собрания Уварова, можно очень приблизительно. Сама рукопись представляет собой конволют, л. 1–12 написаны на бумаге с филигранью «Голова шута», что указывает на вторую половину XVII в. – начало XVIII в., но оклеены по краям бумагой XVIII в., не позволяющей точнее датировать эту часть рукописи. Кроме того, нельзя исключить залежность бумаги – полууставный почерк указывает скорее на XVIII в.

Весьма вероятно, что известное исследователям Житие было составлено много позже, чем в конце XVI в., в любом случае, почти наверняка много позднее Чудес, возможно, уже в XVIII в., книжником, который мог черпать сведения и из опубликованных летописных источников. Многие исторические реалии, заимствованные из летописного материала, рисуют фон, на котором начиналась история обители, но факты, упомянутые в Житии и отсутствующие в летописи, являются гипотезой составителя. Дополнительных изысканий требует, вероятно, указание Жития на происхождение Иакова из рода Аносовых, но это, возможно,

неверно прочитанное прозвище преподобного.¹⁶² Дата смерти преподобного, определяемая в Житии как 6959, а в святцах – как 6950 (вероятно, за счет описки), возникла, вероятнее всего, как стремление отнести посещение Железноборовской обители Василием Васильевичем ко времени жизни святого.¹⁶³ Недаром эта дата отсутствует практически во многих списках «Книги глаголемой Описание о российских святых»,¹⁶⁴

Рассмотренные источники об Иакове Железноборском позволяют говорить только о следующих моментах его биографии: он был или считается основателем монастыря на Борку, и монастырь этот существовал к 1450 г. Почитание преподобного прослеживается со второй половины XVI

¹⁶² При полном отсутствии сведений об именах родителей Иакова, то, что составителю Жития было известно, из какого рода он происходит, действительно вызывает удивление. О существовании рода Аносовых до начала XVII в. сведений не найдено. Их появление на костромской земле, вероятно, связано с переселением их из Новгородчины и может быть датировано временем не ранее конца XV в. Благодарю за указание на это А. В. Кузьмина. Таким образом, указание фамилии Аносовых может быть либо анахронизмом, либо неправильным прочтением прозвища «Широконосов», встречающегося в записи на одной из рукописей монастыря (см. выше), на что указал в свое время Филарет (Гумилевский) – Филарет (Гумилевский). Русские святые. С. 190–191.

¹⁶³ Этому предположению, впрочем, противоречат данные святцев РНБ, Q.I.392, конволют, кон. XVII в., л. 92 об., но под 6 мая: «Преставление... Иякова иже на Железном Бору...», при этом 6959 г. датируется создание монастыря («Иже созда монастырь в лето 6959-го от града Галича 40 поприщ, а от Костромы пол 70 поприщ...»). Впрочем, в отношении указанной рукописи нельзя игнорировать возможность залежности бумаги первой части (до л. 141), на которой собственно написаны святцы (филигрань – голова шута, типа Дианова, Костюхина. 356 (1669 г.), во второй части (пасхалия с 1698 г.) – филигрань Герб Амстердама, тип: Дианова, Костюхина 176 (без литер) (1700 г.), 177–178 (1688 г.).

¹⁶⁴ Обычная дата преставления в «Описании...» – 11 апреля (часто встречается в святцах) 6900 г. (т.е. точный год составителю «Описания...» не был известен). Эта же дата приводится и Амвросием (Орнатским): История российской иерархии. М., 1812. Ч. 4. С. 118.

в. и особенно усилилось в период восстановления монастыря, сожженного в Смутное время. О степени распространения можно судить по тому, что память Иакова Железноборского была включена в Палинодию Захарии Копыстенского 1621 г.¹⁶⁵ Некоторые приводимые в Житии сведения являются трафаретными, другие же – предположением, основанным на не упоминающих Иакова летописных источниках и на устном предании. В любом случае, об истории монастыря в 1-й половине XV в. Житие преп. Иакова свидетельствовать не может – единственным упоминанием об обители остается летописное сообщение 1450 г.

Поздние агиографические памятники представлены и новгородскими житиями. К числу их относится, в частности, Житие Антония Леохновского.

Наиболее древние свидетельства о почитании св. Антония Леохновского могут быть разделены на письменные источники и устное предание.¹⁶⁶ Письменные источники житийного характера, а к ним относится память в месяцесловах, датируются временем начиная с XVIII в., фиксация устных рассказов о святом происходила с середины XIX в.

Житие преподобного Антония Леохновского сохранилось в небольшом количестве списков: это две рукописи сер. XVIII в., содержащие Житие и Службу святому (Санкт-Петербург, РНБ, Q.I.1364 и Саратовский госуниверситет, собр. И. А. Шляпкина, № 336) и рукописи XIX в.: РНБ: собр. А. А. Титова, № 4230 и собр. Новгородской духовной

¹⁶⁵ РИБ. СПб., 1878. Т. 4. Стб. 852.

¹⁶⁶ Подробный очерк истории обители и почитания преп. Антония опубликован недавно в кн.: [Муринсон А.] Преподобный Антоний Леохновский и его святая обитель. К 400-летию преставления преподобного Антония Леохновского. 1611–2011. Великий Новгород, 2011.

семинарии, № 119, л. 205 об.–211*¹⁶⁷; Новгородский музей-заповедник, № 11179, 1-я пол. XIX в. Кроме того, существует список, содержащий частичный перевод на русский язык (Новгородский музей-заповедник, № 10916, нач. XIX в.), и публикация Жития в епархиальной периодике¹⁶⁸. Взаимоотношения существующих списков анализировались в литературе, однако окончательные выводы о том, каким был первоначальный текст: более кратким или более распространенным, и о том, что убрали или добавили позднейшие редакторы, еще предстоит сделать.

Житие сообщает о святом, что он происходил из тверского рода Вельяминовых, был пострижен пустынником Тарасием, жившим поблизости от Рублевой пустыни, в с. Леохново. Построив деревянный Преображенский храм, Антоний получил антиминос для строительства церкви (согласно древнейшему списку, это произошло в 1479 г. при новгородском архиепископе Геннадии), строил обитель и собрал братию. Первая часть Жития завершается описанием облика преподобного, и, возможно, принадлежит перу одного автора, а последующие статьи были добавлены другим человеком.

Некоторые фрагменты Жития восходят к литературным источникам, и в их историчности приходится сомневаться: это прежде всего главы о встрече преподобного с монахом Нифонтом и о провидении под Оршавою (Оршей). Чудо о пожаре в монастыре датировано в старейшем списке 1542 г., что плохо согласуется с предполагаемой датой рождения преподобного. Противоречие содержит также и сообщение старейших списков Жития о том, что «егда плениша безбожнии еллини

¹⁶⁷ Рукописи, помеченные *, выявлены благодаря сведениям базы данных «Источники русской агиографии», подготавливаемой Отделом древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский дом, Санкт-Петербург).

¹⁶⁸ В частности, издание Жития по неизвестному списку, с некоторыми комментариями и пропусками, осуществленное в Новгородских епархиальных ведомостях в 1899 г., № 21, С. 1360–1367.

Великий Новъград, тогда преподобный отец наш Антоний взят бысть в Великий Новъград преосвященным Киприаном митрополитом», так как время пребывания митрополита Киприана на митрополичьей кафедре (1626–1634) не совпадает с период шведского владычества в Новгороде.¹⁶⁹

Датировка старейшей рукописи не обязательно определяет дату создания того или иного памятника, в том числе житийного, но можно предположить, что в случае с Житием преподобного Антония дата наиболее ранних списков – т. е. сер. XVIII в. – недалеко отстоит от создания памятника.

Жанр Жития – как литературного произведения – весьма специфичен уже в силу того, что это не биография (т. е. в нем могут присутствовать элементы биографии, но это идеальная биография, и потому использование в Житии литературных топосов – т. е. общих мест – обычная практика средневековья).¹⁷⁰ Реальные обстоятельства жизни святого важны, но далеко не в той мере, в какой заслуживает внимания объяснение того, чем объясняется его богоизбранность.

Выбор топосов (таких как, например, поиск пустынного места для уединения) – тема многочисленных исследований, проводимых учеными, и если для житий, созданных до конца XVI в., степень изученности достаточно высока, то для более поздней традиции, особенно же для агиографических текстов, созданных в конце XVII – XVIII вв., говорить об изученности рано.

В случае с Житием Антония Леохновского нам неизвестно имя его создателя и последующих редакторов памятника. Очевидно, эти люди не обладали большим количеством фактов, в лучшем случае это были записи

¹⁶⁹ Библиографию см. в статье: Романова А. А. Житие Антония Леохновского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XVII в. Ч. 4. Т–Я. Дополнения. СПб., 2004. С. 367–370.

¹⁷⁰ Руди Т. Р. О композиции и топике житий преподобных // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 431–500.

в монастырском летописце. Нет какой-то объяснимой причины и для выбора источников заимствования в житийный текст: как переводных, таких как Повесть о Марке Фраческом (Афинском) или русских, таких как Надгробное слово Иосифу Волоцкому Досифея Топоркова или, возможно, Сказание о Богоматери Казанской.¹⁷¹ С помощью патериковой повести автор стремился показать силу веры святого, с помощью Надгробного слова – указать на его пророческие способности.

Стремясь создать более образное и художественно завершенное житие, составитель его, возможно, и погрешил против исторической истины. Многочисленные несуразицы в именовании исторических лиц, царей или архиереев (а в Житии встречаются даты жизни святого, указывающие на последнюю четверть XV в., и на первую четверть XVII в.), показывают, что он не был знатоком истории. Если попытаться как-то согласовать между собой все даты, которые могли основываться на несохранившихся документах, Антониев Леохновских должно быть двое. Если же выделять наиболее достоверные и подтвержденные документами данные о святом, то реально существовавший старец Антоний упоминается ок. 1587 г. (НМЗ. ОПИ. № 349. Л. 2–3 об.) и умер, вероятно, во втором десятилетии XVII в., в период шведского господства в Новгороде.

Документальных свидетельств об установлении празднования преп. Антонию, кроме указания Жития, не сохранилось, но факт такого празднования сомнению не подвергался.

Очень осторожно могу предположить, что если допустить сравнительно позднее создание Жития в том виде, в каком оно дошло до нас, то целью его было прославление обители перед угрозой ее закрытия, имевшего место в 1764 г. Нельзя исключить, конечно, и вероятность более раннего создания Жития.

¹⁷¹ См.: [Муринсон А.] Преподобный Антоний Леохновский и его святая обитель ... С. 96.

Житие преподобного Антония – вероятно, не самый ранний письменный памятник, сохранивший свидетельство о святом. В рукописных месяцесловах до конца XVII в. память его мне не попадалась. Однако достаточно ранними являются свидетельства «Книги глаголемой описание о российских святых» (см. главу 4) и близких к ней по содержанию памятников.

Рукописи «Книги...», в том числе старейшие известные в настоящее время списки, включают имя преподобного Антония Леохновского: например, список, хранящейся в РГБ, ф. 205 (собр. Общества истории и древностей российских), № 212. 1-я четв. XVIII в. Л. 160 об.: «Преподобный Антоний игумен Ивецкого монастыря иже под Старою Русою в лето 6900 октября 17».

В некоторых списках «Книги...» дата может отсутствовать, но память преподобного присутствует везде: иногда Антоний именуется основателем Ивецкого монастыря, иногда – монастыря на Леохнове. Ср. текст «старейших» святцев, приводимый Филаретом (Гумилевским): «Преподобный Антоний игумен Ивецкого монастыря иже под Старою Руссою, на Леохнове, бысть в лето 6900 октября в 17 день»¹⁷². Сходную запись содержат Повесть о российских святых угодниках – РНБ, Q.I.382, XVIII в., л. 15 об.–16* и Перечень всех российских чудотворцев – РНБ, собр. Общества любителей древней письменности, Q.862, XVIII в., л. 106*.

Существуют и отдельные выписки из «Книги глаголемой...» – так, в рукописи сер. XVIII в. содержится перечень новгородских святых: архиереев и преподобных – рукопись (фрагмент более крупного сборника) РНБ, собр. Археологического общества, № 31. 4°. 26 л. Сер. XVIII в., л. 15 об. «Преподобный Антоний Леохновский, за Ильменем озером в Леохнове пустыни, преставися в лето 7100 от Новаграда 50 поприщ. Мощи под спудом. Службы нет. Тропарь и кондак есть, память октомвриа в 17 день».

¹⁷² Филарет (Гумилевский). Русские святые. СПб., 1882. Т. 3. С. 242. Примеч. 142.

Это указание близко к тексту Отенских святцев 1718 г., на которые ссылается Филарет (Гумилевский): «Преподобный Антоний Леохновский за Ильменем озером в Леохновой пустыни, преставися в лето 7100, от Новгорода 50 поприщ, мощи под спудом. Службы нет, тропарь и кондак есть, память октября 17 день».¹⁷³ Возможно, это свидетельство того, что Служба, известная в двух старейших списках вместе с Житием, была создана достаточно поздно.

Перечни новгородских святых, встречающиеся в рукописях XVIII–XIX вв., как правило, содержат имя преподобного Антония (помимо списков «Книги глаголемой описание о российских святых...» можно указать рукописи XVIII в.: РНБ, собр. Погодина, № 1940, л. 33 об. и XIX в.: РНБ, собр. Титова, № 2727, л. 36 об.–37.*)

Наиболее распространенной датой памяти преподобного стало 17 октября.¹⁷⁴ Однако датой преставления преп. Антония в Житии названо 14 сентября (т. е. праздник Животворящего креста Господня), датой переноса мощей – 12 июля, память муч. Прокла и Илария. Память преп. Антония встречается также в рукописной традиции под 17 января (под этим днем в иконописных подлинниках значится память Антония новгородского). Так, под этим числом она включена в созданный в 1831 г. иноком Паисием Кривоборским «Патерик новгородских чудотворцев (РНБ. Собр. Александро-Невской лавры. № 9, л. 23 – «Сей преподобный Антоний прозванием Леохновский бысть новгородец...» (!), тропарь и кондак на л. 130 об.–131).

Можно полагать, что местное празднование преп. Антонию было установлено после переноса мощей в Леохново, но распространения оно не

¹⁷³ Там же. Примеч. 146.

¹⁷⁴ По весьма правдоподобному предположению А. К. Галкина, день этот стал памятным в связи с тем, что первоначально преподобного Антония поминали накануне храмового праздника церкви, при которой он был похоронен в Новгороде – т. е. накануне дня памяти св. евангелиста Луки.

получило. В Синодальный же период празднование преподобному не подтверждалось, но и не оспаривалось. К сожалению, в известных мне рукописях отсутствуют записи чудес XVIII–XIX вв., хотя такого рода записи, вероятно, существовали.

XVIII век – тяжелое время для русской святости, время установки государственного контроля над многими местными культами. Однако именно в XVIII в. почитание преподобного Антония получает свое развитие и именно благодаря создававшимся в это время памятникам до нас дошли свидетельства об основателе Леохновской обители – не только рукописные памяти, но и изображения: наиболее ранним является, вероятно, изображение на иконе новгородских святых, созданной в XVIII в.¹⁷⁵

К поздним агиографическим памятникам относится и Житие Макария Римлянина, о котором известно прежде всего то, что он был основателем Макарьевской обители на р. Лезне или Грезне. Известное в пересказе конца XIX в. «Житие преподобного Макария, игумена пустыни Успения Богородицы» читалось в рукописи, которая, по данным, приводимым в Новгородских епархиальных ведомостях, принадлежала некоему М. Ф. Чернову и датировалась 1793 г.¹⁷⁶ Современное местонахождение рукописи не установлено. Житие содержит огромное количество подробностей жизни святого, и самая интересная из них – о том, что преподобный родился в Риме в богатой и знатной семье, но, разочаровавшись в католичестве, отправился в Великий Новгород и принял монашество в Александро-Свирском монастыре, а позднее обосновался в «болотных дебрях» на реке Лезне в Водской пятине, где мирно сосуществовал рядом с дикими медведями. Келью Макария нашли заблудившиеся охотники, и он перебрался на остров посреди болота, получившего название

¹⁷⁵ Маркелов Г. В. Святые Древней Руси: Материалы по иконографии. СПб., 1998. Т. 1. № 198; Т. 2. № 50. С. 33. На нимбе преподобного читается имя – Антоний, но указание на Леохново отсутствует.

¹⁷⁶ Новгородские епархиальные ведомости. 1895. № 1. С. 50.

«Макарьевский столп». Сюжет с заблудившимися охотниками, к слову, вообще очень характерен для поздней агиографии (стоит вспомнить созданное примерно в это же время Житие Иоанна и Иакова Менюжских, сотворивших чудо именно с заблудившимися охотниками). Впрочем, место жительства преподобного указывали также явления «огненного столпа» и «облака благоуханного дыма». В трех верстах от кельи, на левом берегу реки Лезны преподобный Макарий Римлянин основал для собравшейся братии монастырь в честь Успения Божией Матери и стал его первым игуменом.

Существуют и другие версии жизни основателя Лезненской пустыни: что Макарий мог быть поставлен в игумены архиепископом Моисеем – и это преподобный Макарий из Новгородского Колмова монастыря¹⁷⁷ или был учеником Александра Свирского (о чем говорится в Житии).¹⁷⁸

Поздняя рукописная традиция сохранила ряд новгородских житий, вокруг которых не утихает полемика, таких как Житие Антония Дымского¹⁷⁹ или Житие Ксенофонта Робейского, сохранившееся в единственном списке нач. XIX в.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Силин П. М. Макарьевская упраздненная пустынь // Новгородские епархиальные ведомости. 1894. № 11. С. 474–475.

¹⁷⁸ Вновь открывающийся Воскресенский миссионерский монастырь Новгородской епархии // Новгородские епархиальные ведомости. 1895. № 1. С. 45–56.

¹⁷⁹ Примером подхода к тексту Жития как к непререкаемому источнику исторических сведений, может служить **монография о. Д. Пономарева**.

¹⁸⁰ По наблюдениям А. Г. Боброва, Житие могло быть составлено в период с 1760 по 1830 г. (текст опубликован: Бобров А. Г. Житие Ксенофонта Робейского в списке пушкинского времени // Сборник статей к 60-летию профессора С. А. Фомичева. Пушкин и другие. Новгород, 1997. С. 258). Как и во многих других случаях, доказать это нелегко, аргументов недостаточно – на что указывает в своей публикации И. Ю. Анкудинов (Анкудинов И. Ю. Ксенофонтов Робейский Николаевский монастырь // Новгородский архивный вестник. 2016. № 13. С. 86).

Для поздних Житий можно выделить ряд черт: большое количество реальных имен и заимствованных сюжетов, при этом отсутствие реалий биографии подвижника, но эти характеристики не являются уникальными для поздних памятников.

Традиция составления житий святых, в том числе древнерусских, возродилась в 1990-е гг. и продолжила развиваться в 2000-е гг.

Примером может служить Житие Ионы Яшеозерского. Основатель Благовещенской Яшеозерской обители Иона, (ныне на территории Респ. Карелия, Вепсская национальная вол., с. Ладвы), согласно сведениям несохранившегося Синодика, хранившегося в Ивинской церкви, к которой в XIX в. был приписан Яшеозерский мон-рь, был родом из села Шокша. Высказанное архимандритом Никодимом в «Олонецком патерике» предположение, что Иона мог быть учеником Александра Свирского, ничем не подтверждается и противоречит другим письменным источникам, к числу которых относятся: 1) надпись на деревянном памятном кресте, датируемая 18 января 1579 г., с упоминанием священноинока Ионы; 2) писцовая книга А. В. Плещеева 1582/83 гг., в которой упомянут «Монастырь на Яше озеро, стал ново после писма на горной земле нетяглой, а в нем церковь Благовещение Пречистые Богородицы, древяна, а в ней предел Николы Чудотворца. А в мон-ре поп черной Иона да восемь старцев».

1 июня 1589 г. Александр митр. Новгородский дал Благовещенской пуст. в Яшезере жалованную грамоту, освобождающую от налогов, «по челобитью чернаго попа Ионы, да старца Иосифа».

Почитание Ионы сложилось много позже времени его преставления, по-видимому, где-то в XIX в. согласно одной из легенд, указанных в Донесении на имя Аркадия (Федорова), архиеп. Олонецкого и Петрозаводского, составленном Яшеозерской хозяйственной комиссией, прп. Иона прокопал канал из Яшезера в озеро Сенное для большего

удобства рыбной ловли. Это сообщение послужило, вероятно, основанием для Никодима (Кононова), написавшего об Ионе следующее.¹⁸¹

В пустыни также сохранялись предметы, принадлежавшие прп. Ионе: кожаные дорожные сумки и вырезанный из карельской березы малый ковш для употребления под теплоту на литургии. Священноинок Иона был грамотным, так как в описи Яшезерской пустыни 1724 г., хранившейся в конторе Олонецкого архиерейского дома, указывалось даже на существование ветхого духовного завещания Ионы за подписью его духовного отца Макария, иером. Машезерского в честь пророка Илии монастыря. Источники XVII в., а именно писцовые книги 1628–1629 гг., указывают на наличие в Благовещенской церкви обители вкладов, в том числе книг царя Федора Иоанновича (Служебник, Цветная Триодь), от соловецких игуменов Иакова и Иринарха (Апостол, Минеи, Пролог, Шестоднев, Ирмологий), от Исидора, митр. Новгородского (Шестоднев), и от строителя Ионы (Служебник, пергаменные Апостол и Пролог), от Василия Шуйского (Цветная Триодь с собственноручной записью), от царицы-инокини Марфы (Евангелие, Псалтырь, Часовник). Е. В. Барсов объяснял наличие таких вкладчиков тем, что прп. Иона заслужил внимание этих знатных лиц «святостью своей жизни». Перечень реликвий, хранившихся в Яшеозерской пустыни, показывает, что вклады членов царской семьи и архиереев подтверждает особое отношение к отдаленному монастырю со стороны нескольких царей и иерархов.

В этой же писцовой книге 1628–29 гг. перечислялись насельники обители: 3 инока и иеромонах Иона. Правда, не вполне ясно, тот ли это иеромонах, что основал обитель, или его тезка.¹⁸²

¹⁸¹ : «Жизнь прп. Ионы Яшезерского очень поучительна каждому! Он своей жизнью дает каждому урок трудолюбия» (Никодим (Кононов). Олонецкий патерик. Петрозаводск, 1910. С. 55).

¹⁸² Барсов Е. В. Олонецкий монастырь Клименцы, с приписными к нему пустынями, царским и иераршими грамотами // ЧОИДР. 1870. Кн. 4. Отд. 92. С. 95–97.

Что же до основанного Ионой монастыря, то к 1724 г. он утратил самостоятельность. Восстановлена пустынь была в середине XIX в., но несмотря на то, что легенда о строителе Ионе уже начала обрастать необходимыми для житийного образа подробностями, ни Жития, ни чудес преподобного в пору до начала XX в. так и не появилось. Иона почитался как основатель монастыря, и в числе других учеников Александра Свирского его имя было включено в «Верный месяцеслов...» Сергия (Спасского), изданный в 1903 г.

Однако с очередным возобновлением обители в 2003 г. ситуация изменилась. Иеромонах Досифей (Ларионов), заботясь о восстановлении крайне разрушенных построек монастыря, озаботился и тем, чтобы образ основателя обители получил должное освещение. Отец Досифей опубликовал в электронном и бумажном виде повествование об Ионе, построенное во многом на предположениях о том, каким должен быть образ преподобного основателя монастыря, изложенное современным русским языком с некоторым количеством древнеруссизмов. На сайте монастыря им был опубликован акафист и краткая служба Ионе, и изложены все известные уже в литературе факты, но со значительными добавлениями.¹⁸³

Во-первых, с учетом возможных тонкостей национальной политики на территории республики Карелия то, что Иона считается уроженцем села Шокша, получило интерпретацию – Иона был вепсом по национальности и, следовательно, был просветителем вепсов, т. е. приобрел черты миссионера. Приняв постриг незадолго до кончины преп. Александра Свирского (ум. 1533), он сам дожил до глубокой старости (ум. ок. 1629). Монастырь был устроен им на месте древнего капища. «Ревность преподобного по устройению обители была изумительна», пишет иг. Досифей в

¹⁸³ Досифей (Ларионов). Схимник страждущей земли: 440-летию Благовещенского Ионо-Яшезерского мужского монастыря посвящается. Петрозаводск, б. г.

подготовленной им брошюре «Схимник страждущей земли» (Петрозаводск, 2001). «Господь открыл прп. Ионе близость его блаженной кончины, и он, приняв образ великой схимы, удалился в пещеру, находившуюся в 1,5 верстах от обители. Однажды монахи, навещавшие его там, нашли своего пастыря почившим. Мощи были перенесены братией в основанную им обитель и погребены под спудом в притворе Преображенского храма... Сюда к месту его захоронения, стали притекать страждущие от душевных недугов и телесных болезней. По молитвам преподобного Господь даровал многим благопотребное ко спасению – исцеление недужных и больных...» (записей о чудесах, помимо этого сообщения, мне, к сожалению, неизвестно). По существу, о. Досифей создал Житие, только не назвал его так, и создал он его не на основании каких-то новонайденных источников, а соединив все известные ему сведения и дополнив по образцу, с добавлением необходимых догадок, как создавались и многие древнерусские жития.¹⁸⁴

К «новым житиям» можно отнести современные редакции житий написанные заново жития. К числу таких относятся, например, составленные Митрофаном (Баданиным) Житие Елисея Сумского, Феодорита Кольского.

Однако полнотекстовые жития и сказания представляют собой только часть источников для агиографии и агиологии.

Когда дело касается небольших пустынь, достаточно часто можно встретить два варианта развития событий, касающихся ее святынь. Иногда в церкви хранится единственный список, который со временем действительно утрачивается и найти его не представляется возможным (примером может служить сказание о иконе Рождества Богоматери и основании Сямского

¹⁸⁴ Кожевникова Ю. Н. Пять веков истории: Благовещенская Яшезерская пустынь. Петрозаводск, 2014. 343 с.

монастыря, содержащее сведения о чудесах, датируемых 2-й четв. XVI в. Оно было опубликовано Н. Суворовым по списку, принадлежавшему Сямской обители и ныне считается утраченным),¹⁸⁵ Еще один пример из более позднего времени – «Повесть о зачатии и устроениях святыя Николаевския Добрынския пустыни и о явлении чудотворного образа великого чудотворца свт Николая и о бывших от него чудес», в которой рассказывается о начале почитания иконы Николы Можайского, чудесно явившейся в монастыре. По прошению игумена пустыни Рувима Гурского и по челобитным посадских людей Устюжны Железнопольской и Веси Ёгонской новгородский митрополит Иов разрешил хождение по домам – и «подъем» и ходы» с чудотворной иконой стали традицией Добрынской обители. Сам Рувим вел запись чудес от иконы. В 1746 г. его рукопись переписал канцелярист Петр Воинов, и его труд был большими цитатами использован в публикации И. Белюстина в «Тверских губернских ведомостях» (17 февраля), однако в настоящее время Повесть в первых двух вариантах в архивах не найдена и известна только в пересказах на русском языке XIX в.¹⁸⁶

¹⁸⁵ См.: Суворов Н. Сямский Богородице-Рождественский монастырь в Вологодской епархии // Вологодские епархиальные ведомости. 1880. Часть неофиц. № 23. С. 426–434, № 24. С. 448–462; 1881. № 1. С. 4–10. Впрочем, как показывает практика последних лет, возможность обнаружить считавшиеся утраченными списки сказаний, как это видно на примере Сказания о Макарьевой Хергозерской пустыни (доклад А. В. Пигина «О почитании святого Макария Желтоводского на Русском Севере (Сказание о Макариевской Хергозерской пустыни)», сделанный на межрегиональном научно-теоретическом семинаре «Провинциальный текст культуры в вологодском измерении». Вологда, 17–18 июня 2008 г.) или Жития Прокопия Устьянского (см.: Сказание о явлении мощей и чудеса праведного Прокопия Устьянского чудотворца / Вступ. ст., публ. документа и комм. Р. П. Биланчука // Глагол времени: Исследования и материалы. Статьи и сообщения межрегиональной науч. конф. «Прокопиевские чтения». Вологда, 2005. С. 241–255), достаточно велика.

¹⁸⁶ Дроздецкая Н. К. Повесть о зачатии Добрынской пустыни: по спискам рукописей тверских хранилищ // Тверской вклад в русское православие: Сб. материалов

Другой вариант развития ситуации – Сказание может распространяться в большом количестве списков и редакций и даже фигурировать в следственных делах (примером последнего являются чудеса от иконы Спаса Нерукотворного на Красном Бору или на Красной Горе¹⁸⁷).

Ситуация, отражающая историю бытования Сказания о Семигородской иконе Успения – в самом монастыре сказание о чудесах утрачивается достаточно рано, еще в XIX в. (а иногда и раньше), но списки его получают распространение до этого, и даже если это распространение не слишком широкое, то, по крайней мере, можно говорить о существовании нескольких копий произведений.

Текст Сказания был опубликован в числе других документов по истории пустыни (преимущественно XIX в.) в 3-м выпуске альманаха «Вологда» 2000 г., в статье «О почитании вологжанами Семигородней иконы Успения Божией матери», по рукописи ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Д. 150. Л. 18 об.–24 об. 1 пол. XVIII в. Осуществившая публикацию Л. Н. Мясникова отметила: «Поскольку подлинная рукопись о случаях исцеления от иконы погибла при пожаре в монастыре и была неизвестна даже священнослужителям, ссылавшимся в отчетах на отсутствие документальных сведений о них, мы сочли возможным документ ..., обнаруженный в личном фонде краеведа И. Н. Суворова, опубликовать полностью».¹⁸⁸ Найденный в бумагах Суворова список, однако, – один из

Международной научной конференции. Тверь, 27-29 сентября 2012 г. Тверь, 2014. С. 139-156.

¹⁸⁷ См. библиографию в статье: Буланин Д. М., Романова А. А. Чудеса о иконе Спаса Нерукотворного на Красном Бору // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3 (XVII в.), ч. 4. Т–Я. Дополнения / Под ред. Д. М. Буланина. СПб., 2004. С. 249–252.

¹⁸⁸ Т. е., тетрадь с записью чудес исчезла из обители уже в XIX в., при этом еще ок. 1823 г. она находилась там: «Явившийся же от святых иконы ее чудеса и исцеления объясняются в книге, при обители сей хранящейся» – Описание о начале Успенской Семигородной пустыни. С. 35–36. К сожалению, в указанном описании не

трех известных в настоящее время списков Сказания. Еще один список был введен в научный оборот немецким исследователем А. Эббингхаусом еще в 1990 г.¹⁸⁹ В качестве комментария можно добавить, что, к сожалению, берлинская публикация А. Эббингхауса осталась Мясниковой неизвестной, так же как, к сожалению, публикация Мясниковой 2000 г. осталась неизвестной автору настоящей статьи при подготовке в 2002–2003 гг. справочной статьи о Сказании об Семигородской иконе Успения.¹⁹⁰ Третий список – самый поздний, хранится в собрании Санкт-Петербургской Духовной академии (СПб ДА) в РНБ.

В случае со Сказанием о Семигородной Успенской иконе наиболее ранний список – это список РГБ, собр. Ундольского, № 398. Л. 111–114 об. – подробно рассмотренный в упомянутой выше работе А. Эббингхауса. Сборник из собр. Ундольского датируется рубежом XVII и XVIII вв., включает подборку сказаний об иконах (сборник «Звезда пресветлая», в добавлениях к которому присутствуют Сказание о явлении Казанской иконы Богоматери в Тетюшах, Сказание о Новом девиче монастыре в Ярославле, Сказание о Страстной иконе, об Оковецкой иконе Богоматери).

В списке Ундольского текст Сказания озаглавлен весьма торжественно: «Книга и бытие о чудесех и о исцелении Пресвятыя Богородицы чудотворныя иконы честнаго ея Успения, еже есть в

упоминается, до какого года была доведена запись чудес в рукописи, хранившейся в обители. В краеведческой литературе нач. XX в. можно было прочесть следующее: «Обстоятельства первоначального прославления сей св. иконы неизвестны, но она считалась чудотворною в половине 17 века...» (Лебедев Вас. Семигородная Успенская пустынь и чудотворная икона в ней Успения Божией матери. Сергиев Посад, 1908. С. 5).

¹⁸⁹ Ebbinghaus A. Die altrussischen Marienikonen-Legenden. Berlin, 1990. S. 84–85, 91–92.

¹⁹⁰ Романова А. А. Сказание о иконе Успения Богоматери Семигородной // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.), ч. 4. Т–Я. Дополнения. С. 627–628.

Семигородской пустыни». Чудеса не нумерованы и заканчиваются чудом 1678/79 – 7187 г. (это 20-е чудо по списку ГАВО, опубликованному Мясниковой), что позволяет сделать вывод, что в рассматриваемой рукописи сохранился более ранний вид текста. Исходя из содержания, создание основного корпуса чудес Эббингхаус датировал 1643–1648 гг. и у нас нет оснований ставить эту датировку под сомнение. Итак, в списке Ундольского сохранилась ранняя редакция (публикуемая в приложении).

Более поздняя редакция сохранилась с добавлениями XVIII в. и представлена, помимо списка ГАВО, рукописью РНБ, собр. СПбДА АП/212, л. 100 об.–106. Сборник СПбДА датируется 1770–1780-ми гг., содержит подборку житий святых Вологодского края: в том числе Жития Сергия Обнорского и Димитрия Прилуцкого, чудеса Герасима Вологодского,¹⁹¹ а кроме того Житие Елеазара Анзерского и Память Германа Казанского.

Заголовок Сказания в обоих списках читается иначе, более соответствуя содержанию – «Извещение о славных чудесех от иконы Пресвятыя владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии, Честнаго и славнаго Ея Успения, обретающейся в Семигородской пустыне, в разныя лета збывшаяся». Следует отметить, что чудеса в списке СПбДА сохранились с более детальной датировкой по сравнению со списком ГАВО – так, в описании чуда 22–23 (по списку ГАВО – это 23-е и 24-е чудеса: о посадском человеке именем Сергей Константинов сын Кузнец Большая слободы и Филипе Иаковлеве Двиницкой волости, одержимом тяжкою болезнию) есть точные даты – 13 августа и 9 января 1737 г., отсутствующие в списке ГАВО. В списке ГАВО 25 чудес, СПбДА – 24 чуда, но это объясняется тем, что чудо 22 по списку ГАВО (указание на многие чудеса, произошедшие у иконы, по существу послесловие) помещено в списке

¹⁹¹ Чудеса, или Повесть о чудесах Герасима Вологодского, в той же редакции с 37 чудесами, что и в списке РНБ, F.I.778 (опубликован: Повесть о чудесах Герасима Вологодского // Вологда: Краевед. альманах. Вологда, 1997. Вып. 2).

СПбДА в конце, после описания конкретных чудес, и номер у него отсутствует.

В тексте чудес есть некоторые разночтения: если в ранней редакции Сказания, представленной списком Ундольского, речь идет о том, что Иулиания взяла у вологодского архиепископа Варлаама благословение и поставила церковь «во имя Пресвятыя Богородицы Казанския», то в более поздней редакции говорится о том, что она «поставиша церковь теплую во имя Пресвятыя Богородицы Ея Успения». Возможно, здесь имеет место исправление фактической ошибки, допущенной в списке Ундольского – как следует из цитированной выше «записи» старицы Мариамны, Казанскую церковь в обители строила она, тогда как Успенскую возобновила старица Иулиания. Можно отметить также разночтения в именовании волостей и уездов: например, в чуде 5 по нумерации списка ГАВО и СПбДА говорится о Луке некоего «Костромского монастыря вотчины», тогда как в списке Ундольского шла речь о Луке «вотчины Катромскаго монастыря». Достаточно часто встречаются разночтения в использовании вводных слов «по сем / по некоем же времени» и т. п. В редких случаях в позднем варианте текста отсутствуют некоторые детали (так, в описании чуда 7187 г. по списку Ундольского упоминается прозвище героя – Путила, и говорится о том, что его «привезоша» в пустынь, тогда как в списках ГАВО и СПбДА указание на прозвище отсутствует, и утверждается, что он «прииде» в пустынь), однако говорить о существенном редактировании текста не приходится. Порядок следования чудес в ранней и более поздней редакции, за исключением расположения авторских отступлений касательно хождения Иулиании в Вологду и множестве исцелений, дарованных иконой, одинаков.

Рукописная традиция Сказания небогата, хотя, надо полагать, указанными четырьмя списками она не исчерпывается.

Одним из факторов, не способствовавших распространению Сказания, был, очевидно, конфликт между старицами и иноками

Глушицкого монастыря, и изменение обителью статуса. Запись чудес велась преимущественно в ту пору, когда обитель была женской, с преобразованием ее в мужскую запись чудес на какое-то время прекратилась, тетрадь с записями, вероятно, была на какое-то время забыта. Глушицкие иноки не пытались или не смогли довести до конца начинания старицы Мариамны – как в деле строительства церкви в Вологде, так и в отношении фиксации чудотворений у иконы. Когда запись возобновилась, она носила слишком спорадический характер: так, за период с 1687 по 1737 г. были добавлены только четыре чуда. Еще одна проблема, зачастую возникающая в случае со сказаниями о святынях небольших обителей, возникла, вероятно, и с литературной обработкой описаний чудес. Сухие документальные записи чудес так и не были словесно украшены, что, возможно, стало одним из факторов незначительного распространения списков Сказания.

Сведения о иконе Богоматери Семигородной помещаются в перечнях чтимых и чудотворных икон XVIII–XIX вв. что показывает распространение сведений о почитании Семигородской иконы за пределами Вологодского края к началу XVIII в.

Один из списков такого рода перечня был издан С. А. Белокуровым по рукописи из собрания СПбДА № 427 (ныне в РНБ).¹⁹² Перечни отличаются по составу, могут содержать текстовое описание или уменьшенные изображения икон¹⁹³

¹⁹² Белокуров С. А. Роспись святым иконам, разным явлениям пресвятыя владычицы нашея Богородицы // ЧОИДР. 1893. Кн. 1. Смесь. С. 8–13.

¹⁹³ Кочетков И. А. Свод чудотворных икон Богоматери на иконах и гравюрах XVIII–XIX веков // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. / Под ред. А. М. Лидова. М., 1996. С. 404–417; Белоброва О. А. Об иконах Богоматерь Кипрская и Богоматерь Киккская в русской культуре XVII–начала XVIII в. // Белоброва О. А. Очерки русской художественной культуры XVI–XIX вв. М., 2005. С. 316.

«Сказание святым иконам разным явлениям. Пресвятая владычицы наша Богородицы и приснодевы Марии в разных градех в нашей Российской земли...» (РГБ, собр. ОИДР 212, л. 148 об., № 40), в частности, отсылает читателя к Сказанию об иконе: «чти в полном явлении». Присутствует Семигородская икона и в перечне икон в рукописи ярославского иконописца Василия Никитина, составленном в сер. XVIII в. (ГИМ, Музейское собр., № 3194. № 40), и в «Сказании о различных явлениях Пресвятая владычицы наша Богородицы чудотворных икон.» (РГБ, Костр. 55. № 121), «Сказании о иконах Пресвятая владычицы наша Богородицы и приснодевы Марии, како в которых градех и о том писано ниже сего подлинно (РНБ, Погод. 938, л. 21–21 об. № 39).

Краткое содержание Сказания пересказывается и в перечне явленных икон в списке XIX в., хотя и с неточностью в географическом названии: «Месяца апреля во 2 днь. Явление иконы Пресвятая Богородицы Семигорския явися на Москве в девичьем монастыре старице Ульянеи рода дворянка Медведевых 30го лета была в разслаблении и повеле еи ити в Галецкой (*так!*) уезд в Семигорскую пустыню ко образу сему и исцеление получиши и церковь и монастырь тамо построиши, явися в лет(о) 7130» (РГБ, Калужск. 738, л. 13–13 об.).

К жанру Сказания о начале монастыря и Жития основателя этого монастыря относится, в частности, «Истории о обители Пресвятая владычицы наша Богородицы и приснодевы Марии, честнаго и славнаго Ея Рожества, иже именуется Лукианова пустыня, како судьбами всемогущаго Бога... и молитвами угодника ея преподобнаго отца Лукиана обитель сия начало себе восприяла»). Повесть была создана в начале XVIII в. и включает в себя черты жития святого, рассказа об основании монастыря и сказания о чудесах иконы Богоматери. Рукописная традиция Повести изучена Е. В. Романенко.¹⁹⁴ В первой части памятника повествуется о

¹⁹⁴ Романенко Е. В. Житие преподобного Лукиана Александровского // Вестник церковной истории. 2015. № 3/4. [С](#).

явлении иконы Рождества Богородицы в 1594 г. на «Псковитиновой Рамени» — сюда, после того как на этом месте несколько раз являлась икона из церкви, недавно построенной в селе Старая Александрова слобода — была перенесена вся церковь. В годы польской интервенции служивший при церкви священник Григорий пропал, а церковь заустела, и была возобновлена старцем Лукианом и иеромонахом Феодосием (последний пришел к церкви по повелению явившейся ему Богоматери). Далее приводится описание чудес с 7161 (1653) г., в том числе с упоминанием возобновившего обитель старца Лукиана, и одного из его преемников, строителя Корнилия, по 1707 г. Вторая часть памятника — «Сказание о рождении преподобного отца Лукиана и о пострижении его в монашеский образ и о трудолюбном его житии и о зачатии монастыря, иже именуется Лукианова пустынь», по мнению В. О. Ключевского, может быть датирована временем около 1685 г. Биография Лукиана изложена достаточно подробно, сообщается, что он уроженец Галича, его родителей звали Дмитрий и Варвара, сам он, в миру Иларион, родился по обету, и когда ему исполнилось 8 лет во исполнение этого обета родители мальчика постриглись, при этом Иларион ушел с отцом в Брынский Бор. Дмитрий поставил крест, принял иночество под именем Дионисий, обучал Илариона грамоте. После смерти отца Иларион отправился в обитель Афанасия и Кирилла Александрийских на Мологе, с благословения игумена был там послушником 3 года, затем ушел в Углич в монастырь св. Паисия, а после отправился в Александрову слободу, где из беседы с местными жителями узнал о существовании заброшенной церкви, о которой рассказывалось в первой части памятника. Иларион начал жить при церкви, пришедший туда же из Прилуцкого монастыря в 1640 г. иеромонах Феодосий постриг Илариона в иноки и нарек Лукианом. Было получено благословение на новую церковь, однако постройке ее помешал архимандрит Иосиф Чеус (по тексту памятника, стоявший во главе Владимирского Рождественского монастыря, однако А. Свирелин указывает на то, что в грамоте царя

Алексея Михайловича 1650 г. в связи с этим делом упоминается архимандрит Андроникова монастыря Иосиф), который разобрал приготовленные для новой церкви бревна, и добился того, что Феодосий вернулся в свой монастырь, Лукиан же по каким-то обвинениям был сослан в Чудов, где трудился в хлебне. В 1646 г. преподобный был рукоположен игуменом Чудова монастыря Кириллом в священники. По рекомендации Кирилла и по прошению инок Кожеручского Архангельского монастыря Тихона Лукиан был послан в этот монастырь, но однако через какое-то время из-за конфликта с Тихоном «наветом лукавого беса» вернулся к месту старой церкви, там опять жил некоторое время, а после очередного конфликта вернулся в Чудов, где продолжил службу в хлебне. В Москве он знакомится с «царским истопничим» А. Ф. Борковым. По прошению последнего, а также переславца Тимофея Иванова Микулаева в 7158 (1650) г. Лукиану была дана грамота на строительство пустыни. Лукиан отправился к месту новой пустыни, где начал собирать братию. Дальнейшая история церкви и Лукиановой пустыни известна как по житию, так и по грамотам царя Алексея Михайловича и патриарха Иосифа, по которым Лукиану было разрешено построить новую церковь, служить в ней и дана пашня и сенные покосы. Благодаря хлопотам Лукиана в Александровой слободе был создан женский монастырь. Деловой тон, свойственный повествованию о Лукиане, несколько нарушен описанием пророческого дара святого, обращающегося к пастве «да престанет ... от злоб своих» и предсказавшего «гнев Божий» — моровое поветрие. Умер Лукиан, по сведениям П., 8 сентября 1654 (7163) г. Завершается Повесть описанием прихода к гробу святого его врагов — архимандрита Иосифа и старца Тихона, пришедших просить у него прощения, последующих строителях обители и сообщением о грамотах, данных царями пустыни уже после смерти ее основателя. В отличие от первой, вторая часть Повести практически лишена «сверхестественного» элемента и содержит подробнейшее, местами документальное описание истории пустыни.

Отдельным видом агиографической книжности являются получившие распространение в XVII–XVIII вв. сказания о крестах, наиболее известным из них является Муромская повесть о чудесах Виленского креста.¹⁹⁵

Повествование о чудесах Креста на Никольском погосте в Ростовском уезде, хотя и возводится церковно-краеведческой литературой к XIV или даже к XV в.¹⁹⁶, сохранилось преимущественно в рукописной традиции XIX в.¹⁹⁷

Явленный крест может выступать, в частности, как реликвия приходской общины и место паломничества, как, например, приплывший по реке Обноре, согласно Преданию, каменный крест, обретенный у берега близ Ильинской церкви.¹⁹⁸

Несмотря на наличие рукописей с текстом Жития и XVIII, и XIX в., следует обратить внимание на отсутствие записей чудес XVIII–XIX вв. Подобного рода феномен – создание и переписка Житий святых допетровского времени без добавления новейших чудес – известен для поздней агиографической традиции, не связанной со старообрядчеством:

¹⁹⁵ Руди Т. Р. Еще раз о датировке «Повести о чудесах Виленского креста» // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 51. С. 232–242.

¹⁹⁶ Титов А. А. Ростовская иерархия: Материалы для истории русской церкви. М., 1890. С. 43.

¹⁹⁷ Списки см., в частности, в статье: Романова А. А. Чудеса о Кресте Господне в Никольском погосте // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 252–254. Современное переиздание: Сказание о явлении честного и животворящего креста Господня и великого во святителях чудотворца Николая в Никольском погосте, что слывет на болоте у Иисусова креста и о благодатных знаменьях и чудесных исцелениях от Животворящего креста Господня и свияттеля и чудотворца Николая. [М.], 2006. 143 с.

¹⁹⁸ Биланчук Р. П. События Смуты начала XVII века в Сказании о явлении каменного креста у Ильинской Обнорской церкви Вологодского уезда // Актуальные вопросы общественных наук: социология, политология, философия, история. 2015. № 12 (52).

возможно, его следует объяснить опасениями привлечь ненужное внимание и вызвать распросы со стороны епархиального начальства и Синода.

Полнотекстовые Жития и циклы агиографических произведений, посвященные русским святым – весьма распространенный жанр русской книжности XVII–XVIII вв. Однако значительно более массовым источником по истории почитания святых являются внежитийные памятники, которым будет посвящена следующая глава.

Глава 4. Внежитийные письменные свидетельства о почитании

4.1. Памяти святых.

К числу свидетельств почитания, существовавших и распространявшихся вне зависимости от наличия текста полной Службы и Жития, относятся краткие службы (тропарь и кондак),¹⁹⁹ Обиходники, в которых указывается, где искать текст на нужную память, записи в святцах и святцах с летописью, перечни (реестры) имен святых и икон, к числу которых относится «Книга глаголемая Описание о российских святых» и «Солнце пресветлое», а также большое количество перечней икон без названия, иконописные подлинники.

Важным источником о порядке совершения обряда являются сведения об обрядах, совершавшихся в московском Успенском соборе,²⁰⁰ а также данные Чиновников Успенского и Софийского собора.

Иногда, но крайне редко, единственным письменным источником сведений о местном почитании является запись в Синодике – как в случае с Космой Верхотурским – юродивым, запись о смерти которого была сделана в Синодике Троицкого собора в первой половине 1680-х гг.²⁰¹

Как одно из свидетельств почитания святого рассматривается запись в святцах – почитания в самом широком смысле слова – почитания, которое еще частично связано с поминовением. Вслед за Голубинским и другими

¹⁹⁹ Помещение в Обиход тропарей и кондаков «на праздники господския, и богородичныя, и нарочитым святым» является традиционным явлением.

²⁰⁰ РИБ т. 3.

²⁰¹ Белобородов С. А. Косьма Верхотурский Христа ради юродивый // Культурное наследие российской провинции: история и современность. К 400-летию г. Верхотурья. – Екатеринбург, изд. ИИ и АУрО РАН, 1998. С. 263–266; Геден (Плотников). Косьма Верхотурский // Православная энциклопедия. М., 2015. Т. 37.

историками церкви и канонизации в России, можно утверждать, месяцесловная память – не свидетельство официального установления празднования.

Рассмотрим несколько примеров, когда фиксация памяти подвижника или мученика помещена в достаточно авторитетные источники, при этом известия об установлении местного празднования нет.

Первый пример касается почитания мученика за веру Иоанна – нижегородца родом, как сообщает его краткое житие. Иоанн попал в плен к казанским татарам, был в рабстве некоторое время, после чего его стали принуждать принять ислам. Пленник остался верным христианству, в ответ на угрозы «Магмета их прокля», и был убит. В тексте краткого Жития как чудо представлено то, что после жестоких истязаний (ему мечом насквозь прокололи живот и нанесли удар по шее, едва не отсекший голову) Иоанн поздним вечером смог встать, и придерживая руками голову (подобно Меркурию Смоленскому) сумел добраться до места, где были русские («иде к детям боярским великого князя»), исповедаться и причаститься из рук священника, после чего умер, дом же, где закончилась жизнь праведника, наполнился благоуханием. Рассказ об Иоанне получил распространение: он попал, в частности, в Великие Четьи Минеи митрополита Макария под 24 января. Переписал рассказ о мученике («О святем мученице Иване, иже за Христа мучен во граде Казани») в свой сборник архимандрит Новоспасского монастыря Нифонт Кормилицын (по предположению Р. П. Дмитриевой, Нифонт мог быть и автором Жития Иоанна²⁰²).

Внесение в достаточно официальный памятник – Великие Минеи Четьи – жития Иоанна – не подразумевало установления празднования, но и отсутствие официальной канонизации не повлияло на то, что текст был внесен в состав памятника.

²⁰² Дмитриева Р. П. Нифонт Кормилицын // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2, ч. 2. С. 143.

9 января 1592 г. Казанский митрополит Гермоген обратился к патриарху Иову с посланием, в котором привел житие Иоанна, правда, внося некоторое изменение, лишавшее изложение событий элемента чуда: в соответствии с интерпретацией будущего патриарха Иоанн после расправы не умер, после чего ожил и встал, а лишь «лежаше аки мертв».²⁰³ Гермоген спрашивал у патриарха: «как... велишь в Синодике писати и которую... повелишь пети вечную память», что можно рассматривать в том числе и как формулировку вопроса о возможности установления празднования мученику за веру.

В том же году патриарх Иов в своей грамоте повелел Гермогену в день кончины Иоанна «с собором митрополиту панихида и обедня служити самому, також и по всем церквам святым и по монастырям и по мирским написати их и поминати.... на литиях и на обеднях».²⁰⁴ Таким образом, распоряжение Гермогена о службе панихиды установления празднования не подразумевало, что, в целом, выглядит достаточно логично в связи с отсутствием службы, посмертных чудес и иконописного изображения мученика. Однако при этом само торжественное служение панихиды и архиерейская служба в день памяти мученика можно рассматривать как шаг к дальнейшему установлению празднования, которое, впрочем, было, как можно предположить, установлено через многие годы, хотя свидетельств этому нет.²⁰⁵ Именование святым и помещение имени в святцы Иоанна сохранилось. В XVII в. имя Иоанна включалась в месяцесловы, в том числе достаточно официального происхождения: в частности, в уставную запись Московского Успенского собора, составленную по распоряжению патр.

²⁰³ Казанская история / Подг. текста, вступительная статья и прим. Г. Н. Моисеевой. М.; Л., 1954. С. 21, 23, 24; Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2, ч. 1. С. 453.

²⁰⁴ Платон (Любарский). Сб. древностей Казанской епархии. Казань, 1868. С. 67.

²⁰⁵ Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви... С. 425.

Филарета в 1621 г.,²⁰⁶ а также в более святцы более позднего времени, в том числе в рукописные: РНБ, Кир.-Бел. 516/773, 1626 г. (под 21 января и 24 марта)²⁰⁷, под 24 янв. – в Месяцеслов сер. 50-х гг. XVII в. троицкого агиографа Симона (Азарьина) («святого мученика Ивана синклитика Нижегородскаго страдавша в Казани от безбожных в лето 7037» – РГБ. ф. 173.I, собр. МДА. № 201. Л. 310 об.), в святцы 3-ей четв. XVII в. (РНБ, собр. Погодина, № 637, л. 283 – под 24 января – «Иоанн Воин, родом нижегородец»; л. 335 – под 24 марта – «мученик Иоанн, иже в Казани», новый чудотворец). Имя Иоанна указано также среди святых г. Казани в «Описании о российских святых»²⁰⁸.

Второй пример касается основателя Пешношской обители, почитаемого учеником Сергия Радонежского, преп. Мефодия Пешношского или Пешношского.

Наиболее раннее письменное свидетельство почитания Мефодия сохранилось в Похвальном слове всем святым новым чудотворцам российским инока Григория сер. XVI в. («Блажим блаженна отца Стефана, иже на Махрищи, и Мефодия Пешноскаго, иже постнически доволни быша; кто прочее доволен достигнути к толицей высоте преподобных отец и толико множество обиати умом...»²⁰⁹).

По предположению Е. Е. Голубинского, причисление Мефодия к лику святых могло произойти в период после соборов 1547 и 1549 гг. и до учреждения Св. Синода. Встречающиеся в литературе указания на то, что святитель Варсонофий Тверской, бывший одно время игуменом Николо-

²⁰⁶ Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви... С. 414.

²⁰⁷ Ср.: Сергей. Полный месяцеслов Востока. М., 1997. Т. 2. Ч. 1. С. 23.

²⁰⁸ Книга глаголемая Описание о российских святых... С. 254.

²⁰⁹ Цит. по: Макарий (Веретенников). Эпоха новых чудотворцев: (Похвальное слово новым русским святым инока Григория Суздальского) // Альфа и Омега. М., 1997. № 2 (13). С. 140.

Пешношского монастыря, способствовал прославлению Мефодия и на то, что Мефодий был канонизирован на соборе 1549 г. (о чем, как о достоверном факте, сообщают церковные издания²¹⁰ с XIX в.) сведениями источников не подтверждаются, по причине их отсутствия. Сохранности свидетельств о почитании и Мефодия не способствовали пожар в монастыре 1584 г. и разорение Смутного времени.

Упоминание имени Мефодия в святцах редки и относятся ко времени не ранее XVII в.: это святцы 1621 г.²¹¹, Месяцеслов Симона Азарьина сер. XVII в.: РГБ, ф. 173.I.201, л. 334 об.: «В 14 день преставление преподобного отца нашего Мефодия Пешношскаго чудотворца иже на Яхrome, ученик бе святому Сергию», и в близких по составу святцах ГИМ, Синод. 901. В месяцесловах XIX в., по наблюдениям Сергия (Спасского), память Мефодия появляется «в месяцеслове всех святых 1891 г. и в прежних изданиях»²¹². Таким образом, отсутствие сведений о канонизации, Жития, чудес, сведений о мощах, ранней Службы²¹³ не стало препятствием для включения имени игумена Мефодия в перечень чтимых святых.

Месяцесловные части русских богослужебных рукописей и отдельные рукописи и издания святцев поздней традиции изучены фрагментарно. Собственно жанр святцев как отдельной рукописи или печатной книги приобрел популярность достаточно поздно и получил особое распространение в XVII–XIX вв. Расцветом жанра можно считать

²¹⁰ Цветник Пешношский. М., 1898; Жития русских святых: в 2-х т. Т. 1. Март-август. М.: «Сибирская Благовонница», 2004. С. 592

²¹¹ Сергий (Спасский). Полный месяцеслов Востока. Т. 2, ч. 1. С. 181.

²¹² Сергий (Спасский). Полный месяцеслов Востока. Т. 2, ч. 1. С. 615.

²¹³ Служба преподобному, как считается, была написана в 1697 г. – Сергий (Спасский). Полный месяцеслов Востока. Т. 2. С. 167; Краткая служба Мефодию Пешношскому сохранилась в сборнике 1858 г.: ГИМ, собр. Вахрамеева, № 897, л. 89. Печатное издание Службы известно с 1885 г. (Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество. С. 307)

XVIII–XIX вв.²¹⁴ Наиболее полными являются святцы старообрядческого происхождения.

Если говорить о святцах XVII в. в целом – то это один из наименее изученных и очень пестрых по составу письменных источников, встречающихся как в привычном текстовом, так и в табличном виде.²¹⁵ Среди них – так называемые Коряжемские святцы (РГБ, ф. 310, собр. Ундольского, № 237, 1621 г.), и святцы Кирилло-Белозерского монастыря 516/773 (сопровожаемые Миротворным кругом, 1626 г.),²¹⁶ Святцы РНБ, О.И.51,²¹⁷ и святцы с летописью РНБ, собр. Погодина № 637²¹⁸ и № 650 –

²¹⁴ Так, «кайдаловские святцы» - один из источников «Полного месяцеслова Востока Сергия (Спасского), как недавно установила Е. В. Романенко, сохранились, и датируются не XVII в., а серединой XIX в. – Кожевникова Ю. Н., Романенко Е. В. Макарий // ПЭ. М., 2016. Т. 42. С. 429.

²¹⁵ Среди такого рода святцев с большим количеством дополнительных данных, в том числе о количестве дневных и ночных часов, о пребывании в знаке зодиака, данных для расчетов праздников, счета по календам, нонам и идам, список РНБ, собр. Погодина, № 1121, 1620–1630-е гг., сохранивший единственный полный текст перевода трактата Гийома Дюрана «Совещание божественных дел», выполненный при новгородском архиепископе Геннадии. См. описание рукописи: *Rationale divinatorum officiorum* Wilgelmi Durandi в русском переводе конца XV в. / Изд. подг. А. А. Романовой, В. А. Ромодановской; отв. ред. И. П. Медведев. М.; СПб., 2012. С. 31–35.

²¹⁶ См. библиографию: Романова А. А. К проблеме уточнения датировки рукописей XIV–XVI вв. по таблицам и текстам пасхалии // *Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность: археография, палеография, кодикология*. СПб., 1999. С. 186–199, Новицкас Л. А. Дополнительные комментарии на полях таблиц «Великого миротворного круга»: текстология и атрибуция // II Международная конференция молодых исследователей. «Текстология и историко-литературный процесс»: Сб. ст. М., 2014. С. 21–28.

²¹⁷ Сергий (Спасский) ссылается на них как на Святцы ИПБ № 51 (Сергий (Спасский). Полный месяцеслов Востока). Благодарю Ж. Л. Левшину (РНБ) за указание современного шифра рукописи.

²¹⁸ Возможно, переписанные известным книжником, келарем Кирилло-Белозерского монастыря Матфею Никифорова (Дмитриева З. В., Шварц Е. М. Матфей

составленные жителем Любима Алексеем Жадовским,²¹⁹ а также бесчисленные безымянные святцы, некоторые из которых введены в научный оборот, как например месяцесловы ГИМ, собр. Барсова, № 237 и 1299²²⁰ или святцы с летописью РНБ, О.І.504? сер. XVII в.

Примером смешения жанров могут служить Святцы с летописью форматом в лист первой четверти XVIII в. (после 1719 г.) – РГБ, ф. 651, № 88, включают в свой состав не только краткие жития, службы или похвальные слова, но и летописные заметки о затмениях и природных катаклизмах, например, о грозе и сильном ветре в Соловецком монастыре 6 сентября 7210 (1791 г.), содержащем мельчайшие подробности: «и братиа в церкви от грому того без памяти быша надолзе, у иеромонаха же литоргисающаго пред престолом у правой ноги сапога преднюю часть всю изорвало, на босой бо ноге сапог бысть и ноги не вредило» (л. 10 об.–11).

В ряде случаев памяти из святцев Кирилло-Белозерского монастыря являются уникальным источником памятней святых. Так, только в списках святцев, происходящих из этого монастыря, имеется память Иакова Стромьинского (РНБ, Кир.-Бел. 493/752, л. 54; Кир.-Бел. 516/773, л. 15 об.) – игумена Стромьинского монастыря, основанного Сергием Радонежским.²²¹

Никифоров: Материалы к биографии келаря Кирилло-Белозерского монастыря (1674–1675) // Келарский обиходник Матфея Никифорова, старца Кирилло-Белозерского монастыря. 1655/1656 год. М., 2002. С. 184. Ср. также точку зрения С. А. Семячко: Семячко С. А. Житие Дионисия Глушицкого // Святые подвижники и обители Русского Севера... С. 99.

²¹⁹ Описание рукописи: Рукописные книги собрания М. П. Погодина: Каталог. СПб., 2004. Вып. 3. С. 33–37; Сиренов А. В. 2010. С. 417.

²²⁰ Охотина-Линд Н. А. Сказание о Валаамском монастыре... С. 58.

²²¹ Булычев А. А., Романова А. А. Иаков Стромьинский // ПЭ. М., 2009. Т. 20. С. 474; Булычев А. А. Об Успенских Дубенских монастырях, основанных преподобным Сергием Радонежским // Преподобный Сергей Радонежский: история и агиография, иконописный образ и монастырские традиции: Материалы международной науч. конф. М., 2015. С. 91–92.

Известностью пользуются святцы и материалы к святцам известного книжника Троице-Сергиева монастыря, казначея келейной казны патриарха Филарета, казначея Троицкой обители в 1634–1645 и келаря обители в 1645–1653 гг. Симона Азарьина. Святцы Симона Азарьина являются замечательным памятником эпохи «собирания русской святости», то есть эпохи 1640–1650-х гг.

Симон – писатель и книжник, значительную часть жизни посвятивший прославлению Троицкой обители и ее основателя Сергия, составитель новой редакции Жития Сергия Радонежского и автор Жития Дионисия Зобниновского. «Книга о новоявленных чудесах преподобного чудотворца Сергия», составленная Симоном и вышедшая в свет в 1646 г., стала первым отдельным изданием жития русского святого. И после выхода ее в свет Симон продолжал записи о новых чудесах и исцелениях (ок. 1653 составил предисловие к ним), а между 1646 и 1654 – составил Житие Дионисия Зобниновского. Симон был не только автором, но и собирателем книг. Его келейная библиотека, включавшая богослужебные, полемические, исторические книги, как рукописные, так и печатные, была завещана в монастырь, и как отмечают исследователи, относится к числу интереснейших явлений русской книжности этого времени. Из 102 указанных в описи книг Троице-Сергиева монастыря 1701 г. сохранилось более половины.²²²

Симон Азарьин питал несомненный интерес к сбору и систематизации сведений о русских святых. Этот интерес отразился в

²²² Опись издана: Клитина Е.Н. Симон Азарьин: (Новые данные по малоизученным источникам) // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 34. С. С. 308–312; см. также: Опарина Т.А. Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. Новосибирск: «Наука», 1998. С. 193–212; Семячко С.А. Сборник «Старчество» из библиотеки Симона Азарьина. Описание состава // От Средневековья к новому времени: Сборник статей в честь О. А. Белобровой М.: «Индрик», 2006. С. 219.

святцах, созданных при его непосредственном участии и датируемых временем сер. 1650-х гг.

В «Полном месяцеслове Востока» Сергей (Спасского) как особый вариант месяцеслова, представляющий интерес для русской агиологии, отмечена и одна из рукописей Симона Азарьина, содержащая святцы, а именно сборник РГБ, ф. 173.I.201 (далее – МДА 201). Сергию (Спасскому) не было известно имя составителя МДА 201, так как владельческие записи были утрачены в XVIII в.²²³

Основной целью составления Святцев стало указание памятей святых, которые «во святей Росии празднуются сверх греческих Уставов» (МДА 201, л. 316 нижней пагинации).²²⁴ В библиотеке самого Симона был список святцев с летописью 2-й четверти XVII в. (сохранивших вкладную запись в Троицкий монастырь, но со временем оказавшихся в библиотеке графа Ф.А. Толстого, современный шифр РНБ, О.I.52), однако помет и вставок на полях этой рукописи нет – т. е. в руках книжника был материал, от которого он мог отталкиваться в своих поисках и библиографических дополнениях.

Благодаря достаточно неплохой сохранности келейной библиотеки Симона можно реконструировать отдельные источники и методику, использованную писателем.

Симон занимался сбором сведений о российских святых по нескольким источникам, создавая подборки выписок. Одним из важнейших источников для Симона Азарьина была Степенная книга – выдержки из нее содержатся в нескольких сборниках из библиотеки книжника, в том числе в рукописи РГБ, ф. 304, № 810 – это Сказание о чудесах иконы Владимирской Богоматери, Жития митрополитов Петра, Алексия Ионы» и в сборнике «Лампада» – РГБ, ф. 304, № 812 [Сиренов. С. 60, 216].

²²³ Клитина Е.Н. Симон Азарьин... С. 305.

²²⁴ Опарина Т.А. Иван Наседка и полемическое богословие... С. 208.

Т. А. Опарина обратила внимание на связь Святцев Симона Азарьина с редакцией Киево-Печерского патерика Иосифа Тризны, список с которого имелся среди книг бывшего троицкого келаря.²²⁵

Беловой список святцев Симона читается в сборнике РГБ, ф. 173.1 (собр. МДА) № 201 (по описи «Книга Соборник письменной, в полдесть, в начале степенным игуменом Троицкого Сергиева монастыря...»).²²⁶ Рукопись содержит «Повесть о разорении Московского государства и всея Российские земли...», которую, как предполагают, мог написать сам Симон, там же находится извлечение из сочинения Александра Гваньини и ряд других сочинений, собственно святцы расположены на л. 316–354 нижней пагинации. Черновой вариант святцев Симона (Азарьина) сохранился в рукописи, хранящейся в настоящее время также в собрании Московской Духовной академии под № 203. МДА № 203 содержит Житие Сергия в редакции Симона и другие статьи, палеографическое описание дано Б. М. Клоссом,²²⁷ л. 247–272 об. – текст святцев переписан рукой одного из писцов, работавших с Симоном, содержит многочисленные вставки, зачеркивания, записи на полях, выполненные рукой Симона. Эти вставки и исправления учтены в списке МДА 201, что позволяет предположить, что список МДА 203 служил черновиком для МДА 201,²²⁸ в который, в свою очередь, вносились новые исправления и дополнения. Также некоторые черновые материалы Симона, помещенные в МДА 203 (с

²²⁵ Опарина Т. А. Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. Новосибирск, 1998. С. 205.

²²⁶ Леонид, архим. Сведения о славянских пергаментных и бумажных рукописях, поступивших из книгохранилища Свято-Троицкой Сергиевой Лавры в библиотеку Троицкой Духовной семинарии в 1747 г. (ныне находящейся в библиотеке Московской духовной академии). М., 1887. Вып. 1. С. 140–156.

²²⁷ Клосс Б. М. Избр. труды. Т. 1. Житие Сергия Радонежского. Рукописная традиция. Жизнь и чудеса. Тексты. М., 1998. С. 228.

²²⁸ Леонид, архим. Сведения... С. 148.

л. 273– после текста святцев и перечеркнутые, внесены в основной текст МДА 201).

Списки собрания МДА – это не святцы в полном смысле слова, а именно отдельные выписки на некоторые дни, помещенные в календарном порядке, о чем свидетельствует и заголовок в рукописи МДА 201: «Выписано из святец иже (же зачеркнуто) с летописцем помесячно и о праздницах господских и богородичных иже благодатию Божиею во святей России празднуются сверх греческих уставов. И сколько святых святителей и преподобных отец и мучеников и благоверных князей Христу Богу угодиша в добром житии, и подвизах иже на Руси празднество им сотворяют и на молитву призывают.» (МДА 201. Л. 316 нижней пагинации).

В состав календарной части Симон Азарьин включил не только памяти святых и даты празднования отдельным иконам, но и некоторые памятные даты (например, «взятие» Пскова (23 января 7018, приписанное Ивану Васильевичу – МДА 201. Л. 324 об.) и взятие Казанского царства) и памяти некоторых византийских святых, происхождение которых он считал славянским, например, Андрея Юродивого (2 октября, МДА 201. Л. 318 об. и 28 мая – л. 333).

В святцах отчетливо прослеживается интерес к памятям древнерусских князей и отдельных правителей других славянских стран, местам их погребений, а иногда и состоянию мощей. Источником этих сведений могли стать Четьи Минеи Иоанна Милютина или один из их источников – Степенная книга. Так, под 18 сентября указана память Дмитрия Юрьевича Красного: «иже по преставлении оживе и поя стихи многи на удивление всем людем, а привезен от Новагорода Великого, и погребен на Москве октября в 14 день, тело ж его цело добра ради жития его» (МДА 201, л. 317; в МДА 203, л. 248 – это междустрочная вставка). Под 19 сентября указана обычная для святцев память кн. Феодора Смоленского и Ярославского и его детей Давида и Константина (обретение

мощей в 6971 указано под 5 марта, пренесение – под 23 марта – МДА 201. Л. 326 об., 327), а сразу за ней под 19.09 следует память убитого в Киеве инока схимника Игоря Олговича. Под 20 сентября указана обычная для святцев память Михаила Черниговского и боярина его Федора, под 27 сентября – убиение князя Вячеслава Чешского (под 4 марта – принесение его мощей – МДА. 201. Л. 326 об.), под 30 сентября – память Ярослава (Феодора) Всеволодича «и погребен в Володимере в соборной церкви Пречистые Богородицы» (МДА 201, л. 318). Под 14 октября указана память кн. Николы Святоши (здесь, вероятнее всего, как одного из печерских святых) (МДА 201, л. 319), под 27 октября – обретение мощей Андрея Смоленского «иже в Переславле Залеском» (л. 320), под 30 октября – память Стефана Сербского, под 3 ноября – «Успение стаго благовернаго князя Андрея Ивановича Углецкаго, бысть заточен в темнице и погребен на Москве, у Бориса и Глеба в лето 6942» (МДА 201. Л. 320 об.), 22 ноября – память Михаила Ярославича Тверского, 23 ноября – память Александра Невского, 24 ноября – память князя Всеволода Юрьевича Владимирского, «погребен в Володимере у Благовещения в пределе возле Соборныя церкви в лето 6721» (л. 321), 27 ноября – обретение мощей Всеволода-Гавриила Псковского, 11 февраля – его преставление (МДА 201. Л. 325 об.). Под 4 и 24 февраля отмечены даты преставления Романа Углицкаго (6793) (МДА 201. Л. 325, 326) и убиения Георгия Всеволодича Владимирского («и паки в лето 7153 преложены мощи его в сребрену раку и пренесены из предела в соборную церковь Престые Богородице и положены возле правого столпа близ святительского места» (МДА 201. Л. 325)). Под 4 марта указаны даты смерти Василька Ростовского и Даниила Александровича Московского (даты пренесения мощей Даниила – 1652 г. – Симон Азарьин не знает, но пишет: «и погребен бысть в Даниловском монастыре, пострижен и в схиме, от него же и создан бысть монастырь той, и многа исцеления Бог дарова от гроба его всем приходящим с верою» – МДА 201. Л. 326 об.). Под 31 марта указана память Ивана Даниловича Московского (6849 г.,

МДА. 201. Л. 327 об.). Под 2 мая – стандартная память перенесения мощей Бориса и Глеба (МДА 201. Л. 330), под 19 мая – преставление Дмитрия Донского, Игнатия Углицкого (Ивана Андреевича; под 23 июня ошибочно: «преподобнаго отца нашего Игнатия, Углицкаго чудотворца, иже преже бе князь великий Иван Ондреевич, и в заточении скончася» - МДА 201. л. 335 об.) и Михаила Углицкого (МДА 201. Л. 331 об.). Под 20 мая – преставление князя Довмонта Псковского, под 21 – Константина и его детей Михаила и Феодора Муромских (МДА 201. Л. 332). При указании памяти княгини Евдокии, жены Дмитрия Донского упоминается о совершенных у ее гроба исцелениях (память под 7 июня – МДА 201. Л. 334) Под 8 июня – обретение мощей Василия и Константина Ярославских чудотворцев, под 3 июля и 8 июля – их память (МДА 201. Л. 336 об., 337). Под 21 июня – память князя Федора Стародубского, «мощи его в Троицкой отчине в селе Олексине» (МДА 201. Л. 335–335 об.). Под 25 июня память Петра и Февронии Муромских, «во иноческом чину Давид и Ефросиния» (МДА 201. Л. 335 об.), под 26 июня – память Петра царевича Ордынского (МДА 201. Л. 336). Под 11 июля – память княгини Ольги, под 12 июля – память Варяга и сына его Ивана, под 15 июля – «успение» князя Владимира (МДА. 201. Л. 338). Под 19 июля – убиение Романа Ольговича Рязанского (МДА 201. Л. 338 об.). Под 3 августа – убиение Андрея Боголюбского (МДА 201. Л. 340 об.). Памяти князей имеются и в разделе святцев, не содержащем дат: памяти детей Андрея Боголюбского помещены в приписке на нижнем поле (МДА 201. Л. 347), указаны памяти Михаила Александровича Тверского, Андрея Константиновича Суздальского и княгини его Василисы-Феодоры (МДА 201. Л. 347 об., далее на нижнем поле перечислены дети Георгия Всеволодича, на л. 348 об. перечень: «В Володимере ж погребены...»). Частично записи с памятями на л. 348 в МДА 201 обрезаны.

Отмечены в святцах Симона Азарьина и памяти государей недавнего прошлого. Под 4 декабря с ошибочной датой (7046, т.е. 1537 вместо 1533,

возможно, S было неправильно прочитано из-за небрежной «А» в источнике) указана память великого князя Василия Ивановича²²⁹ «во иноцех Варлам, и во время преставления его исполнися храм благоухания многа» (МДА 201 л. 322), однако указания «иже во святых» рядом с именем отца Ивана Грозного отсутствует.

Под 6 января (МДА 201. Л. 323) указана память «святаго праведнаго кроткаго и добродетелнаго царя и великаго князя Феодора Ивановича Всея Росии... таков бысть богоугоден яко и пророчества дар от Бога прием и во время преставления своего и аггелскаго видения сподобися». В составе выписок, следующих за основным текстом святцев в МДА 203 (л. 276 об.), эта характеристика имеет продолжение: «егда крымский царь Сапкирей под Москву пришел, той же рече: яко сея ноши побежит невозвратно, еже и бысть. И многу жалость всем людем после своая смерти оставив, яко последний степен благовер(ных) государей русских князеи».

Под 15 мая упомянуто о убиении царевича Димитрия «повелением Бориса Годунова в лето 7099» - МДА. 201, л. 331, перенос мощей отмечен под 3 июня.

Памяти тех святых, дни для которых Симон не знал, не отнесены, как можно было бы ожидать, к памятям соименных святых, а выделены в особый раздел «Мнози же и ини в Русийском государстве свидетелство имут от святых писаний и ведомы быша, и почитаеми от человек и благодать от Бога праведного ради своего жития восприяша, а дни в месяцах им не описаны быша, яко же есть сии» - МДА, № 201, л. 344–349 об. по нижней пагинации. В данном разделе памяти святых помещены в нестрогом хронологическом порядке: первым назван «преподобный Фив ученик святаго Климента папы Римскаго, мощи его принесены из Корсуны града в Киев вместе с Климентовыми мощми великим князем

²²⁹ Ср.: Самойлова Т. Е. Новооткрытый «портрет» Василия III и идея святости государя и государева рода // Искусствознание 1999. № 1. С. 39–58.

Владимером», указаны многие печерские преподобные, отдельно выделены ученики Сергия Радонежского

Составленный Симоном перечень учеников Сергия Радонежского (МДА 201, л. 346–347: «преподобнаго Сергия ученицы свидетельствованы быша в житии его и в прочих повестех») неоднократно привлекал внимание исследователей.

В этом перечне наряду с Афанасием Высоцким, Андроником²³⁰ и Романом перечислены подвижники, о непосредственном ученичестве которых у Сергия говорить сложно (Ксенофонт Тутанский – монастырь известен с XVI в. – МДА 201, л. 346 об.) или внесенный в календарный ряд Мефодий Песношский (МДА 201, л. 334 об. под 14 июля «преставление преподобнаго отца нашего Мефодия Песношскаго чюдотворца иже на Яхrome, ученик бе святому Сергию»). Перечень учеников завершается указанием имен преподобных, свидетельствованных в «Осадной книге» Троице-Сергиева монастыря и именем Максима Грека (МДА 201. Л. 347), что свидетельствует о понимании ученичества у Сергия в переносном, духовном смысле.

Личным интересом можно считать известие об Иоакиме Шартомском, известном также как иконописец. Он назван вторым из шести учеников св. Иринарха Ростовского (Борисоглебского) и затворником («Сего ж Илинарха ученицы... затворник Иаким, иже у Николы в Шартомском монастыре бысть в Суздалском уезде. Сей сослан бысть в Соловецкой монастырь Суздалским архиепископом Иосифом киевлянином» – МДА 201, л. 349). Ученичество у преп. Иринарха (не упоминаемое, впрочем, в Житии последнего) подразумевает, что Иоаким первоначально был иноком Ростовского Борисоглебского монастыря (или

²³⁰ Об этом см., в частности: Клосс Б. М. Избр. труды. Т. 1. Житие Сергия Радонежского. Рукописная традиция. Жизнь и чудеса. Тексты. М., 1998. С. 44, примеч. 35.

одного из ростовских монастырей, в которых некоторое время жил св. Иринарх).

В святцах Симона Иоаким не назван иконописцем, но осведомленность Симона Азарьина об обстоятельствах биографии Иоакима может объясняться, в частности, тем, что до пострижения своего в монахи Симон был служилым человеком княжны Ирины Мстиславской, а именно по заказу вдовы князя Федора Мстиславского Домникии и его сестры Ирины Иоакимом была написана икона Казанской Богородицы в Вязниках. О том, что Вязниковская икона написана Иоакимом, сообщает, в частности, «Сказание о чудеси пречистые Богородицы чудотворные иконы Казаньские, Михайлова моления Обросимова»: «В лето 7155-го впадшу ми многогрешному Михаилу в тяжку болезнь ... по обету же своему и по радении супруги своей отвезен убо бых я на Вязники к образу Пречистые Богородицы к чудотворной иконе юже Иоаким старец написал...», помещенная в том же сборнике Симона Азарьина (РГБ, собр. МДА, № 201, л. 380–380 об.).

Завершается перечень в МДА 201 приписанными наспех, в том числе и на внешнем поле, памятными севернорусских и белозерских святых: Иоанна и Логина Яренских, Иосафа Кубенского, Иродиона «близ Белаозера», Варлама «иже на море на святом носу», Васияна и Германа «на Мори на Унских рогах», Андреяна, начальника Андреяновы пустыни, Варнавы, «иже на Ветлуге начальник Варнавины пустыни», святого «имя ему неведомо», Мартирия Зеленецкого.

Святцы Симона Азарьина содержат записи о сравнительно недавних событиях, указаны недавние переносы мощей – под 23 октября перенос мощей Иакова Боровицкого в Боровичский монастырь в 7162 (1653) г (МДА 201. Л. 320), а под 11 апреля – перенос мощей Иова патриарха в 7160 (1652) г. Запись о переносе мощей Филиппа митрополита в рукописи МДА 203 сперва сделана под 9 июня 7160 (1652) г., затем зачеркнута (л.

263 об.), перенесена в июль – где тоже вписано. В МДА 201 эта запись скопирована уже только под 9 июля (л. 337 об. нижней пагинации).

Имеются в святцах указания на празднования отдельным иконам – «Знамение от иконы Пречистые Богородица Казанские иже на Устюге» (8 июня – МДА. 201. Л. 334) Под 21 июня «принесен бысть к Москве чудотворный образ Пречистые Богородицы из Старые Русы» (МДА. 20. Л. 335 об.), под 23 июня – праздник Сретения Владимирской иконы. Под 6 июля – «Знамение в Велико Новгороде на Рядитине улице при архиепископе Василии в церкви бысть стук велик...» (6845 г., МДА 201. Л. 336 об.–337), 8 июля – Знамение от иконы Благовещения на Устюге (МДА 201. Л. 337), «В той же день обретена бысть от земля икону Пречистые Богородицы чудотворная во граде Казани в лето 7087» (Там же, т.е. соблюден хронологический порядок). Под 9 июля «Стретение иконы Пречистые Богородицы Смоленския в лето 6920 иже на Колоче» (МДА 201. Л. 337, на л. 337 об.: «В той же день явление иконы Пречистые Богородицы в Можайском уезде на Колоче в лето 7051»). Под 16 июля – Знамение от иконы в Чирской волости (МДА 201. Л. 338). Под 28 июля – Сретение Смоленской иконы (7012 г., МДА 201. Л. 339). Под 29 июля – рассказ о Зарайской иконе святителя Николая и указание на принесение образа Николы Великорецкого на Москву (МДА 201. Л. 339 об.). Под 9 августа – принесение образа из Ругодива в Москву (МДА 201. Л. 340 об.). Под 26 августа Сретение Владимирской иконы (МДА 201. Л. 342).

В списке МДА 201 на л. 350–351 помещен также раздел «О чудотворных образех» (указание отдельных чудес от разных икон – в «Резанской области во граде Казари», Дедилове, Новгороде, Ростове, Москве).

В святцах сохранились сведения уникальные: такие как сведения о Мефодии Песношском, празднование «Казанской» иконе на Устюге,

память Павла Коломенского и Григория Суздальского²³¹ включены в частности, в святцы, хранящиеся ныне в ГИМ, Синод. 901. Содержание Святцев Синодального списка подробнейшим образом расписано.²³² Список святцев содержит только календарную часть не только русских святых, но и основной месяцесловный корпус. Список белой – без поправок и вставок что делает возможным предположение, что их текст в той части, которая скопирован с святцев Симона либо восходит к одному с ним источнику.

В обоих списках, и в МДА 203, л. 253 об., и в МДА 201. Л. 323 под 8 января содержится указание на «преставление преподобнаго отца нашего Павла Коломенскаго». Может ли она рассматриваться как дата смерти епископа Павла Коломенского, умершего при невыясненных обстоятельствах в ссылке в 1656 г. (точная дата смерти неизвестна, в старообрядческой историографии датой смерти называется 23 апреля), не вполне понятно.

В рукописи МДА 203 Л. 265 в основном тексте под 21 июня: «Преподобнаго отца нашего Аврамия Пенежскаго чудотворца» (в Книге глаголемой «Описание о российских святых» нет)

Под 26 июня указана память « преподобнаго отца нашего Анурия пустынника Соловецкого монастыря» - наиболее раннее указание на

²³¹ В литературе отмечалось, что о таком святом сведений нет, однако имя Григория Суздальского помещено не только в святцах Симона Азарьина и Синод. 901, но и в несколько более раннем 40-х гг. (по предположению О. В. Панченко) Каноне всем российским святым Сергия Шелонина (Панченко О. В. Из археографических разысканий в области соловецкой книжности. II. «Канон всем святым, иже в Велицеи России в посте просиявшим» – сочинение Сергия Шелонина // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 56. С. 453–480), что позволяет поставить вопрос об источнике этих сведений. Конечно, можно предположить, что имеется в виду агиограф Григорий Суздальский, однако нет оснований для почитаний его святым.

²³² Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1917. Отд. 3, ч. 2.

память Анурия под 16 июня и под 26 июня («обретение честнаго телеси преподобнаго отца нашего Аннурия, пустытника Соловецкого монастыря» обнаружено Л. В. Мошковой в месяцеслове Тропарника при Псалтири с воследованием 1550-х гг. (РГАДА, ф. 181, № 716, л. 375 об.– 376 об.).²³³

Ошибочные даты: под 9 января «преподобнаго отца нашего Корилия Комелскаго» (МДА. 201. Л. 323, эта же дата в Милютинских Четых Минеях, дата смерти согласно Житию – 19 мая и она же фигурирует в МДА 201 на л. 332) Также ошибочно дата смерти Корнилия указана под 9 июля (МДА 201. Л. 337 об.).

Не обошлись святцы Симона Азарьина и без «дублетных» памятей. В списке МДА 203, л. 254, на поле рядом с памятью «Антония Римлянина новгородскаго» приписано: «И преставление преподобнаго отца Антония Новгородскаго игумена Рожества Богородицы иже в Плотниском конце». В списке святцев МДА 201, л. 324 нижней пагинации, эта память также вписана дважды, уже в основной текст. Таким образом, память Антония Римлянина упоминается под 17 января – сперва «как «Антония Римлянина новгородскаго чудотворца иже из Риму на камени по водам приплоче в лето 6614, а преставися в 6650», а затем, на следующей строке: «И преставление преподобнаго отца нашего Антония Новгородскаго чудотворца, игумена Рожественскаго иже в Плотинском конце».

4.2. Памяти святых в старообрядческих месяцесловах.

Значительное количество источников, сводящих и в той или иной степени синтезирующих сведения о святых и об иконах, датируется периодом XVIII–XIX в. К их числу относится поздняя старообрядческая традиция

²³³ Андрущенко Е. Н., Андрущенко Н. А., Мошкова Л. В. Ианнуарий // ПЭ. М., 2009. Т. 20. С. 582; Каталог славяно-русских рукописных книг XVI века, хранящихся в Российском государственном архиве древних актов / Сост. О. В. Беляков, И. Л. Жучкова, Б. Н. Морозов, Л. В. Мошкова. Под ред. Л. В. Мошковой. М.: «Древлехранилище», 2014. Вып. 2.

составления месяцесловов, сохранившая большое количество интересных памятней. Встречаются как полные святцы, так и выписки из них (например, РГБ, ф. 17 № 67 Сборник конволютов XVI, XVIII и XIX в., в части XIX в. – л. 1–7: «Описание святых кто который святой в которое время преставился зри вкратце»). Наиболее богаты «дониконовскими» памятнями святцы Ф. П. Бабушкина и «Алфавит духовный» керженского инока Ионы – оба памятника датируются началом XIX в.

В отделе рукописей Библиотеки академии наук в собрании В. Г. Дружинина хранится ряд рукописей, принадлежавших Федору Петровичу Бабушкину (1764–1842) – книжнику, знатоку священного писания, библиографу, киновиарху Выговского монастыря в 1830–1842 гг., деятельность которого подробно освещена в монографии Е. М. Юхименко.²³⁴

Ф. П. Бабушкин был книжником в полном смысле этого слова, что для поморского общезития не редкость. Перепиской книг он занимался едва ли не всю свою жизнь. В собрании Дружинина хранится, в частности, переписанный его рукой Устав (БАН, Дружинин 327). Послания Ф. П. Бабушкина являются ценным источником по истории Выга последней трети XVIII века.

По-видимому, Бабушкин занимался снабжением выговской и петербургской общин книгами, о чем может свидетельствовать каталог приобретенных им в 1820-е гг. изданий. Среди них значились не только произведения церковного содержания, но и работы по истории, математике, ботанике, физике и химии, в числе последних – сочинения М. В. Ломоносова, а также описания путешествий и художественная литература.²³⁵

²³⁴ Юхименко Е. М. Выговская старообрядческая пустынь: духовная жизнь и литература. М., 2002. Т. 1. С. 470–475 и др.

²³⁵ Там же. С. 474.

Своей деятельностью Ф. П. Бабушкин снискал славу первого поморского библиографа. Так, составляя оглавления к рукописным сборникам, он иногда указывал на авторство вошедших в них статей. Известен также библиографический указатель, составленный Бабушкиным: «Реэстр архиереям российским во время Никоновой перемены бывшим, а имянно по епархиам, тогда бывшим» (РГБ. Ф. 37, № 252. Л. 266–267, 269–270 об.)²³⁶.

Особое внимание Ф. П. Бабушкин уделял собиранию данных о святых. В какой-то мере он продолжил выговские традиции сбора сведений о русских святых, в том числе о неканонизированных или местночтимых. Об этом свидетельствуют составленный им в календарном порядке каталог русских святых-чудотворцев («Описание всех в России просиявших чудесами мужей и жен»), упоминаемый в «Каталоге» Павла Любопытного,²³⁷ и переписанный его рукой список «Российские святые», датируемый 1780-ми гг. (РГБ. Ф. 37, № 252. Л. 268–268 об.)²³⁸.

Почитание русских святых дониконовского периода было распространено на Выгу (здесь можно вспомнить, например, такое сочинение, как «Слово воспоминательное о святых чудотворцах, в Росии восиявших, яко о святости жития, тако и о преславных чюдесех их» Семена Денисова и другие книжные проекты, в том числе составленные братьями Денисовыми Четьи Минеи). Традицию составлять полные перечни святых продолжил в начале XIX в. керженский инок Иона, составивший «Алфавит духовный» (1807–1811), ныне хранящийся в Ярославском музее-

²³⁶ Там же. С. 475.

²³⁷ Дружинин В. Г. Писания русских старообрядцев. СПб., 1912. С. 58.

²³⁸ Юхименко Е. М. Выговская старообрядческая пустынь... С. 475. Рукопись включает неполный перечень имен князей и княгинь, митрополитов, епископов, архимандритов, игуменов и преподобных. Большинство указанных имен не сопровождается датами, а для основателей монастырей и преподобных приведены только имена, без дат и географических указаний. Список, очевидно, не был окончен.

заповеднике (инв. № 15544). Помимо «Алфавита...» рукопись Ярославского музея содержит сборник житий, расположенный не в порядке месяцеслова, а в хронологии жизни святых и явлений икон: «все же то собрано в сей книзе не по месячным числам, а по времени каждого бытия и преставления, единаго за другим, держась более времени преставления и убиения...» (Там же. Л. 35).

Следует отметить, что эта тенденция совпала с той, что прослеживается в конце XVIII–начале XIX в. и в официальной церкви, представителями которой, в частности Евгением (Болховитиновым), в этот период осуществляется сбор данных о всех местночтимых угодниках и святынях допетровского времени.

Вернемся, однако, к Бабушкину и его святцам. Из сохранившихся свидетельств видно, что его интересовало как можно более полное указание на святых и на дни их памяти, но не житийные памятники, им посвященные.

Одним из способов, которым пользовался Ф. П. Бабушкин для сбора сведений о святых, было пополнение списков месяцесловов новыми памятями. Об этом свидетельствуют списки святцев с его добавлениями. Значительное количество исправлений Бабушкина отмечено в рукописи Святцев с пасхалией 1-й четверти XVIII в. (БАН, Дружинин 736, 4°, 330 л., конволют, первая часть – филигрань типа Дианова. Амстердам. 429 (1735 г.), пасхалия – с 7228 (1720) г.), вставки конца XVIII в. и нач. XIX в. (Pro Patria нескольких типов, в том числе с «белой датой»: 1812 г.): л. 81–88, 120–312, 318–326).

Дополнения в Друж. 736 внесены двумя почерками – Бабушкина и другим – более четким полууставом. Они читаются на полях в Друж. 736, и в специально оставленных местах после каждого дня календаря. В рукопись вносились отсутствующие в основном тексте святцев сведения о праздновании памяти святых или днях празднования икон, не только российских, но и восточных церквей. Сведения содержат, как правило,

только имя святого или именование иконы, иногда год преставления подвижника или явления образа; частично дублируются. Внесение новых памятей подразумевало, вероятно, копирование этих сведений в дальнейшем.

Часть исправлений, сделанных Бабушкиным, была внесена в рукопись, выполненную, возможно, по его заказу в начале XIX в. – БАН, Дружинин 131. Это рукопись в восьмую долю листа, несколько обрезанная по вертикали, включает 325 листов и содержит, помимо месяцесловной части, также пасхалию и лунное течение. На фронтисписе в овале, окруженном пышным орнаментом, в качестве эпиграфа помещены такие строки: «Яко же небо украшено безчисленными звездами, тако и книга сия наполнена святых именами».²³⁹ Первый год в пасхалии – 7296 (1788) г., что в данной ситуации вряд ли может послужить датирующим признаком.²⁴⁰ Дощатый переплет в коже поврежден – множество следов жучка, средник утрачен. Рукопись богато орнаментирована, начиная от титульного листа, заставок и выполненных золотом инициалов. Имеющаяся в ней миниатюра с изображением Федора Стратилата, вероятно, может служить подтверждением тому, что рукопись предназначалась лично для Ф. П. Бабушкина, хотя, возможно, ее протограф был выполнен для прежнего выговского наставника Андрея Борисова (1734–1791), принявшего в старообрядческом крещении имя Феодор.²⁴¹

²³⁹ На форзаце рукой В. Г. Дружинина: «Святцы Ф. П. Бабушкина. Добавления внесены им, его рукой. Особенно важно – внесены Поморские святые. В. Д.».

²⁴⁰ В заголовке пасхалии сохранилось указание, что ряд лет начинался с 220-го года (т.е. с 1712 г.), и перед началом расчетов с 7298 г. оставлен чистый разворот, на котором, исходя из данных последующих разворотов, могли поместиться данные для 23–24 лет. Рукопись написана на бумаге «рожок в щите под короной» с литерами АО, в растительной рамке большого формата (Uchastkina Z. V. A History of Russian hand papermills and their watermarks. Hilversum, 1962. № 673 (1805 г.)) и отчасти на бумаге без филиграней (машинного производства).

²⁴¹ Последнее предположение было высказано Е. М. Юхименко в устной беседе.

Исправления, внесенные рукой Бабушкина в Друж. 131, в Друж. 736, как и следовало ожидать, не отразились. Однако далеко не все исправления, внесенные Бабушкиным в Друж. 736, попали в Друж. 131, так что считать Друж. 131 копией с Друж. 736 не следует. В числе не внесенных в Друж. 131 добавлений к Друж. 736 – указание под 17 июля (л. 68): «В сий день празднуем российским всем чудотворцам».

Исправления, сделанные обоими почерками в Друж. 736, читаются в основном тексте Друж. 131. Отдельные исправления рукой Бабушкина внесены в обе рукописи: т. е., вероятно, на каком-то этапе правка вносилась в оба списка одновременно. Не исключено, что какая-то часть исправлений Друж. 736 игнорировалась писцом Друж. 131, но также можно предположить, что правка в Друж. 736 была внесена с какой-то рукописи, использованной при создании Друж. 131 или ее протографа. Даты в Друж. 736, как правило, проставлены кириллицей, в Друж. 131 – римскими цифрами, хотя встречаются и исключения. Часть памятей, особенно русских святых, имеющих в Друж. 736 на полях, вписана в Друж. 131 киноварью основным почерком.²⁴²

Святцы Друж. 131 послужили оригиналом для более поздней копии. Большинство добавлений, внесенных в виде маргиналий в Друж. 131, были учтены в списке, сделанном с Друж. 131, – БАН, Дружинин 130 (за некоторым исключением, вызванным, возможно, тем, что отдельные добавления переписчик новой рукописи не смог прочесть). Друж. 130 – рукопись такого же формата, как и Друж. 131, судя по штемпелю бумаги,

²⁴² Использование киновари в данном случае не может рассматриваться как свидетельство особого значения праздника или памяти святого и указывает, возможно, на то, что с помощью цветового выделения переписчик обозначал праздники, вписанные на полях в использованном им протографе.

датируемому серединой 1840-х гг.,²⁴³ копия была создана спустя несколько десятилетий, при этом в очень тяжелое для выговцев время. Несмотря на это, она буквально следовала оригиналу, в частности, было сохранено оформление и пасхальные данные с 1788 г. (что в очередной раз служит свидетельством не слишком большой надежности датировки по пасхалии).

Какие же источники использовал Ф. П. Бабушкин для редактирования святцев? Это и печатные издания, и рукописи. Следует, впрочем, указать, что наиболее полные дониконовские издания святцев (1646 и 1648 гг.), не включали многие памяти местночтимых святых, вошедшие в святцы Бабушкина. Поэтому, скорее всего, источником служили иконописные подлинники и перечни, подобные «Книге глаголемой описание о российских святых». Вероятно, в случаях, когда даты преставления в источнике отсутствовали, имя его могло быть помещено в день памяти соименного святого. Осмелюсь также предположить, что сведения могли заимствоваться и из изданий господствующей церкви. В отдельных случаях в Друж. 131 внесены и сведения о недавних событиях, например (л. 110 об.), имеется указание на перенесение мощей новгородского архиепископа Феокиста в Юрьеве монастыре в 1786 г.

Сведения, помещаемые в святцы, по всей видимости, не проверялись. Точность указаний, таким образом, была не слишком высокой. Напластование сведений из разных источников приводило к дублированию сведений об одном и том же святом: так, под 22 апреля в святцах Друж. 131 указана память Георгия юродивого, «иже на Ваге», а под 23 апреля он же поминается как Георгий Шенкурский. Память Вассиана из Ястребской пустыни приписана под 10 октября в Друж. 736 (л. 14), в Друж. 131 вставлена в основной текст (л. 35), при этом в обеих рукописях эта память приписана почерком Бабушкина и под 2 сентября. Вставка в Друж. 131 под

²⁴³ Штемпель – Углицкая бумажная фабрика НсП (1844 г.) – Клепиков С. А. Филлиграния и штемпели на бумаге русского и иностранного производства XVIII–XX в. М., 1959. № 158.

1 сентября – празднование Богоматери Азуровской 6364 г. – в Друж. 736 помещено под 1 октября. Кроме того, переписчик Друж. 131 был небрежен: помимо указания под 3 октября имени Дионисия на Вяти (вместо: на Ояти), под 26 августа он дважды указал память Андриана Пошехонского, причем второй раз обозначил его как «Андреяна в Пошелонии».

Некоторые памяти, указанные в «Бабушкинских святцах», в других списках не встречаются – как например, памяти Леонида Устьнедумского и Иулиании Семигородской (есть под 17 августа в основном тексте Друж. 131, тогда как в Друж. 736 отсутствует, что еще раз свидетельствует о наличии у переписчика Друж. 131 источника, не совпадающего полностью с Друж. 736).

Память преподобного Леонида Устьнедумского (17 июля) вписана в Друж. 736 на л. 68 и читается в основном тексте Друж. 131, л. 232. Повесть о основании Устьнедумской пустыни и чудеса о иконе Богоматери Одигитрии Устьнедумской — составлена как отчасти житие святого, отчасти повесть о начале монастыря и сказание о чудесах иконы Богоматери. Леонид был удостоен чудесного видения: в 1603 г. явившаяся ему во сне Богородица велела Леониду идти на Двину в Моржевскую Николаевскую пустынь близ Холмогор, взять оттуда икону Одигитрии и нести ее в Устюжский край, на реку Лузу, к Туриной горе, там построить для иконы храм и жить при нем до самой смерти. Леонид не сразу последовал этому повелению («никому видение не поведает себе недостойна именована»), но прежде принял постриг в Кожеозерском монастыре. Когда же Богородица явилась ему вторично, он направился в Соловецкий монастырь и жил в нем три года, трудясь в пекарне. Здесь Богородица явилась герою в третий раз, и Леонид пошел в Моржевскую пустынь, где провел год; наконец, в очередном видении Богородица указала старцу на икону, о которой она говорила и раньше. Лишь тогда Леонид поведал строителю и братии о видении, получил от них икону, и, добравшись до Лузы, остановился близ устья речки Якушицы, в

восьмидесяти верстах от Устюга, при церкви Воскресения Христова. Однако вскоре крестьяне прогнали старца, и он двинулся дальше. Некто Никита Назаров, встреченный Леонидом, выделил старцу место, где можно было поставить келью. Позднее местные жители помогли ему построить часовню. Решив воздвигнуть храм, Леонид получил антиминос от Ростовского митрополита и был рукоположен в священники. Вернувшись на Лузу, он участвует в строительстве храма Введения (в который 17 февраля 1608 г. была перенесена икона), осушает болото, прокопав длинный канал, названный им Недумой рекой — имя, от которого будто бы и получила название Устьнедумская пустынь. Согласно легенде, изложенной в Повести, старца, копавшего канал, ужалила змея, но во сне он услышал глас, повелевающий ему продолжать работу — «не думать на бежание», настоящее название речки — Едомка — упоминается в документе 1625 г.). Так как место оставалось затопляемым, обитель перенесли на мыс у Черного озера, где 23 мая 1652 г., при участии архимандрита Устюжского Архангельского монастыря Арсения была освящена новая церковь Введения с приделом Параскевы Пятницы. Умер Леонид 17 июля 1654 г. В разделе, завершающем первую часть Повести, сообщается о поставлении новой церкви для чудотворной иконы при игумене Дионисии и об освящении ее в 1678 г. Далее в Повести помещены чудеса о иконе Богородицы, датируемые промежутком времени от 11 июля 1609 до 17 сентября 1662 г.

Если не считать многочисленных явлений Богоматери, история жизни Леонида, как она представлена в Повести о явлении иконы Богоматери, лишена чудесного элемента. Впоследствии текст воспринимался как собрание чудес от иконы Богоматери («летописец», как назвали П. копировавшие ее в 1798 г. по указу Арсения, епископа Вологодского и Устюжского).

До недавнего времени Повесть была известна исследователям по пересказу И. Верюжского. Однако сейчас обнаружены списки Повести: по

одному из них памятник был издан дважды – рукопись хранится в Великоустюжском филиале Госархива Вологодской области, инв. № 3644, л. 1—17, сер. XVIII в.²⁴⁴ Два других, БАН, Археогр. ком., № 228, 38 л., 1-я четверть XVIII в. («О явлении пресвятыя преблагословенныя владычицы наша Богородицы и приснодевы Марии старцу Леониду, и о пошествии его с образом Ея в Устюжския пределы в Усольской уезд, и како прииде со образом на Лузу реку, на Турину гору, и о преславных ея чудесех списано вкратце») и РНБ, Q.I.836, изданы автором настоящей работы.²⁴⁵ Сведения о жизни Леонида, приводимые Амвросием (Орнатским) и И. Верюжским по доступным им источникам, несколько отличаются от того, что сообщается в двух названных списках Повести В частности, в последних отсутствуют сведения о родителях Леонида — крестьянах Филиппе и Екатерине.

В святцах Ф. П. Бабушкина имеется несколько очень редких памятней, в том числе двух краснохолмских святых: игумена Никольского монастыря Антония Краснохолмского (под 17 января и 7 мая) и его ученика Германа (под 12 мая, на память константинопольского патриарха).

Память игуменов Краснохолмского монастыря в других месяцесловах до начала XIX в. по настоящее время обнаружена не была, и о почитании его можно говорить только с последней четверти XIX в.²⁴⁶

²⁴⁴ Зенкова О. Б. Устьнедумская Богородичная пустынь // Монастыри России: Материалы VII Российской научной конференции, посвященной памяти святителя Макария. Можайск, 2000. Вып. 7. С. 206–228; Сказание о Усть-Недумской Богородицкой пустыни и старце Леониде // Власов А. Н. Сказания и повести о местночтимых святых и чудотворных иконах Вычегодско-Северодвинского края XVI–XVIII вв.: Тексты и исследования. СПб., 2011. С. 361–395 (с переводом на рус. яз., без указания на уже существующую публикацию О. Б. Зенковой).

²⁴⁵ Романова А. А. Сказания об основании церквей и монастырей на месте явления икон. М.; СПб., 2016.

²⁴⁶ Гадалова Г. С. «Летописец о зачатии Бежецкого верха Николаевского Антониева монастыря...» как исторический источник о преподобном Антонии

Сведения о ранней истории Никольского монастыря известны в «Летописце о зачатии Бежецкого верха Николаевского Антониева монастыря», который считается памятником конца XVII или середины XVIII в.²⁴⁷ В последней же четверти XIX в. благодаря, в частности, труду Димитрия (Самбикина) память Антония стала встречаться в сводах памятней русских святых. Так, в рукописной Минее священника Константина Добронравина (епископа Гермогена, 1820–1893) в дополнениях к основному своду святцев (РНБ, собр. Петроградской духовной семинарии, № 25/1, л. 197 об.), указана и память преп. Антония и источники сообщения о нем: «Преподобный Антоний Краснохолмский, прибыв в сане иеромонаха из стран Белозерских, основал (1461 г.) близи заштатного города Краснаго Холма (Тверской губ) на берегу Мологи в 30 вверстах от г. Бежецк обитель Бежецко-Николаевскую Краснохолмскую (построение в ней каменного храма 1481 г.) В создании обители ему способствовал владетель этого места, боярин Нелединской или Нелецкой. Мощи пр. Антония почивают под спудом. (История Макария VII. 24, месящеслов арх. Димитрия 17 января)».

Каким образом данные об первых игуменах Никольского монастыря могли попасть к Бабушкину? Данных о них нет в «Книге глаголемой описание о российских святых» (о ней см. ниже в этой же главе), ни в святцах, ни в синодике Краснохолмского монастыря 1681 г. или иконописных подлинниках. Нельзя исключить, конечно, что в руках Бабушкина оказался список Летописца о Бежецком верхе, в котором повествуется и об Антонии, и о Германе, или какие-то выписи из него, или он мог черпать данные из более распространенных и современных ему источников. Представляется, что второй вариант более правдоподобен.

Краснохолмском // Бежецкий край: Историко-краеведческий альманах. Бежецк, 2014. Вып. 10. С. 35.

²⁴⁷ Там же. С. 32.

В целом, как к Бабушкину могли попасть сведения о подвижниках, почитание которых было ограничено очень небольшой территорией. Известно, что приверженцы старой веры всячески старались получить доступ к собраниям древних монастырей, и, если судить по источникам первой трети XVIII в., у них такой доступ был.²⁴⁸ Однако источник Бабушкина мог быть и более прозаичным. Так, указанные подвижники и история созданных ими обителей упоминаются в крупнейшем своде данных о монастырях на первую четверть XIX в. – «Истории российской иерархии» Амвросия (Орнатского). «История...» выходила в течение нескольких лет: с 1807 по 1815 г. Сведения, попавшие туда, вполне могли быть использованы Ф. П. Бабушкиным, не чуравшимся, как было указано выше, никонианской литературы, тем более, когда речь шла о древних святынях. В «Истории российской иерархии...» впервые в печатном виде был упомянут Антоний Краснохолмский.²⁴⁹ О Семигородной пустыни, ее устройении и святынях было рассказано в томе, вышедшем в 1815 г. (ч. 6, с. 82–83), о Леониде и явленной иконе Одигитрии там же (ч. 6, с. 580–584). Если у Амвросия тот или иной подвижник церкви просто упоминается, в святцах Бабушкина он уже именовался не иначе как святой или преподобный.

Данных о том, что Бабушкин имел доступ к «Летописцу о зачатии Бежецкого верха...» и ко спискам сказаний о Устьнедумской и Семигородной пустыни у нас нет. Весьма вероятно, что для пополнения сведений о святых дониконовской эпохи Бабушкин воспользовался сводом

²⁴⁸ Юхименко Е. М. Древние памятники Троице-Сергиева монастыря и полемика вокруг церковной реформы середины XVII в. // Преподобный Сергей Радонежский: История и агиография, иконописный образ и монастырские традиции / сост. и ред. Е. М. Юхименко. М., 2015. С. 233–246.

²⁴⁹ Амвросий (Орнатский). История российской иерархии. Ч. 4. С. 807–809], Гадалова Г. С. «Летописец...». С. 31. Ср. также: Тарасова Н. П., Тарасов А. Е. Источники по истории Краснохолмского Николаевского Антониева монастыря [электронный ресурс: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/6299237/>].

данных Амвросия. Из этого наблюдения следует, во-первых, что список святцев БАН, Друж. 131 следует датировать не началом 1800-х гг., как мы полагали ранее,²⁵⁰ а второй половиной 1810-х гг., а во-вторых, что святцы Бабушкина вторичны по отношению к более ранней традиции месяцесловов.

4.3. Памяти русских святых и чтения им в обиходе русских монастырей.

Определенные параллели со святыми имеют указатели чтений, в том числе на дни памяти святых, встречающиеся в рукописях древнерусских монастырских библиотек. Эти указатели, или «указцы», представляют собой рекомендации, из какой рукописи брать текст для соборного чтения в дни памяти святых, на праздники: неподвижные двенадцатые (например, на Рождество Христово), на подвижные/триодные (зависящие от даты Пасхи). При всей специфичности, этот источник может рассматриваться с разных точек зрения. Прежде всего, он интересен для изучения монастырского устава, в какой-то степени он показывает, что рекомендовалось для чтения братии по определенным дням и какие тексты брались для чтения, в некоторых случаях позволяет судить о том, какие книги имелись в монастырской библиотеке и постоянно использовались. Наиболее известен указец, составленный книгохранителем Спасо-Прилуцкого монастыря Арсением Высоким в 1584 г., рассматривается обыкновенно как памятник рекомендательной библиографии²⁵¹, в целом же указцы/указатели являются достаточно малоизученным источником.

²⁵⁰ Романова А. А. «Бабушкинские святцы» // Памяти Василия Григорьевича Дружинина (1859–1936): Материалы научных чтений 5 февраля 2010 г. СПб.: БАН, 2010. С. 116–117.

²⁵¹ Изд.: Шляпкин И. Указец книгохранителя Спасо-Прилуцкого монастыря Арсения Высокого 1584 г. СПб., 1914 (ПДПИ, № 184); См., например: Здобнов Н.В. История русской библиографии от древнего периода до начала XX века / Коммент. изд.

Традиция составлять указатели чтений, отсылающие к книгам монастырской библиотеки, существовала во второй половине XVI в. в ряде крупных русских обителей²⁵², в Кирилло-Белозерском монастыре она представлена более чем десятью списками, тогда как для других монастырских библиотек ситуация иная. Современное местонахождение списка «Указца» Спасо-Прилуцкого монастыря неизвестно, указатель чтений для рукописей Иосифо-Волоколамского монастыря известен в единственном списке²⁵³. В нескольких списках, помимо указцев Кириллова монастыря, известен только указатель чтений для рукописей Антониево-Сийского монастыря, созданный веком позже, в середине XVII в., при игумене Феодосии (1644–1652 и 1662–1687)²⁵⁴.

Для указателей чтений, составлявшихся в разных монастырях, можно выделить определенные характеристики. Так, указатели Иосифо-

под ред. Н. К. Леликовой, М. П. Лепехина.. М., 2012. С. 17–18 и комментарии к разделу (Там же. С. 566–569, сост. А. А. Романова), и основанные на этом труде разделы в современных учебных пособиях, например: Гречихин А.А. Общая библиография: Учебник для вузов. М., 2000. С. 203–204.

²⁵² Романова А.А. 1) Указатели уставных чтений монастырских библиотек второй половины XVI в. // Федоровские чтения 2007. М., 2007. С. 131–141; 2) «Указцы» монастырских библиотек второй половины XVI–XVII вв. // Библиотековедение. 2009. № 4. С. 148–153.

²⁵³ Слуховский М.И. Русская библиотека XVI–XVII вв. М., 1973. С. 126–127. Существует предположение, что указец Иосифо-Волоколамского монастыря был составлен в 3-й четв. XVI в. иноком Паисием (Мичуриным) – Турилов А.А. 1) Памятники южнославянской книжности в составе русских библиотек конца XV–начала XVII веков (по материалам древнерусской библиографии) // Советское славяноведение. М., 1977. № 1. С. 73–74; 2) Духовная литература и письменность X–XVII вв. // Православная энциклопедия / Под общ. ред. патриарха Московского и Всея Руси Алексия II. М., 2000. Т. Русская Православная церковь. С. 405–406.

²⁵⁴ Указатель введен в научный оборот Л. Б. Беловой: Белова Л.Б. Новые материалы для истории русской библиографии в библиотеке Антониево-Сийского монастыря // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2005. № 3. С. 10.

Волоколамского и Спасо-Прилуцкого монастырей существовали в виде отдельных рукописей. В Кирилло-Белозерском и Антониево-Сийском монастырях они помещались в составе сборников, регламентирующих практику богослужения. В Кирилловом монастыре указатели известны в составе церковных Обиходников²⁵⁵, в Антониево-Сийском – в близких по типу рукописях, включающих указатель (названный святыми) и Кормовую книгу. И в том, и в другом случае можно говорить, что указатели чтений помещались в книгах, регулировавших конкретный ход и состав и богослужений, и прочих событий монастырской жизни: от времени и продолжительности колокольного звона до состава трапезы.

Появление указателей чтений было вызвано, надо полагать, рядом причин, в том числе изменениями устава, увеличением количества рукописей в монастырской библиотеке, а также установлением на московских соборах 1547–1549 гг. общецерковного празднования ряду русских святых. В литературе отмечается, что систематизация новых данных происходила обычно не путем выделения памятей русских святых в отдельную главу, а путем использования системы знаков, указывающих на место праздника в иерархии. «В связи с возникновением уставных коллизий при совпадении новых памятей с праздниками ... возникла потребность в дополнении корпуса Марковых глав статьями, относящимися к русским праздникам. В XVII в. была сделана попытка выделить русские памяти и поместить их отдельно от вселенских, вылившаяся во включение в Типикон особого набора глав, подобных Марковым, – Указа о святых новых

²⁵⁵ Обиходники – краткие богослужебные уставы, которые появляются в русских монастырях в сер. XVI в., бывают собственно церковными (является руководством для уставщика, который следил за правильным отправлением богослужения), нотными и келарскими – см.: Шаблова Т.И. Келарский обиходник Матфея Никифорова старца Кирилло-Белозерского монастыря 1655/1656 г. М., 2002. С. 9–10.

чудотворцах, празднуемых от понедельника святыя недели до недели Всех святых»,²⁵⁶

Подбор нужных чтений осуществлялся как путем составления/переписки новых рукописей (соборников), где нужные слова/жития/поучения подбирались в календарном порядке, так и путем составления указателей, благодаря которым возможно было быстро отыскать нужное чтение в уже имеющихся в монастырской библиотеке рукописях.

Технически сам жанр указателей чтений связан с существовавшей в Кирилло-Белозерском и других монастырях традицией составления подробных оглавлений сложных по составу книг. В оглавлениях этого типа сообщалось, на какой день и для какой церковной службы предназначался определенный текст, название текста, начальные слова его, а нередко и конец, т.е. использовалась достаточно продуманная методика «библиографирования» текстов²⁵⁷.

Чтобы составить указатель, содержание рукописей, на статьи в которых делались ссылки, расписывалось постатейно – такая роспись сохранилась в известном описании рукописей Кирилло-Белозерского монастыря конца XV в.²⁵⁸ Встречается постатейная роспись содержания

²⁵⁶ Желтов М. С., Сергей (Правдолюбов). Богослужение русской церкви X–XX вв. // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. «Русская Православная церковь».

²⁵⁷ См. подробнее: Гранстрем Е.Э. 1) Материалы к истории древнерусской библиографии // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 409–410; 2) Первоначальные библиографические указатели в древнерусских рукописях // АЕ за 1974 г. М., 1975. С. 90–93.

²⁵⁸ Никольский Н.К. Описание рукописей Кирилло-Белозерского монастыря, составленное в конце XV века. СПб., 1897 (Памятники древней письменности, т. 113). С. Л. См. подробнее: Шibaев М. А. Рукописи Кирилло-Белозерского монастыря XV века. Историко-кодикологическое исследование. М.; СПб., 2013. С. 23–46.

отдельных сборников и позднее, хотя и не в таких масштабах²⁵⁹. В отсутствие такого рода росписей отдельных книг составление указателя чтений на год, охватывающим несколько десятков книг, вряд ли было бы возможным.

Указатели чтений, сохранившиеся в рукописях Кирилло-Белозерского монастыря, сохранились в списках второй половины XVI–первой половины XVII в., точное количество списков можно будет назвать, когда рукописная традиция кирилловских церковных обиходников будет изучена в полной мере, в том числе в рукописях, оказавшихся за пределами рукописных собраний РНБ: Кирилло-Белозерского монастыря и Софийского. В научный оборот указатели были введены Н.К. Никольским, в работе, посвященной уникальному описанию рукописей Кирилло-Белозерского монастыря конца XV в. (1897 г.). Им же была подготовлена для публикации наиболее ранняя редакция кирилловского указателя чтений²⁶⁰.

В литературе указатели именуются «указами» или «указцами», но все эти названия условны. Так, у статей, о которых идет речь, названий в кирилловских рукописях нет, начинаются они со следующих слов: «Подобает ведати, в которых книгах чтутся слова святым» (глава 1, чтения с сентября по август), «Неделя о мытари и фарисеи почнется сборник Постной и Синоксарь» (глава 2, чтения подвижного цикла, до Пасхи), «А от Пасхи начинается книга 50-ца в полдесть» (глава 3). Время создания кирилловских указателей точно не известно, нет сведений о том, кто был инициатором их составления, и только для отдельных рукописей известно

²⁵⁹ Так, в рукописи РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 749/1006, 2-я четв. XVII в., л. 50–52 об., расписано (с указанием количества листов) содержание двух «сборников», содержащих чтения на период 40-ницы и 50-ницы, для каждой статьи указано количество листов, которое она занимает.

²⁶⁰ Никольский Н.К. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII века. Управление. Общинная и келейная жизнь. Богослужение. СПб., 2006 / Подгот. изд. З.В. Дмитриева, Е.В. Крушельницкая, Т.И. Шаблова. С. 285–296.

имя старца, использовавшего или возможно даже составившего ту или иную редакцию Обиходника.

Содержание указателей отличается, как правило, краткостью, называется имя святого или наименование праздника, иногда встречается характеристика сочинения («Слово похвално», «Похвала», Житие), еще реже – начальные слова (например «Предста царица»). Отсутствие нумерации листов в рукописях могло оказаться препятствием для нахождения нужного текста в книге большого объема. В сборниках эта проблема решалась путем составления оглавления, в котором помещенные в них тексты получали номер главы, а в указателях приводился либо номер главы и объем текста (как в Указце Арсения Высокого), либо объем текста в листах (как в кирилловских указателях).

Как отметил Н.К. Никольский, первая редакция кирилло-белозерских Обиходников, включившая в себя три главы указателя, появилась, судя по упоминаемым в ней рукописям, не ранее 1554 г. Однако рукописи, принадлежащие к одной редакции Обиходника, содержат далеко не идентичный текст указателей²⁶¹, что позволяет сделать вывод, что составление указателей не было единовременным событием, что они переписывались, редактировались и были востребованы, причем на протяжении достаточно значительного временного периода.

Подготовленный Н.К. Никольским к изданию текст отражает наиболее раннюю редакцию указателя. В нее еще не внесены указания на то, где брать чтения на «память» новых русских чудотворцев. Раздел с

²⁶¹ Кроме того, далеко не во всех списках первой редакции Обиходников присутствуют указатели/указцы, из перечисленных Никольским списков первой редакции РНБ, Кир.-Бел. 730/ 987, 731/988, 742/999, 60/1137, 819/1076, Соф. 1164, Q.I.52 (Никольский Н.К. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII века. С. 264, примеч. 1) их нет в рукописях Соф. 1164 и Q.I.52.

указанием на дни, в которые празднуется их память, выделен в обиходнике в отдельную главу, получившую свой порядковый номер – 4²⁶².

4-я глава является ценным источником для истории канонизации святых в русской церкви.²⁶³ В главе 4 перечислены имена «новых чудотворцев» архиепископа новгородского Иоанна, Никона Радонежского, Александра Невского, Михаила Клопского, Павла Обнорского, Макария Калязинского, митрополита Ионы, Зосимы Соловецкого, Пафнутия Боровского, Дионисия Глушицкого и Александра Свирского.²⁶⁴ В дальнейшем в известных списках указа эта глава сохранялась, перечень святых по существу не менялся, даже в рукописях XVII в., т. е. в период, когда число общерусских канонизированных святых увеличилось. Здесь интересно провести сравнение с антониево-сийскими указами,²⁶⁵ где в месяцесловной части имеются указания на чтения в дни памяти много большего числа русских святых, в том числе канонизированных в

²⁶² В тех списках первой редакции, в которых первые три главы пропущены, нумерация глав в Обиходнике сохраняется. См., например, список РНБ, Соф. 1164.

²⁶³ (см. об этом, например: Макарий (Веретенников). Макарьевские соборы 1547 и 1549 годов и их значение // Русская художественная культура XV–XVII вв. М., 1998 (Государственный историко-культурный музей-заповедник Московский кремль: Материалы и исследования. XI). Прил. III. С. 17 – публикация текста главы по списку РГАДА, ф. 201, № 58, л. 55 об. –57; Мусин А.Е. Соборы св. митрополита Макария 1547–49 гг.: Факт истории или факт историографии? (www.rostmuseum.ru/publication/srm/013/musin01.html).

²⁶⁴ Т.е. канонизированных на соборе 1547 г. В списке отсутствует имя Савватия Соловецкого. Перечень, помещенный в главе 4, изменениям не подвергался.

²⁶⁵ Указатель Антониево-Сийского монастыря, озаглавленный «Святъцы» – представлен четырьмя списками, наиболее древний, вероятно черновой список (с вставками и оставленными незаполненными промежутками между отдельными днями месяцев), сохранился в рукописи БАН. Арх. Д. 302. В антониево-сийском указателе присутствуют ссылки не только на рукописи, но и на печатные издания.

позднейший период, например, Кирилла Новоезерского²⁶⁶. Если во второй редакции кирилловского указателя, включавшего чтения на память «новых чудотворцев», количество памятей русских святых и чудотворных икон для каждого месяца не превышает 2–3, и только в сентябре – 5 и в мае – 7, немногим больше памятей в волоколамском указателе и в «Указце» Арсения Высокого, то в Антониево-Сийских святцах в сентябре перечислено 7 русских памятей, в октябре и декабре – по 6, в январе и феврале – по 4, в марте – 7, в апреле – 6, в мае – 19 (!), в июне – 12, в июле – 11, а в августе – 8 памятей,²⁶⁷ т. е. количество русских памятей увеличилось в разы. Кроме того, составленный в сер. XVII в. указатель Антониево-Сийского монастыря зачастую указывает, на какие дни для каких святых есть тексты в рукописных сборниках или печатных книгах из монастырской библиотеки, а не на то, в какие дни по уставу кому полагаются чтения. Это соответствует общей тенденции сбора данных о русских святых и почитаемых иконах, прослеживающейся в сборниках сийского игумена Феодосия²⁶⁸, и показывает, что составление указателей чтений в разных обителях происходило не по единому сценарию и не всегда было вызвано одними и теми же причинами.

Ранняя редакция указателя Кирилло-Белозерского монастыря представлена списками РНБ: Кирилло-Белозерское собр., (далее – Кир.-Бел.) № 60/1137, кон. XVI в. (по ней была подготовлена публикация в книге

²⁶⁶ Карбасова Т.Б. Литературная история Жития Кирилла Новоезерского: Дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2007. С. 80.

²⁶⁷ Романова А. А. «Указцы» монастырских библиотек второй половины XVI–XVII веков // Библиотековедение. 2009. № 4. С. 53.

²⁶⁸ В сборниках, составленных игуменом Феодосием, сохранились весьма интересные и редкие редакции агиографических памятников – малораспространенные жития основателей северных монастырей и сказания о явлении икон, которые, как можно судить, он целенаправленно собирал, см.: Кукушкина М.В. Монастырские библиотеки Русского Севера: Очерки по истории книжной культуры XVI–XVII вв. Л., 1977. С. 109.

Никольского) и (с небольшими разночтениями) Кир.-Бел. № 730/987, 1570-е гг.²⁶⁹ Эта же редакция указателя представлена в списках XVII в., в составе более поздних редакций Обиходника – РНБ, Кир.-Бел. № 733/990. «Обиходник Кирилова монастыря, живет у уставщика в кельи». 1630-е гг. Л. 189–216, главы без нумерации; РНБ, Кир.-Бел. № 748/1005. «Книга Обиходничек церковной скорописной в четверть». Тетради с указателем – 1640-е гг. Л. 192–219 об., главы 1–3, глава 4 отсутствует.

Важное различие между списками указателя, также отмеченное Никольским, заключается в том, что в кирилловских указателях редактированию подвергались указания на рукописи, из которых следует брать чтения на тот или иной день. Главы указателя/указца известны как в первой редакции Обиходника, так и в списках, отличающихся от этой редакции по составу, но взаимоотношение этих списков должно стать предметом отдельного исследования.

Редакция с изменениями известна в списках кон. XVI-первой половины XVII в.:

РНБ: Кир.-Бел. 731/988. «Обиходник церковной в книгохрателни живет в церкви, по кельям не дают». 1580–1590-е гг. Л. 68–85 об.; Кир.-Бел. 819/1076. Кон. XVI в. Л. 12–50; РГАДА, ф. 201. № 58. Кон. XVI – нач. XVII в. Л. 7–57²⁷⁰; РНБ: Кир.-Бел. 742/999, 1620-1630-е гг. Л. 4–25; Кир.-Бел. 743/1000. «Книга обиходник писменная», 1-я четв. XVII в. Л. 178–206 об. (нумерация глав отсутствует, текст глав указателя помещен в середину рукописи). Извод той же редакции указателя, отличающийся от остальных списков отсутствием «указа новым чудотворцам» (гл. 4), представлен в списке еще одной редакции церковного обиходника Кирилловского

²⁶⁹ Подробное описание двух указанных рукописей см.: Никольский Н.К. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII века. С. 281.

²⁷⁰ Приношу искреннюю благодарность С.М. Шамину, любезно указавшему мне состав этого списка Обиходника.

монастыря, принадлежавшем старцу того же монастыря, книжнику Матфею Никифорову – РНБ, Софийское собр., № 1162. 2-я четв. XVII в. Л. 451–464 об.²⁷¹

Наиболее существенные отличия между ранней и последующей редакциями состоят в следующем.

Во-первых, в тексте указателя (глава 1) появились указания, в каких книгах брать чтения на память русских святых – «новых чудотворцев», и этот перечень не совпадает с помещенным в главу 4. В него вошли памяти Иоанна Новгородского, Савватия Соловецкого, Павла Обнорского, Михаила Клопского, Макария Калязинского, Ионы митрополита, Зосимы Соловецкого, Пафнутия Боровского, Дионисия Глушицкого, Никиты Переяславского, Прокопия Устюжского, Авраамия Смоленского и Александра Свирского. В целом текст главы 1 остался достаточно стабильным, хотя в некоторых списках появились добавления (например, в некоторых списках появилась память кн. Александра Невского – РНБ, Кир.-Бел. № 731/988, л. 72; в рукописи РНБ, Кир.-Бел. 743/1000, под 14 июля добавлено указание на чтение «Стефану Махрищскому в новом сборнике в полдесть 39 листов», л. 196).

Во-вторых, для периода с сентября по декабрь ссылки на одни рукописи менялись на другие: «mineю меньшую», «новую mineю» и на «ветшаную mineю»,²⁷² «Зерцало Исаинское» заменяются ссылками на «большой сборник сентябрьской», или просто на «большой сборник». Ссылками на этот же сборник заменены ссылки на «Петровский сборник», но сохранились ссылки на Евангелие толковое, Гурьев и Козин

²⁷¹ Шаблова Т.И. Келарский обиходник Матфея Никифорова... С. 29, примеч. 52, 184, 190, примеч. 46.

²⁷² Т.е. четыре mineи, содержащие повествования о жизни святых, расположенные в календарном порядке помесечно.

соборники, Торжественник.²⁷³ В ряде случаев ссылки на «новую mineю» сохранялись. Для января-апреля чтения в Mineи меняются на указания на чтения «в соборнике в генварском». Для мая–августа – ссылки идут на «соборник новый майский».

Как можно заключить из характеристик рукописей в более ранних вариантах и в более поздних, замены в списке диктовались, в частности состоянием рукописи (чтения из «ветшаной Mineи» сменились на чтения «из большого соборника») и размером рукописи (очевидно, тексты предпочтительно было брать в тех рукописях, где они занимали меньше места). Кроме того, в поздней редакции появились указания на то, как удобнее находить текст – если он помещался ближе к концу, добавлялась рекомендация «чти от нижняя дски». Отдавалось также предпочтение тем сборникам, в которых находились нужные чтения подряд для ряда дней. Если в ранней редакции имелись ссылки примерно на тридцать монастырских рукописей, в поздней редакции это количество уменьшилось на треть. Соотношение списков названных редакций, многие из которых содержат описки и пропуски, требует дальнейшего изучения.

На этом этапе редактирование кирилловских указателей не закончилось. Если вторая редакция указателей была создана преимущественно за счет изменений в содержании и ссылках первой главы («Подобает ведати в которых книгах чтутся слова святым»), тогда как следующие главы (раздел, посвященный чтениям на подвижные праздники, начиная с недели о мытаре и фарисее и заканчивая неделей всех святых), редактированию не подвергались, наиболее значимым изменением, внесенным в состав указателей уже в XVII в., стала редакторская правка второй и третьей глав указца, посвященных подвижным праздникам. Новая редакция возникла на основе второй редакции (содержащей в главе 1 ссылки на «соборник» сентябрьский, январский и майский и чтения «новым

²⁷³ Сборник похвальных слов, поучений, проповедей и житий святых, бывает постный, пятидесятный или содержащий чтения по неделям.

чудотворцам») и читается в двух близких по составу Обиходниках сер. XVII в.: РНБ: Кир.-Бел. 818/1075, 2-я пол. 1620-х гг.²⁷⁴ и Соф. 1163, сер. XVII в. Главы 2 и 3 объединены в одну, озаглавленную «Подобает ведати в которых книгах чтутся слова в 40-цу и в 50-цу и во вес год святым, неделя о мытари и фарисеи почнетя книга соборник постной и синоксарь» и предваряющую статью «Подобает ведати в которых книгах чтутся слова святым во вес год» (т.е. главу 1 первой редакции Обиходника). Был заменен порядок следования глав, текст во всех трех главах претерпел значительную стилистическую правку, местами указания уточнены и расширены. В новой статье «Подобает ведати в которых книгах чтутся слова в 40-цу и в 50-цу...» был добавлен абзац о чтениях на некоторые дни Великого поста и собственно на Пасху, снабженный комментариями, определенно указывающими на желание сократить время «чтения». Так, например, на среду и пятницу второй недели поста в случае, «когда не будет в Соборнике в постном Студита чтут в болшем Студите, выбирают слова поменши». В Соф. 1163, кроме того, над строкой с указанием названия чтений киноварью приписаны рекомендации, интересные прежде всего для истории устава в Кирилловой обители, о том, когда полагается читать те или иные тексты: «на ут(рени)», «на полунощ(нице)», «за столом». В обоих списках редакции была также добавлена роспись количества глав «в печатном евангелии что у Введения на престоле».

Таким образом, можно говорить о традиции составления указателей как минимум в трех крупных монастырях. Разночтения в памятниках русских святых, для которых подбирались чтения из книг монастырской библиотеки, позволяют утверждать, что решение о том, кому полагается чтение Жития, а кому нет, принималось внутри монастыря, скорее всего игумен, в соответствии с формулировкой «аще настоятель изволит».

²⁷⁴ В перечне игуменов монастыря, помещенном на л. 428 об.–430, последним назван Филипп (1625–1628), водяные знаки рукописи не противоречат этой датировке.

Отдельная глава с перечислением порядка празднования памяти «новых чудотворцев» встречается и отдельно от указателей в Обиходниках – так, в рукописи 2-й четв. XVII в. РНБ, Кир.-Бел. № 751/1008 в гл. 145 помещен «Указ о святых великих новых чюдотворцов празнуемых от понедельника светлыа недели и до недели всех святых».

Памяти почитаемых усопших встречаются в близком по характеру к обиходникам памятнике – «Указе о кормах праздничных и задушных» Усть-Шехонского монастыря (РНБ, Соф. 1160 и РГБ, ф. 256, № 249), где под 24–26 июля внесены памяти ростовских князей и усть-шехонских игуменов.²⁷⁵

4.4. Своды сведений о святых и чудотворных иконах.

Источником уникальных сведений, сбор которых не мог быть столь простым, является памятник, чья рукописная традиция почти исключительно принадлежит XVIII веку.

«Книга глаголемая описание о российских святых...» – один из немногих памятников, являющихся настольной справочной книгой для тех исследователей, которые занимаются выявлением деталей биографии о малоизвестных, местно чтившихся или местно чтимых святых. Его сведения были использованы в справочных изданиях Н.П. Барсукова «Источники русской агиографии» (СПб., 1882) и Леонида (Кавелина) «Святая Русь» (СПб., 1891). Во многом эта известность обусловлена публикацией текста «Книги», осуществленной в 1887 г. Михаилом Владимировичем Толстым. Так, сходный по типу текст, перечисляющий чудотворные иконы Богоматери, подобным вниманием не пользуется. Не

²⁷⁵ Макаров Н. А., Охотина-Линд Н. А. Сказание о Троицком Усть-Шехонском монастыре и круг произведений по истории Белозерья. С. 188–189, 201–203; Прохоров Г. М. Повесть об Устьшехонском Троицком монастыре и рассказы о городе Белозерске // Книжные центры Древней Руси. XVII век. Разные аспекты исследования. СПб., 1994. С. 313.

получили распространения и поздние «своды» святых, как например содержащийся в рукописи РНБ, собр. Титова 2727 XIX в. текст «О мощах угодников почивающих в киевских пещерах и о святых угодниках российских, которых имена не помещены в месяцеслове».

Специфика памятника, с одной стороны содержащего уникальные данные, а с другой – множество недостоверных фактов, делает весьма актуальным научное исследование памятника, которое, насколько мне известно, до настоящего времени проведено не было. Несмотря на широкое использование, время и обстоятельства возникновения «Книги» в настоящее время не установлены. Наиболее полно данные петербургских списков «Книги глаголемой...» учитывались при создании Отделом древнерусской литературы ИРЛИ базы данных «Источники русской агиографии», но в базе сведения памятника помещены не в комплексе, а как отдельные известия по персоналиям.

В настоящее время можно привести только некоторые предварительные результаты достаточно длительной работы с «Книгой...» как источником. Полномасштабное источниковедческое исследование «Книги глаголемой...» с учетом имеющейся рукописной традиции еще предстоит проделать.

Основным списком, положенным в основу издания Толстого, стала рукопись собрания МДА, № 209. Всего Толстой работал с тремя списками: МДА № 209 (посл. четв. XVIII в.), 207 (XVIII в., датированным им концом XVII в.), Q.I.603 и рукописью, принадлежавшей, судя по данным Н.П. Барсукова, к собранию Павла Ивановича Савваитова, но в Публичную библиотеку вместе с собранием последнего не поступившая, о чем пишет в предисловии к обзору Савваитова Ив. Афанасьевич Бычков.²⁷⁶ В издании «Книги глаголемой» по списку МДА 209 были расширены за счет данных из других источников, а в дополнениях были помещены избранные

²⁷⁶ Рукописи Савваитова. Т. 1. «(Вероятно, рукопись была утеряна или попала в другое собрание)».

указания, заимствованные, помимо рукописи Савваитова (содержавшей некоторые уникальные по сравнению с другими списками данные), из святцев МДА и Q.I.603.

Если М. В. Толстой датировал появление «Книги глаголемой описание...» концом XVI и началом XVII в., то уже архиеп. Сергей (Спасский) без колебаний датировал памятник концом XVII или началом XVIII в.²⁷⁷, и хотя в литературе встречается датировка XVII–XVIII вв., а все известные мне сохранившиеся рукописи датируются временем не ранее 1-й четверти XVIII в. Вообще следов составления памятника в конце XVI–начала XVII в., о чем писал Толстой, в «Книге...» нет. Раздел, посвященный киево-печерским святым указывает на время не ранее середины XVII в., когда почитание печерских святых распространилось и в Московском государстве. Некоторые указания могут рассматриваться как довод в пользу создания «Книги...» или ее протографа не ранее конца XVII в. (в числе их упоминание таких святых как Елеазар Анзерский и Прокопий Устьянский или святых, чтимых в Сибири: Симеон Верхотурский и Василий Мангазейский; большое количество достаточно точных дат преставления святых XVII в.). За небольшими исключениями в «Книге» помещены сведения о святых, умерших до начала XVIII в. (иногда – в 1690-х гг.). Это же наблюдение касается датировки переноса мощей, которые добавляются к основному тексту в некоторых списках.

В перечне городов Москва именуется «царствующим градом», однако три наиболее ранних списка «Книги глаголемой Описание о российских святых...» были созданы, как можно предположить по кодикологическим данным, на протяжении примерно одного десятилетия – 1710-х гг., т. е. когда этот статус Москва уже утратила.

Два списка «Книги глаголемой...» вошли в состав сборников. Список РГБ, ф. 205, собр. ОИДР, № 212, дефектен – не сохранилась часть перечня

²⁷⁷ Сергей (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. М., 1997. Т. 1. С. 380.

святых начиная со святых города Твери, что, возможно, вызвано наличием в списке этих святых имени Анны Кашинской. Второй список имеет собственное заглавие и нечто вроде титульного листа – НБ МГУ, ОРРК, № 293 («сборник Моховикова»). Третий список имеет точную датировку – 1718 г. и вкладную запись в Отенский монастырь – РГАДА, ф. 188, оп. 1, № 1199. Последний список – источник многих сведений «Русских святых» Филарета (Гумилевского), именовавшего рукопись «отенскими святцами» 1718 г.²⁷⁸

В отличие от других рукописных «справочников» – месяцесловов, содержащих сведения в порядке следования календарных дат, и иконописных подлинников, которые могут быть выстроены как по календарному, так и по алфавитному принципу, «Книга» следует принципу географическому – биографические справки о подвижниках (канонизированных и местно чтимых), содержащие данные о имени святого, кем он был, где подвизался и когда скончался, были помещены не в алфавите, и не по дням календаря, а в зависимости от того, близ какого города жил святой. Традиционно описание начиналось с перечисления святых города Киева, затем Новгорода, заканчивалось же упоминанием святых Черного Яра и Астрахани. Всего в издание вошли сведения о 456 святых (с дополнениями – 477) из 58 городов²⁷⁹. Данные книги не оставались неизменными – они дополнялись (например, сведения для

²⁷⁸ Филарет (Гумилевский). Русские святые. СПб., 1882. Кн. 1.

²⁷⁹ Киев, Чернигов Брянск Смоленск Звенигород Новгород (князя, Преп. Отцы), Москва, Радонеж и монастырь Дмитров Можайск Дорогобуж Переславль Залесский Ростов Ярославль Вологда Белоозеро Тотма Вага Шенкурского Устюг Соль Вычегодская Архангельск Пермь Соловецкий монастырь Сибирския земли града Верхотурья Мангазеи Каргополь Олонец Устюжна Железная Новоторжск Тверь Кашин Углич Кострома Галич Лух Юрьеvec Повольский Василев Балахна Суздаль Юрьев Польский Шуя Вязники Владимир Боровск Карачев Белев Калуга Волок Ламский Серпухов Коломна Переславль Резанский Муром Нижний Новгород Свияжск Казань Вятка Черный Яр Астрахань.

Санкт-Петербурга – о переносе мощей Александра Невского, для Ростова – прибавление памяти Димитрия (Ростовского) (ум. 1709) и обретения его мощей (1752) – РГАДА, ф. 181, № 625, л. 85 об., или Астрахани – память митрополита Иосифа, убитого казаками Степана Разина в 1667 г.)

Принципы сбора материала для справочника были разными – вероятно, основным источником были не жития святых (для многих подвижников они не известны), а получившие достаточно широкое распространение с середины XVII в. святцы с летописью. В том случае, когда составитель «Книги» не знал точной даты, он указывал дату смерти святого с точностью до тысячелетия или столетия, число же сотен и десятков пропускал. (А. А. Турилов специально обратил внимание исследователей, склонных некритично использовать некоторые источники, на это свойство «Книги»²⁸⁰). На полноту «Книга...» также не может претендовать – в ней нет многих памятней местночтимых святых (например, Агапита Маркушевского, Зосимы Ворбозомского).

Данные «Книги», очевидно, активно использовались при создании сводов региональных святых в конце XVIII – начале XIX в., в том числе при составлении перечня вологодских святых Евгением (Болховитиновым) (список с его пометами находится в настоящее время в собрании Киевского Софийского собора, № 368 (Национальная библиотека им. В. И. Вернадского, Киев, Украина).²⁸¹ Данные «Книги глаголемой Описание о российских святых» были использованы при создании новгородского патерика Паисием (Кривоборским)²⁸², весьма вероятно, использовались при

²⁸⁰ Турилов А. А. К биографии и генеалогии Михаила Клопского // Средневековая Русь: К 75-летию академика Л. В. Милова. М., 2006. С. 189–190.

²⁸¹ Краткое сведение об угодниках Божиих, в пределах Вологодской епархии почивающих, прославленных церковью и местно чтимых (Составлен. Митропол. Евгением) // ВЕВ. 1864. № 1. В рукописной традиции: Краткое сведение об угодниках Божиих по Вологодской губернии издревле почитаемых», сер. XIX в. (РНБ, F.XVII.68, л. 116 об. – 119 об.)

²⁸² Например, список РНБ, собр. Александрo-Невской лавры, № 9.

составлении старообрядческих месяцесловов, таких как святцы Ф. П. Бабушкина и Алфавит Ионы Керженского, о которых шла речь выше.

Популярна «Книга...» среди исследователей и в настоящее время (а далеко не всякое «справочное» пособие, составленное в XVII–XVIII вв., используется по прямому своему назначению и сейчас). Обусловлено это, прежде всего, тем, что в ней сохранились указания, неизвестные по другим источникам.

Указания эти порой совершенно необъяснимы – так, в «Книге глаголемой Описание о российских святых» есть сведения об Иакове и Феофиле Омучских, именуемых коневскими игумнами, жившими в 1395 или 1396 (6904) г. («Книга глаголемая Описание о российских святых». С. 44. № 132). На подобное же известие со ссылкой на «старший список святцев» указывает Филарет (Гумилевский), а вслед за ним и ряд справочных изданий по истории русской церкви. Согласно «Описанию о российских святых», Феофил и Иаков были игумнами Арсениево-Коневского монастыря еще при жизни преп. Арсения Коневского, затем Феофил основал Успенскую пустынь на берегу р. Омуга (или Омуча) в 75 км от Пскова. Точность данных «Описания о российских святых» может быть поставлена под сомнение в связи с тем, что дата смерти самого Арсения Коневского (ум. 1447) указана в нем как 6900 (1392) г. (т. е. у его составителей не было под рукой источников, сообщающих о точном годе смерти святого), а Феофил и Иаков названы коневскими игумнами на тот период, когда Коневская обитель только организовывалась, Житие Арсения Коневского ничего не сообщает об игумнах Коневской обители с такими именами, о почитании Феофила и Иакова как таковых ничего не известно, чтутся же они прежде всего как начальники Успенской Омучской пустыни. Других источников об Омучской пустыни до последней четверти XVI в. нет, в первой половине 1580-х гг. обитель относилась к числу ружных и ее строителем был Феофил, который умер, вероятно, до 1594 г. (упомянут в справочнике П. М. Строева). Таким образом, нельзя исключить вероятности

того, что Феофил – строитель пустыни в 1580-х гг., и являлся ее основателем, но тогда откуда взялись сведения «Книги...».²⁸³

Рукописная традиция «Книги» достаточно богата: списки известны в рукописных собраниях Москвы, Петербурга, Киева, Валаамского монастыря в Финляндии и др.²⁸⁴ «Книга глаголемая описание о российских святых» сохранилась в нескольких редакциях. Встречается именование ее «Книгой обдержажшей в себе собрание всех российских святых и чудотворцов» – РНБ, собр. Михайловского, Q.351, НСРК, Q.36), отдельную редакцию представляет собой «Повесть о российских чудотворцах» (РНБ, Q.I.382).

Ранние списки не идентичны по составу – наиболее краткий вариант представлен в списке ОИДР 212, в списке МГУ он существенно расширен, равно как и отдельный список РГАДА.

Отличия заключаются не только в распространенности сведений, но и в порядке следования разделов по городам.

Некоторые сведения не вошли в позднюю традицию и не включены в издание М. В. Толстого – это касается прежде всего святых последних разделов, таких, как, например, Михаил из Богородичного монастыря в 10 поприщах от Вязьмы (РГАДА, ф. 188, оп. 1, № 1199, л. 65)

В некоторых списках есть упоминание о переносе мощей Александра Невского в 1723 г. (РНБ, Мих. Q. 351), во многих поздних списках (например, РНБ, Q.I.603) справки о святых сопровождаются сплошной нумерацией. В списке РНБ, собр. Михайловского, Q. 532 данные о святых

²⁸³ См.: Романова А. А. Святые двойники и «небывшие святые»: проблемы интерпретации источников // Древняя Русь. 2016. № 3 (65). С. 91–94.

²⁸⁴ См.: Романова А. А. 1) Проблемы изучения древнейшего агио-биографического «справочника» русских святых – «Книги глаголемой описание о российских святых» // Древняя Русь. 2009. № 3 (37). С. 99–100; 2) О возникновении биографических справочников в России: от иконописных подлинников к «Описанию о российских святых» // Чтения памяти Константина Илларионовича Шафрановского (1900–1973). СПб.: БАН, 2011. С. 118–123.

помещены в таблицу, отдельно выделены колонки для годов преставления и примечаний, и в эти колонки данные вносились, как можно судить по смене почерка и чернил, и позднее.

Степень подробности биографических статей «Книги...» также различается в зависимости от списка. Как правило, сведения ограничиваются указанием на то, кем являлся святой и датой его смерти, хотя встречаются и более подробные справки.

Список МГУ отличает особое внимание к местоположению и сохранности мощей упоминаемого святого.

Расширение текстов статей происходило и в более поздней традиции переписки «Книги»:

Мих. Q. 532, л. 139	Мих. Q. 351, л. 9 об.
<p>Святой чудотворец Никита епискуп преставися 6615. Генваря в 31 де обретены быша мощи в лето 7066 апреля 30 день.</p> <p>На поле: постриженик Киевских печер, престаи же 6609 выписа с печатнаго</p>	<p>Святой Никита епископ новгородский чудотворец преставися в лето 6609 генваря в 31 день пас церковь Божию 13 лет и положен бысть в соборной церкви святыя Софии, мощи же его обретены быша в лето ... апреля в 30 день целы и нетленны яже всем зримы. Служба есть память святая церковь празднует генваря в 31 день.</p>

В издании Толстого год смерти епископа указан как 6602, а по известным данным он умер в 1108 (6615 мартовский год), а мощи его были обретены 30 апреля 1558. Таким образом, более краткая запись в Мих. Q. 532 оказывается более точной по сравнению с распространенным вариантом той же записи.

Среди святых, указанных в «Книге глаголемой...», есть подвижники, чье почитание можно связать прежде всего со старообрядческой средой. Примером этому может служить упоминание среди «града Каргополя святых» преподобного Евфросина:

«Преподобный отец Евфросин пустынный Куржеский чудотворец, иже во Андогской / Андомской пустыне преставися в лето 7160» (№ 344. С. 180). В справочниках по агиографии это сведение начиная с Амвросия Орнатского интерпретировали как указание на то, что некий пустынный Евфросин жил в Андомской пустыни, приписанной позднее к Кирилло-Новоезерскому монастырю (в 1831 приписанной к Андозерскому погосту Белозерского уезда Новгородской губ.), при этом подразумевалось, что других источников, сообщающих об Евфросине, нет. Однако в Житии инока Епифания и в некоторых других источниках по истории старообрядчества однозначно сообщается о почитаемом старообрядцами старце, жившем в Андомской пустыни на Онежском озере и умершем где-то в сер. XVII в.²⁸⁵ Т.е., в «Книге глаголемой...» присутствует память старца, почитание которого было распространено прежде всего среди старообрядцев. В разных списках читается по-разному: то 7159, то 7160, то 7169 г. Возникает вопрос, свидетельствует ли известие об Евфросине Куржеском о том, что на каком-то этапе в редактировании «Книги...» принимали участие книжники, сочувствовавшие старообрядцам, или в ней сохранилось свидетельство местного почитания преподобного старца, о котором в более позднее время данных нет.

Можно привести ряд примеров неоднозначной трактовки данных «Книги глаголемой Описание о российских святых» в исследованиях и научно-популярных книгах. Так, святой из Устюжны Железнопольской, Афанасий Железный Посох (по изданию М. В. Толстого № 348: «Града Устюжны Железныя. Преподобный Афанасий пустынный зовомый

²⁸⁵ См. о нем подробнее: Старицын А. Н. Курженская пустынь // Вестник церковной истории. 2009. № 3-4. С. 191–205.

Железный посох, ученик святого Сергия чудотворца преставился в лето 6900») в исторической и краеведческой литературе, начиная с комментария М. В. Толстого к этой персоналии, по большей части соединяется в одно лицо с Афанасием, основателем Череповецкого Воскресенского монастыря, находящимся сравнительно недалеко (ок. 130 км) от Устюжны. Отождествление возникло благодаря тому, что Феодосий и Афанасий Череповецкие почитаются как ученики Сергия Радонежского. Отождествление Афанасиев по другим источникам не прослеживается. В святцах выговского наставника Ф. П. Бабушкина Афанасий Железный посох и Афанасий Череповецкий разделены и даты памяти у них разные: у устюженского святого – 22 апреля (БАН, Друж. 736, л. 51 об. (дополнение нач. XIX в. в месяцеслове 2-й четв. XVIII в.)), у Афанасия Череповецкого – 11 января (Друж. 736, л. 33). Отождествлению Афанасиев противоречит также местное устюженское предание, согласно которому Афанасий Железный Посох был юродивым, жившим, как можно предположить, в середине XVII в.²⁸⁶

«Книга глаголемая Описание о российских святых...» – один из источников возникновения путаницы при попытках уточнить имена основателей тех или иных монастырей. Список «Книги...», использованный Филаретом (Гумилевским) и именуемый им рукописными святыми, упоминает в числе тверских святых Нектария, «начальника» Введенского монастыря, который «преставился в лето 7000 апреля в 3 день». Нектарий – преподобный, который, казалось бы, более всего подходил под отождествление с Нектарием из «Книги...», основал монастырь, в котором была церковь Введения Богоматери, в 25 верстах от Твери. Монастырь прекратил существование задолго до реформы 1764 г., но существовало почитание Нектария Тверского – в отсутствие официального празднования

²⁸⁶ Воротынцева Е. А. Легенда об основании Казанского храма Устюжны и ее исторические реалии // Устюжна: краеведческий альманах. Вологда, 2012. Вып. 7. С. 51.

память ему совершалась в один день с Нектарием Печерским (29 ноября).²⁸⁷ Филарет (Гумилевский), пытаясь определить, начальником какого Введенского монастыря мог быть преп. Нектарий, обратил внимание на Введенский монастырь в Бежецке, упраздненный в 1764 г.²⁸⁸ М. В. Толстой в комментарии к тексту «Книги глаголемой...» привел атрибуцию Филарета (Гумилевского), т. е. согласился с предположением, что основатель Введенского монастыря в Бежецке – это Нектарий, указанный в числе святых «града Твери». Впоследствии эта же атрибуция была включена в обобщающий труд по истории канонизации Е. Е. Голубинского и в «Полный месяцеслов Востока» Сергия (Спасского). Здесь не обошлось без натяжки – так как, во-первых, сведения о почитании основателя Введенского монастыря в Бежецком Верхе отсутствовали, а, во-вторых, в XV в. игумен обители в Бежецком верхе мог быть назван новгородским, но не тверским святым. Однако предположение Филарета (Гумилевского) пало на благодатную почву, обросло легендами и преданиями, и почитание Нектария Бежецкого со временем получило значительное развитие (см. подробнее, в частности, в статье С. Ю. Костыгова²⁸⁹).

Таким образом, в связи с ошибками и неправильной интерпретацией источника, существует проблема возникновения памятней святых, которые, вполне вероятно, никогда не жили. Эта проблема возникает и по причине своеобразия структуры «Книги глаголемой Описание о российских святых» – географическому делению кратких биографических справок-памятей на группы по регионам – при котором святой, подвизавшийся за многие

²⁸⁷ Соколов Иоанн, свящ. Краткие исторические сведения о селе Нектарьево Тверского уезда // Тверские епархиальные ведомости. 1900. Часть неофиц. № 24. С. 625–626.

²⁸⁸ Филарет (Гумилевский). Русские святые. С. 434.

²⁸⁹ Костыгов С. Ю. Проблема исторической реальности преподобного Нектария Бежецкого [Электронный ресурс: www.st-tver.ru/publications/detail.php?id=420, дата обращения: 20.06.2016].

версты от Новгорода, все же относится к числу новгородских святых и при заимствовании из «Книги глаголемой Описание...» может быть поименован «Новгородским», тогда как условное региональное деление на протяжении ряда столетий претерпевает изменения в связи с переделом границ епархий.

При составлении «Книги глаголемой Описание о российских святых...» возникали и технические ошибки. Благодаря одной из них появилась новая топографическая привязка – отнесение подвижника совсем не к той географической области, как это произошло в случае с Корнилием Кожеозерским. Сведения о кожеозерском подвижнике помещаются в основной корпус «Книги глаголемой Описание о российских святых»: однако в одном из наиболее ранних, сборнике Моховикова, 1-й четв. XVIII в., имена Логгина, Германа и Боголепа, а также Корнилия, именуемого «начальник Спаского монастыря Кожеозерского», внесены в основной текст позднее, чем два заголовка, присутствующие на странице: «Града Мангазея и Енисея святых» и «Града Каргополя святых» (НБ МГУ, Отдел редких книг и рукописей, № 293, л. 441). Таким образом, сведения о кожеозерских иноках оказался вписанным между двух заголовков. В двух других ранних списках «Книги...», РГБ, ф. 205, № 212 и РГАДА, ф. 188, оп. 1, № 1199, упоминания о кожеозерских пустынножителях отсутствуют. В отдельных поздних списках «Книги (см, например: РНБ, Q.I.382, «Повесть о российских святых угодниках Божиих...», 2-я четв. XVIII в., Национальная библиотека Украины им. Вернадского, собр. Киевского Софийского собора, № 137, 1790-е гг., ГИМ, собр. Уварова, № 17-4^о, 1810-е гг. и др.) сведения о Корнилиии, а также Логгине и Германе Кожеозерских были внесены не в раздел каргопольских святых, а в предшествующий раздел «Мангазея и Енисея святых». Списки «Книги глаголемой...» с ошибочной вставкой оказали определенное влияние на историографию. Так, Никодим (Кононов) предположил, что Корнилий, Лонгин, Герман и Боголеп Кожеозерские, отправившись в Западную Сибирь, сперва основали там новую

Кожеозерскую обитель, а затем скончались в этом неизвестном по другим источникам монастыре в Мангазее.²⁹⁰

Можно привести пример и намеренного соединения в одно лицо двух одноименных святых. «Книга глаголемая описание о российских святых...» упоминает трех Аркадиев: Аркадия Дорогобужского (№ 213 по изданию), считающегося учеником преп. Герасима Болдинского, Новоторжского, ученика Ефрема Новоторжского («Книга глаголемая Описание...». № 350), а также «взяниковского (!)» чудотворца Аркадия (№ 396), под которым подразумевается, очевидно, Аркадий Вяземский.

О биографии всех троих существует крайне мало известий, что позволяет делать разные предположения о их тождестве или различии. Подробный разбор этих гипотез представлен в статье Е. В. Романенко в «Православной энциклопедии». Отождествление Аркадия Новоторжского с Аркадием Вяземским – уроженцем г. Вязьмы, возникло, возможно, после того, как в Вязьму из Торжка были присланы иконы и канон преп. Аркадию Новоторжскому, торжественное обретение мощей которого произошло по благословию митрополита Новгородского и Великолуцкого Корнилия в 1677 г. Как сообщает «Дело об освидетельствовании иконы преподобнаго Аркадия Вяземскаго и Новоторжскаго, писанной по видению строителя вяземской Спасской церкви старца Спиридона, и о бывшем в Вязьме, по случаю оставления этой иконы в вяземском Предтечеве монастыре, народном волнении» (1680–1681), в 1679 г. во время крестного хода архимандрит вяземского Предтеченского монастыря Питирим обнаружил икону из Спасского Нижнего монастыря в Вязьме. Изображение Аркадия на иконе сопровождалось серебряной подписью «Святой и преподобный Аркадий Вяземский и Новоторжский». Поставив под сомнение такое отождествление (следует упомянуть, что в источниках XIX в. Аркадий почитается прежде всего как юродивый), архимандрит забрал икону к себе «до митрополичьего

²⁹⁰ Никодим (Кононов). Архангельский патерик. СПб., 1901. С. 83, 84, 197.

указу», а «распросные речи» строителя Спасского Нижнего монастыря Спиридона (до пострига пастуху Сергию, которому явился в 1661 г. Аркадий с поручением возобновить церковь во имя Спаса). Спиридон обрел икону, надпись на которой была стерта, и возобновил эту надпись, внося некоторые исправления – послал к вышестоящему иерарху. Отсутствие иконы на крестных ходах стало, как предположили посадские люди, причиной бедствий, обрушившихся на Вязьму – нашествие червя на сады и появление змей – и вызвавших волнения среди посадских людей и стрельцов. Результаты расследования дела об иконе, как это нередко бывает, исследователям неизвестны, но со временем отождествление Аркадия Вяземского и Аркадия Новоторжского, несмотря на разные дни памяти и различную традицию иконографии, вошло в церковную практику. Тождество двух святых отражено и в Житии Аркадия, составленном в XIX в. на основании записей, хранившихся у жителей Вязьмы, и устных преданий.²⁹¹

Локализовать «Книгу...» тоже в настоящее время затруднительно, многие списки содержат искаженные имена и прозвания святых. Можно констатировать, что наиболее точные сведения «Книга...» сохранила о святых более поздних или о тех, почитание которых было начато или возобновлено в середине – второй половине XVII в. Текст справок о святых не одинаков в разных списках, он мог дополняться или редактироваться, поэтому при обращении к тексту «Книги...», когда имеющиеся в ней сведения имеют принципиальное значение, желательно не ограничиваться текстом издания.

Существовала также традиция пополнения текста локальными памятниками: известна «тверская» редакция «Книги глаголемой...»,

²⁹¹ Романенко Е. В. Аркадий Вяземский // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 271.

сохранившая ряд уникальных памятней тверских святых – ТГОМ. ТвМ. КП-10617. 60-е гг. XVIII в.²⁹²

Дальнейшее изучение «Книги...» в контексте русской книжности в целом позволит, нужно надеяться, уточнить эволюцию биографического справочника в рамках древнерусской традиции и даст новые материалы для истории древнерусской библиографии в целом.

Имеющаяся рукописная традиция «Книги...», в том виде, в каком она дошла в имеющихся списках, указывает на 1710-е гг., хотя какие-то наработки могли быть созданы ранее. Не менее гипотетичен и вопрос о составителе «Книги...». Мне представляется, что имя его мы сможем узнать, только если в архивах удастся найти список «Книги...» с указанием на авторство. Если это так, то «Книга...», несмотря на свою традиционность, была создана в одно время с первыми биографическими справочниками в России, такими как работы Адама Селлия или Новикова. Если же ее создание относится к более раннему времени, то ее, с учетом определенной специфики памятника, можно и вовсе считать первым русским биографическим справочником.

Помимо общероссийского свода, каким является «Книга глаголемая Описание о российских святых», встречаются также отдельные краткие «реестры святых»: РНБ, Титов 3729 Сборник 4о, сер. XVIII в., 485 л., л. 103 об. – Вологодские и белозерские чудотворцы, или Q.XVII.232, 224 л., конвюлют 18-19 вв., Л. 217 об. Реэстр преподобным отцем нашим вологодским и белозерским чудотворцем (в календарном порядке, с сентября).

Своды сказаний и описаний икон Богоматери, в отличие от текста «Книги глаголемой...», отличаются большим разнообразием и пестротой состава

²⁹² Сергей (Спаский). Полный месяцеслов Востока. Т. . С. . Современная датировка принадлежит Г. С. Гадаловой – Гадалова Г. С. Константин // ПЭ.

Свод сведений об иконах Богоматери известны как в текстовом варианте, так и с иконографическими дополнениями. В сфере почитания икон показывает, несомненно, преобладание почитания икон Богоматери. Подавляющее большинство чудотворных икон посвящено Богоматери, однако подсчеты количества чтимых икон очень разнятся: от 260 (Л. Успенский) до 864 (Е. Поселянин).²⁹³ В перечнях XVIII в. число чтимых икон значительно меньше – в пределах полутора сотен.

Известные в настоящее время своды ориентируются в своей основе на такие образцы как киевское издание «Неба нового» Иоанникия Галятовского и сборник переводных сказаний о чудесах Богоматери «Звезда Пресветлая», известный более чем в 120 списках,²⁹⁴ однако в них имеется достаточно большая составляющая сказаний об иконах русского происхождения.

Один из наиболее ранних сводов данных об иконах сохранился в той же рукописи, что и ранний список «Книги глаголемой Описание о российских святых» – это сборник РГБ, ф. 205 (собр. ОИДР), № 212, 1-я треть XVIII в. На Л. 110 об. – 116 об. помещена «Роспис святым иконам разным явлениям Пресвятыя владычицы наша Богородицы и приснодевы Марии в разных градех и местех и в разных годех» (121 сказание), на л. 139–154 об. – еще один текст «Сказание святым иконам разным явлениям. Пресвятыя владычицы наша Богородицы и приснодевы Марии в разных градех в нашей Российской земли чудесы и явлениями пресиявшими дивно якоже небо испещренно солнцем и луною и звездами яко Пресвятыя Богородицы ея иконами чюдотворными на иконоборцев и отступников вечно клятва соборне за сие изобразися анфемою 3-ж.» (107 сказаний, 108-

²⁹³ Ранкур-Лаферьер Д. Традиция почитания икон Богоматери в России глазами американского психоаналитика. М., 2005. С. 116.

²⁹⁴ См.: Поклонская М. Р. «Звезда пресветлая» // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1992. Вып. 3, ч. 1. С. 398–400.

е – полный текст Сказания об иконе Богородицы Троеручицы²⁹⁵), имеющий определенные параллели с текстом «Солнца пресветлого», о котором речь пойдет чуть ниже.

Нахождение этих перечней в одной рукописи дает основания для предположения, что создание сводов данных о святых и сводов данных об иконах происходило параллельно и, возможно, под пером одного и того же книжника.

Что касается изобразительного ряда – гравюр с изображением икон, то, по наблюдениям И. А. Кочеткова, древнейшая сохранившаяся гравюра с изображениями икон была выполнена Григорием Тепчегорским и датируется 1713 г.²⁹⁶

Г. П. Тепчегорским были созданы гравюры для сборника «Солнце Пресветлое», составленном, как предположила И. В. Поздеева, сторожем московского Благовещенского собора Симеоном Моховиковым в 1715–1716 гг.²⁹⁷ По наблюдениям И. В. Поздеевой, из 133 описанных в тексте памятника икон 21 святыня находилась в Москве. Источниками для текстов «Солнца пресветлого» послужили издания «Неба нового», Огородка Марии Богородицы, Руна орошенного, многочисленных сказаний. В тексте сборника присутствуют также ссылки на летописцы, хроники, различные истории, Степенную книгу, Минею и Пролог, Звезду пресветлую,

²⁹⁵ Буланин Д. М. Сказания о иконе Богородицы Троеручицы // Там же. Вып. 2, ч. 3. С. 714.

²⁹⁶ Кочетков И. А. Свод чудотворных икон Богородицы на иконах и гравюрах XVIII–XIX веков // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. С. 404–417, со ссылкой на каталог и коллекцию Д.А. Ровинского, № 1213–1214.

²⁹⁷ Поздеева И. В. Вновь найденный сборник Симеона Моховикова с гравюрами Г.П. Тепчегорского // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. (К 150-летию со дня рождения Д.А. Ровинского). М., 1976. С. 175–198; Библиографические дополнения к статье, помещенным в «Словаре книжников и книжности Древней Руси» (Вып. 3, ч. 1–3) / Сост. Д. М. Буланин // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3, ч. 4. СПб., 2004. С. 751–752.

черниговские и киевские печатные листы.²⁹⁸ Тексты «Солнца Пресветлого» сопровождают комментарии, направленные против иконоборцев и непочитающих иконы. Таким образом, отличие сборника Моховикова от других перечней икон состоит прежде всего в полемическом дополнении к рассказу о явлениях икон, адресованном еретикам и иконоборцам.

В состав сборника входит «Сказание известно вкратце от множества о святых чудотворных иконах различными явлениями и образы Пресвятыя владычицы нашея Богородицы и присно девы Марии» (список икон по алфавиту включает 137 наименований, 134 рассказа, в которых имеется 85 гравюр (77 из них принадлежит Тепчегорскому) и 1 акварельный рисунок). Помимо списка МГУ «Солнце Пресветлое» известно также в рукописи ГИМ, Муз. 42, первой трети XVIII в. и в сборнике ГИМ, собр. Вахрамеева, № 742.

По наблюдениям современных исследователей, готовящих к печати издание «Солнца Пресветлого», списки имеют определенные отличия: в списке МГУ имеется 87 изображений в списке МГУ, в списке ГИМ 73 изображения и две прориси, 10 изображений утрачено. Также в списке ГИМ вместо гравюр в ряде случаев прориси икон, почитаемых в Московском государстве: Исаковской.²⁹⁹

По подсчетам самого составителя «Солнца пресветлого», в его свод вошло «Русского царствия чудотворных образов пресвятыя Богородицы числом 77».

²⁹⁸ См., в частности: Кобяк Н. А. К вопросу об источниках сочинения о чудесах богородичных икон «Солнце пресветлое» // Вспомогательные исторические дисциплины и источниковедение: современные исследования и перспективы развития. Материалы XXVII Международной научной конференции. Москва, 9–11 апреля 2015 г. М., 2015. С. 245–247.

²⁹⁹ Кобяк Н. А., Зименко Е. В., Шульгина Э. В. Новые данные о сборниках «Солнце пресветлое» // Вестник РГНФ. 2010. № 3. С. 140–149.

По подсчетам И. А. Кочеткова, в 1713–1714 гг. Г. П. Тепчегорский сам или в сотрудничестве с другим гравером изготовил 120 гравированных изображений чудотворных богородичных икон, и, вероятно, книга С. Моховикова и гравюры Г.П.Тепчегорского взаимосвязаны и представляли собой попытку создать свод чудотворных икон и исторические справки о них. Перечень источников Моховикова, указанных в тексте «Сказания», помимо печатных и рукописных сборников более или менее устойчивого состава, включает полные тексты сказаний о чудесах (для русских икон: Толгская, Вычегодская (?), Шуйская, Черногорская, Смоленская иже на Бору, Тихвинская, Троеручица, Елецкая Черниговская, Грузинская, Киевская Братская, Орловская, Абалацкая, Ржевская, Царевококшайская, Свенская, Словенская, Казанская, Семигородская. Однако из этих источников, если только они действительно были использованы напрямую, по какой-то причине не были заимствованы даты явления икон – они зачастую вымышлены или округлены; кроме того, некоторые иконы в России известны не были и, вероятно, не существовали в действительности (такие как Евтропьевская или Яскинская, например).³⁰⁰

При описании чтимых в России икон сведения о происхождении икон могли искажаться до неузнаваемости. Так, история о чтимой иконе Богородице Торопецкой или Корсунской Торопецкой, которую, согласно легенде привезли на Русь по просьбе Евфросинии Полоцкой в 1239 г.,³⁰¹ и которая хранилась в соборной церкви в Торопце, в «Солнце пресветлом» рассказана так: «6900 ноября в 30 день в новгородской области близ града Торопца дивна чюдеса показа во обители своеи пресвятая Богородица,

³⁰⁰ Кочетков И. А. Свод чудотворных икон Богородицы... С. 409.

³⁰¹ Щукин В. Д. Корсунско-Богородицкий собор в городе Торопце Псковской епархии. СПб., 1894. С. 32–47; Романова А. А. Чудо о иконе Богородицы Корсунской Торопецкой // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 264–265; Сиренов А. В. Степенная книга и русская историческая мысль XVI–XVIII вв. М.; СПб., 2010. С. 443–455.

различна исцеления подаваючи верным человеком, посрамляючи иконоборную ересь и всюду очищая греховную мглу» (ГИМ, Музейское собр., № 42, л. 29).

Свод середины 1710-х гг. не получил значительного распространения, и только ближе к концу XVIII в. появляются новые гравюры такого типа (по каталогу Ровинского³⁰² № 1216, 1217). Этим временем И. А. Кочетков датирует и возникновение икон аналогичной композиции. В XIX в. возникает гравюра с изображением 160 икон Богоматери (Ровинский № 1218) – с большим количеством икон русского происхождения, в том числе явленных в 1839 г. («Нечаянная радость») и в 1843 г. («Споручница грешных»).

И. А. Кочетков отметил также, что большие листы со сводом чудотворных икон расположены не в порядке месяцеслова, не могут быть молебными (малый тираж, размер, кроме того, по указу Синода от 20 марта 1721 г. бумажные иконы для почитания не годятся), поэтому, вероятно, листы разрезались и клеивались в тетради и могли быть использованы в качестве иконописных подлинников, хотя это и достаточно ненадежный источник по иконографии чудотворных образов.³⁰³

Систематизация сводов икон в полной мере еще не проведена. Так, И. А. Кочетков приводит без указания шифра тетрадь в восьмерку из библиотеки Третьяковской галереи, где на каждый лист наклеено гравированное изображение чудотворной иконы, а оборот чистый (120 икон).

Возможно, однако, что листы в конце XVIII в. использовались так же, как и в сборнике «Солнце пресветлое»: т.е. для создания сводов сведений об иконах, как, например, в сборнике: РНБ, собр. Погодина, № 938 – «Сказание о иконах Пресвятыя владычицы нашея Богородицы и приснодевы Марии, како в которых градах и о том писано ниже сего

³⁰² Ровинский. Русские народные картинки.

³⁰³ Там же. С. 414–415.

подлинно». В этой рукописи кон. XVIII в., л. 1–43, рядом смаленькими вклейками изображений икон, нач. с Иерусалимской (всего 124 сказания, ряд иллюстраций утрачен) помещены краткие справки об иконах, а в конце рукописи вклеен неразрезанный лист с мини-иконами (размер примерно 2х1,5) Божией Матери, расположенными рядами.

Большинство списков с краткими перечнем Богородичных икон, впрочем, изображений не содержат. Иногда выборки чудес от икон не содержат сведений о иконах, явленных в России – «Разные Чудеса пресвятыя владычицы наша Богородицы и приснодевы Марии» (РНБ, собр. Погодина, № 930, посл. треть XVIII в., л. 155–227).

Большой материал по рукописям с такими перечнями собран в работе О. А. Белобровой.

Среди особо интересных сборников, указанных исследовательницей, можно назвать рукопись ГИМ, Муз. 3194, л. 125–230 (сер. XVIII в., перечень икон включает 126 описаний, сопровождаемых краткими сведениями или иллюстрациями) – сборник, составленный иконописцем Василием Никитиным сыном Воциным.³⁰⁴

Помимо сборника ГИМ, Муз. 3194, РГБ, ф. 205, № 212 и Погод. 938 О. А. Белоброва перечисляет рукописи из фондов ГИМ (собр. Забелина, № 512); РГБ: ф. 138 (Костромское собр.), № 55, ф. 178, № 2512, ф. 200 (собр. Ниловой пустыни), № 38, ф. 310, № 399; РНБ: Софийское собр., № 1428, РНБ, СПбДА, № 427.³⁰⁵

³⁰⁴ См. об этом сборнике, в частности: Романова А. А. К истории Игрицкого монастыря и списка чудотворной Смоленской иконы Божией матери // Вестник церковной истории. 2015. № 3–4 (39–40). С. 359–364.

³⁰⁵ Белоброва О. А. Об иконах Богоматерь Кипрская и Богоматерь Киккская в русской культуре XVII–начала XVIII в. // Белоброва О. А. Очерки русской художественной культуры XVI–XIX вв. М., 2005. С. 316; публикация текста из рукописи СПбДА: Белокуров С. А. Роспись святым иконам, разным явлениям пресвятыя владычицы наша Богородицы // ЧОИДР. 1893 Кн. 1. Смесь. С. 8–13

Этот перечень может быть расширен, но состав и взаимопроникновение сводов данных об иконах еще предстоит уточнить. К ним относится, например, рукопись БАН, собр. Лукьянова, № 65, 1766 г., Сказание о различных явлениях икон, без ил., перечислены 152 иконы. 24 л., или Сказание о чудотворных иконах Богородицы, в заглавии которого указано «Выписано из Степенная книги» (БАН, собр. Дружинина, № 613, Сборник, 1820-е гг. (?) л. 1–16),³⁰⁶ или «Сказание о чудотворных иконах Пресвятыя Богородицы в разных градах и местех и в разных годах zde в Россиской земли и в Палестинских греческих и римских областях. (117 икон, – РГБ, ф. 236, № 96, кон. XVIII–нач. XIX в., л. 18 об.–43)

В XIX в. традиция создания сводов икон имела свое продолжение. Перепечатывались, в частности, гравюры Тепчегорского.³⁰⁷ Делались вырезки из лубочных листов (старообрядческие святцы РГБ, ф. 916 (собр. Пересторонина), № 101 Святцы лицевые кон. 18 в., 25 гравюр с изображениями икон. Распространялись листки с воспроизведениями икон, например, «Изображение 148 явлений Богородицы чудотворных икон».³⁰⁸

³⁰⁶ Сиренов А. В. Степенная книга и русская историческая мысль С. 441.

³⁰⁷ [Свешников Г.] Описание явлений чудотворных икон Пресвятыя Богородицы, с показанием времени, когда оныя случились, и мест, где сии святые иконы находятся, в какия числа бывает празднество им, и по какому случаю оное установлено. Собранное из разных исторических книг Г. С. М., 1838. (Бусева-Давыдова И. Л. Богородица Седмиезерная: К вопросу о сложении иконографического типа // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 373).

³⁰⁸ Шевцова В. Православие в России накануне 1917 г. СПб., 2010. С. 405. – (воспроизведение по РГИА. Ф. 835. Оп. 4. Д. 26. Л. 1). О брошюрах об иконах Богородицы – см. Там же. С. 353, со ссылкой на издание Свешникова 1838 г. и на компиляции: Казанский П. Величие Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии. М., 1845; Снессорева С. Земная жизнь... Поселянин Е. Богородица, а также на изд. Изд.: Собрание гравированных изображений икон Божией Матери и сказания о них. СПб., 1878.

Вообще, поздняя традиция знает достаточно много листовых и книжных изданий, посвященных святыням, и отчасти их сведения восходят к компиляциям XVIII в.³⁰⁹

Своды икон создавались и в рукописном варианте, с текстами (РГБ, Ф. 738 № 57 Краткие сведения о явлениях икон Богородицы, расположенные в порядке месяцеслова. 3-я четв. 19 в., или РГБ, ф. 738, № 64, сведения о явлениях икон Богородицы (л. 20-38), сер. 19 в.) или с рисунками (примером может служить рукопись с изображением 135 икон акварелью, в четверку, датируемая началом XIX в. и происходящая из Валаамского монастыря, хранится в настоящее время в музее православного искусства в Куопио (Финляндия).

Наряду со сводами, включающими иконографический ряд и текстовых росписей, с XVIII в. получают распространение и подборки сказаний о богородичных иконах, и текстовые описания явлений чудотворных икон, как например в рукописи РНБ, НСРК Q 484 сер. XVIII в., л. 346-394 об. – Сборник сказаний об иконах Богоматери 18 в. «Разные явления пресвятыя владычицы наша Богородицы и приснодевы Марии», нач.: «По вознесении Господа нашего Иисуса Христа еже на небеса...» (в сочинении упоминаются, наряду с византийскими святынями, такие явленные иконы как Печерская, на Валдае, Владимирская, Федоровская, Казанская – на Романове, в соборной старой церкви, Шуйская, Седмиозерская, о Грузинской иконе, купленной в Персидской земле, на

³⁰⁹ Многие из них известны только по поздним описаниям: «писана сия молитва с печатнаго листу, какова напечатана на целом листу у онога образа, что в лицах, при нем» (цит. по: Савельева Н. В. Очерк истории формирования пинежской книжно-рукописной традиции. Описание рукописных источников. СПб., 2003. С. 620), однако в некоторых подборках такого рода печатная продукция бережно сохранялась (РНБ, собр. Александро-Невской лавры, А-9, Патерик новгородских чудотворцев Паисия Кривоборского).

Колоче, Донская, Казанская, «Возбранной воеводе», Страшная, Сербская, в Углече недалеко от Рыбной слободы, Владимирская в Вологде, Галич, Казанская в Юрьевце Повольском (Жары) и др.) Источниками текст Сказания называет, в частности, Минеи Четьи, и «Мысленный рай».

Отдельно следует упомянуть о таком важном источнике почитания святых, как иконописные подлинники – подавляющая часть списков, содержащих подробные описания русских святых, также датируется XVIII в.³¹⁰

Рассмотренные памятники почитания святых и икон показывают, насколько разнообразен круг источников, посвященных святыням. Особое внимание привлекает, на наш взгляд, тот факт, что в начале XVIII в. в русской книжности сложился некий «пантеон» русских святых, отраженный в «Книге глаголемой Описание о российских святых» и перечень чудотворных икон, среди которых значительную часть занимали явленные в России образы. Данные этих сводов содержали немало ошибок, но благодаря им сохранилась память о многих местночтимых святынях. Значительная часть перечисляемых в сводных списках святых и икон четко оформленного статуса не имели.

³¹⁰ Библиография и исследование: Маркелов Г. В. Святые Древней Руси. Материалы по иконографии (прориси, переводы, иконописные подлинники). В 2 т. СПб., 1998.

Глава 5. Социальные и социально-экономические аспекты почитания святынь

Феномен почитания может рассматриваться в различных аспектах: объект почитания, цели и суть почитания, практика почитания, аспекты почитания.

5.1. Объектами почитания наиболее часто становились места погребения и мощи представителей иночества: прежде всего, основателей монастырей. В литературе отмечалось также, что мощи святого предпочтительнее иконы (святой – храм божий)¹

Иконы, с другой стороны, имеют больше функций: в храме, в крестных ходах, приносились на дом к больным, передавались в другие города в связи с бедствиями. Чтились списки с почитаемых икон – копии наделялись чертами архетипа², либо фиксировались чудеса от списка.

На практике далеко не все почитаемые святыне были прославлены большим количеством чудес, по крайней мере, зафиксированных письменно. Прославление некоторых святых (если имело место) могло происходить благодаря одному чуду (Лаврентий Калужский) или после двух чудес (Гликерия Новгородская³).

Вряд ли кто-то оспорит факт существования почитания на уровне государственном и почитания в пределах той или иной местности. Однако не подлежит сомнению, что большинство святынь, чтущихся в масштабах государства, были недоступны массе православного населения. Это, если учесть особую роль в почитании тактильного общения, прикосновения,

¹ Шевцова В. Православие в России накануне 1917 г. СПб., 2010.

² О некоторых случаях, например о Богородице Богородицко-Уфимской, см.: Красилин М. М. Иконографический архетип и народное почитание чудотворных образов // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 392–399.

³ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 114.

возможности физического контакта со святыней, – фактор, стимулирующий поиск святыни в пределах досягаемости. С другой стороны, следует отметить несомненное покровительство, которое оказывалось явленным на периферии святыням первыми представителями династии Романовых и патриархами Филаретом, Иосифом и Иоасафом.

Исследователи практик почитания, в последнее время это прежде всего А. Г. Мельник, выделяют ряд важных характеристик, свойственных поклонению особо чтимым святым.⁴ Исследователь перечисляет их на примере Сергия Радонежского. Среди них: непосредственный контакт с мощами (желательно, прикосновение), поклонение гробнице, пожертвования покрова, свеч, организация праздничного стола в памятные дни, богомолье и милостыня со стороны государя и ряд других.⁵ Кроме того, исследована также и практика организации места почитания святого: размещение гроба (как правило, справа, на южной стороне), изготовление раки из камня или дерева (а по особому заказу, как правило исходящему от царя, также и из драгоценных металлов), помещение на крышке святого изображения, над гробницей – большой свечи или лампы, а сбоку – кружек для подаяния.⁶ А. Г. Мельник отмечает также, что традиция помещать

⁴ Мельник А.Г. Социальные функции ростовских святых в XII–XVII вв. // Исторические записки. М., 2008. Вып. 11 (129). С. 75–93.

⁵ Мельник А. Г. Практики почитания св. Сергия Радонежского в Троице-Сергиевом монастыре в XV–XVI вв. // Сообщения Ростовского музея. Ростов, 2014. Вып. 20. С. 8–9, 17–18.

⁶ Деньги, как отмечает А. Г. Мельник на основании наблюдений над описями Соловецкого и Кирилло-Белозерского монастырей, собирались не только из кружек, но и с гроба святого (Мельник А. Г. Монастырские приходо-расходные книги XVI века как источник по истории почитания русских святых // Проблемы источниковедения. М., 2010. Вып. 2 (13). Отв. ред. С. М. Каштанов. С. 225–227).

реликвии, связанные со святым, у гроба, известна в XVII–XIX в., в XVII в. также получает распространение поставление над раками сени.⁷

А. Л. Баталов обратил внимание на следующую важную черту « В России не было традиции устройства престолов на гробах подвижников. Положение частиц мощей в основание престола адекватно заменяло древнюю традицию и несло в себе всю полноту ее смысла как единства видимой и невидимой Церкви, сопребения святых со Спасителем и сопрославления с Ним. Его мощи в смысловом отношении объединялись с частицами мощей, лежащими непосредственно под престолом, и полагались в основание всей Церкви. Погребенный в храме подвижник участвовал в Евхаристии, свидетельствуя о полноте Церкви. Неслучайно на Великом Входе выносились и плащаницы, поднятые с раки почивающих в храме святых. Мощи святых воспринимались не отстраненно, символически, а как непосредственные свидетели обетования Воскресения, как ходатаи за живых».⁸

Почитание подвижника начиналось с особого оформления гробницы: установки раки, поверх которой могла быть помещена икона, или часовни. Можно привести характерное описание оформления гробницы почитаемого святого (РГАДА, ф. 188, оп. 1, № 1199, «Книга глаголемая Описание о российских святых...», л. 65): «Святой праведный трудник пустынный и верижник Михаил новый чудотворец в монастыре Пресвятыя Богородицы иже на Клязме реке от града Вязников 10 поприщ от Оки реки 30поприщ, подобием старообразен, возрастом велик, чином белец, ходил в свитке власяной, был в лето 6930 (?), на гробе его положен

⁷ Мельник А. Г. Гробница святого в пространстве русского храма XVI–начала XVII века // Восточнохристианские реликвии / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003. С. 536–546.

⁸ Баталов А. Л. Моление о чадородии и обетное строительство царя Федора Иоанновича // Архив архитектуры. М., 1995. Вып. 5. Заказчик в истории русской архитектуры. Ч. 1. С. 117.

камень и крест вырезан на дске и летопись и образ старой штилистовой». Подобные признаки почитания служили основанием для начала разбирательства «несвидетельствованных тел» в синодальный период, в соответствии с указом от 15 марта 1722 г.⁹

Более всего дают возможность изучения почитания подвижника или иконы ситуации, в которых прибегают к заступничеству того или иного святого.

В случае с почитанием основателя монастыря особо привлекают внимание вклады книг, икон и т. п. – свидетельство проявления внимания со стороны царской семьи, знатных родов и т.п. Впрочем, эти свидетельства не следует рассматривать как указание на установление празднования.¹⁰

Икона – это, в отличие от мощей угодника, нередко семейная святыня. Рассказ о такой святыне сохранился в упомянутом в предыдущей главе сборнике ГИМ (ГИМ, Музейск. 3194, 2^о, 537 л.) – рукописи середины XVIII века, включающей, в частности список икон Богоматери, сопровождаемый гравированными изображениями, а также несколько сказаний о Богородичных иконах. Рукопись была составлена при непосредственном участии потомственного костромского иконописца Василия Никитина Вощина, внесшего в рукопись отдельные факты из своей биографии, а также вписавшего краткую историю о фамильной реликвии – иконе Богоматери Умиление (л. 230–231). История эта оформлена полностью в духе сказаний о чудотворных иконах («В прошлых летех было чудо сие, а мню что лет за сто было назадъ, явление чудотворнаго сего образа Прес(вя)тыя Бдцы Умиления...»), хотя и

⁹ Быкова Т. А., Гуревич М. М. Описание изданий, напечатанных кириллицей. 1689–январь 1725 г. М.; Л., 1958. С. 264. № 195; Лавров А. С. Канонизация и почитание святых мощей в России в первой половине XVIII в. // Русская религиозность: проблемы изучения. СПб., 2000. С. 161, 171.

¹⁰ Ср. с ситуацией XIX в. Андроник (Трубачев). Канонизация святых в Русской Православной церкви...; Ткачев Е. В. Канонизация...

содержит только одно чудо, обставленное как эпизод из жизни потомственных иконописцев. Несмотря на простоту и безыскусность описания, Сказание об иконе из сборника Лествицына показывает атмосферу полной готовности визионера и рассказчика к восприятию чуда: «Чудотворца Алексия митрополита Московскаго и всея России чудотворца Костромской вотчины Чудова монастыря погосту Шуньги кресьянин а имянно иконописец Макар з детми своими Никитой и Герасимом живучи оне в селе за Рыбной слободой большей вверх по Волге верст вьсемь от Рыбные слышно что у Спаса в приходе а имянно не ведаю в котором селе ... тот иконописец Макар з детми в летнем времени тоя церкви Деисус и местныя иконы починивали и олифили и жили в трапезе тут и починивали. И оныи иконописец Макар с сыном своим меншим Герасимом пошел в Ераславль к сыну же своему Феодору, а им большему брату побывать и для товару купит золота и красок и тут осталъся среднеи сынъ Никита одинъ в церкви и некоторои кресьянин заказал образ Пресвятыя Богородицы Казанския пятилистовой написать Макару иконописцу. И оный Макар приказал сыну своему Никите написат образ и с ним деревья не прилучилося иконнаго. И тот Никита тоя цркви священника доложилъся что под церковои старых ветхих икон много и чтобы взять которои образ ветхой и счистить и излевкасить и написат образ Казанския Бдцы и тот священник приказал взят и оны иконописец Никита выбрал образъ ветхой само что ничего не знать толко дерево твердо. И взял ножъ и сталь счищать в трапезе один и ево кинуло от образа ко дверям и лежал на долг час без памяти. И образумилъся и взял ножъ и опять покусилъся счистить и ево Никиту опять до полуцеркви кинуло и въ забыти лежалъ долъго и образумилъся а на немъ была падучая немощь ... И в третьие покусилъся тот образ счистить и ево кинуло от образа опять ко дверям а сам в памяти и наиде на него страх и ужас и дрожь великая. И взем образ со страхом и омыв водою чистою и виде лице Прес(вя)тыя Бдцы все явьственно зело и възем плат чистый и скутав со слезами и с верою и обещанием ко образу

Прес(вя)тыя Богородицы. И поиде в Ераславль ко отцу своему Макару и ко брату своему болшему Феодору что он гораздее их был писать. И отдаде ему сей образ Пресвятыя Богородицы поновить, и оный Феодор поновил с велиею верою и молилися образу Прес(вя)тыя Бдцы вкупе с верою...». Музейская рукопись не имеет владельческих записей, но благодаря тому, что заметки из биографии иконописца были опубликованы известным ярославским краеведом В. И. Лествицыным (1827–1889) по принадлежавшему ему сборнику,¹¹ можно отождествить сборник из собрания Лествицына и сборник, ныне хранящийся в Музейском собрании ГИМ. Известно, что после смерти Лествицына его собрание оказалось в Историческом музее. Произошло это, вероятно, в 1890 г., на что указывает валовый номер рукописи – 21061/90. Под этим номером сборник был упомянут в работе Я. И. Смирнова, занимавшегося исследованием изображений Кипрской иконы Богоматери.¹² Современный шифр рукописи указан в статье О. А. Белобровой.¹³ Особенно хочется подчеркнуть, что Муз. 3194 еще ждет своего исследователя, и ее местонахождение до недавнего времени не было известно историкам иконописи.¹⁴ Помимо

¹¹ Лествицын В. И. Записки изографа Василия Никитина 1745 года // Ярославские губернские ведомости. 1882. Часть неофициальная. № 17. С. 3; № 18. С. 3 (То же: ЯЕВ. 1882. № 29. С. 228–232). Описание содержания сборника, составленное Лествицыным, было кратким и нуждается в уточнении: в перечне икон Богоматери имеется около 90 именно изображений (вклеенных гравюр, сходных с теми, что имеются в сборнике Моховикова из собр. МГУ), но сам перечень насчитывает 127 икон (126 номеров, номер 79 ошибочно указан дважды).

¹² Смирнов Я. И. Христианские мозаики Кипра // Византийский временник. СПб., 1897. Т. 4. С. 21.

¹³ О. А. Белоброва привела шифр Музейской рукописи, не расписывая ее содержания: Белоброва О. А. Об иконах Богоматерь Кипрская и Богоматерь Киккская в русской культуре XVII–начала XVIII в. // Белоброва О. А. Очерки русской художественной культуры XVI–XIX вв. М., 2005. С. 316.

¹⁴ Комашко Н. И. Воцин [Шунецкий, Чудовский] // ПЭ. М., 2005. Т. 9. С. 497.

указанных заметок, в ней хранится и один из списков чудотворных икон Богородицы, и ряд малораспространенных сказаний о богородичных иконах.¹⁵

Домовые иконы, которые почитались чудотворными, обычно не оставались в руках их владельцев, а передавались так или иначе церкви или общине.¹⁶ Ситуация с почитаемыми домовыми иконами хорошо изучена на материале XIX в.¹⁷ Известны случаи, когда семейная реликвия со временем превращалась в почитаемую святыню, как это произошло с иконами Николы Томского, Касперовской, Боголюбской, Калужской иконами.¹⁸

Говоря о почитании святых и икон, следует упомянуть еще один важный аспект, а именно, фактор «благочестивого обмана». С точки зрения неверующего человека, этот фактор очень важен для оценки почитания святынь, однако на практике оценить его роль крайне сложно. Прежде всего, значительная часть духовной культуры так или иначе имеет дело со структурами, которые для человека, находящегося вне данной системы, выглядят надуманными, а иногда и фальшивыми. К духовному опыту, не поддающемуся проверке научными методами, это относится в первую очередь. Вероятность сознательного использования обмана для достижения определенных целей: как благочестивых, так и корыстных, несомненно, существует, однако очевидно, что в ряде случаев такой обман

¹⁵ К истории Игрицкого монастыря и списка чудотворной Смоленской иконы Божией матери // Вестник церковной истории. 2015. № 3–4 (39–40). С. 359–364

¹⁶ Буланин Д. М. Последние десятилетия народа-богоносца // Шевцова В. Ф. Православие в России накануне 1917 г. СПб., 2010. С. 471 (комментарий к разделу книги о домовых иконах, изымавшихся епархиальными властями – Там же. С. 316–337.)

¹⁷ Там же. С. 292–296.

¹⁸ Цеханская К. В. Иконопочитание в русской традиционной культуре. М., 2004. С. 137.

сочетался с самовнушением. Равным образом, почитание святынь, очевидно, возникало достаточно часто в ситуации, в которой можно говорить об определенных психических характеристиках визионера,¹⁹ об исцелении от психосоматических заболеваний, и об эффекте толпы – когда известие о чуде порождает волну таких чудес. К слову, многие чудеса от местночтимых святынь содержат минимум «чудесного» элемента: спасение на поле брани, от дикого зверя, или излечение от той или иной болезни, в том числе от суставной или зубной боли, можно объяснить обращением к святыне, а можно истолковать как счастливое стечение обстоятельств. Святыня может помочь, но может и отказать в помощи. Пренебрежение святыней может вызвать самые разные последствия – от легкого наказания вплоть до смерти. Причинно-следственные связи в повествованиях о местных святынях не обсуждались. То, что не всегда молитва к святыне оказывала нужное воздействие, могло получить самое простое объяснение с точки зрения фиксирующего его агнографа. Так, в Сказании о явлении Тихвинской иконы Богородицы в Чердынском уезде в тексте одного из чудес указано: «Лука Космин сын Бебяков лежал в немощи з женою своею и з детми огницею жгом шесть недель. И обещася Пресвятей Богородице Тихфинской пети молебен и до того обещания жена его умре. А по обещании той человек з детми здрав бысть, приидоша здрави певше молебен, славя Пресвятую Богородицу». (РНБ, Q.I.1384, л. 150-150 об.). Таким образом, выздоровление главы семьи и детей отнесено к числу чудес Богородицы, смерть же жены Луки Бебякова тоже находит объяснение в позднем обращении к святыне. Такого рода свидетельства, надо полагать, нечасто заносились в тетради с записями чудес, однако они показывают, что отношение к святыне такого рода случаи поменять не

¹⁹ Этот фактор рассматривается, в частности, в монографических исследованиях, сведения о которых сообщены автору настоящей работы А. С. Лавровым (Oliver Sacks. *Hallucinations*, New York, 2012; Maria-Wittmer Butsch und Constanze Rendtel, *Miracula, Wunderheilungen im Mittelalter, Eine historisch-psychologische Annaeherung*, Koeln, 2003).

могли. Полагаем, что эта тема для отдельного историко-антропологического исследования, и перейдем к рассмотрению конкретно-исторического материала.

Почитание святых при жизни и после смерти как явление значительно лучше изучено на материале более позднего периода. Очевидно, что основными аспектами почитания были и продолжают оставаться следующие: исцеления, заступничество от иноплеменных, избавление из плена, спасение от эпидемий и эпизоотий, от стихийных бедствий, в том числе от пожара, храмоздательная деятельность. Также святые выступают с проповедью добродетельной жизни и отказа от распространенных грехов: брани, курения, пьянства и т.п.

Исследователи выделяют определенные региональные различия – так, в Новгородской земле и в XVII в. сохраняется преобладание почитание новгородских святых, в то время как в других регионах, в частности, в нижегородском, сказывалось влияние со стороны Москвы.²⁰

В похвальных словах, службах, позднее – в акафистах, часто подчеркивается принадлежность святого к тому или иному кругу святых, как это видно в «Слове о обретении мощей благоверного великого князя Всеволода, нареченного во святом крещении Гавриила: «Хвалить бо Римская земля Петра и Павла, Греческая земля – царя Костянтина, Асийская – Иоанна Богослова, Киевская – великого князя Владимира, Ростовская – Леонтия, Московская – Петра митрополита. Псковская же земля, великий княже Гаврииле чудотворче, вся тебе ублажает...».²¹

²⁰ Флоря Б. Н. Особенности почитания святых в разных регионах России раннего XVII в. (по материалам писцовых книг) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2015. № 4. С. 113, 114.

²¹ Охотникова В. И. Псковская агиография. Т. 1. С. 117.

5.2. Чудеса от святынь.

Почитание святых и икон во многом зиждется на таком явлении, как исцеления. Исцеления встречаются при описании чудес святого или чудес от иконы наиболее часто.²²

Тема исцелений неисчерпаема, она весьма подробно изучена в западной историографии, и несколько менее разработана в российской.

В исследованиях отмечается, что «интерес к чудесным исцелениям в ответ на молитвы у мощей святых или особенно почитаемым иконам заметно вырос в России в XVI в. Именно тогда появились редакции житий святых, в которых все больше и больше обращалось внимание на посмертные чудеса. ... чудотворные иконы прославлялись и раньше, в XVI в., теперь их стало больше, и рассказы о них стали более распространенными. До известной степени жития святых послужили образцом для составления повестей об иконах. Возможно, что пик популярности повестей об иконах приходится именно на середину XVII в.»²³

Исцеления могут происходить по явлению (на расстоянии), у гроба (мощей). К чертам «народного православия» относится наделение целительной силой, например, муки, которая чудесным образом появилась

²² Краткие обзоры см.: Снеессорева С. Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных ее икон, чтимых православною церковью на основании Священного писания и церковных преданий. 2-е изд., доп. СПб., 1898; Панкеев И., сост. Пресвятая Богородица: Чудотворные иконы и молитвы в житейских нуждах. М., 2001.

См. также: Арнаутова Ю. Б. Чудесные исцеления святыми и «народная религиозность» // Одиссей: человек в истории. 1995. М., 1995. С. 151–169.

²³ Обзор литературы по теме см.: Уо Д. К. История одной книги.... С. 82. Анализ всех возможных характеристик исцелений по отдельному памятнику – Чудесам Иакова Боровицкого – приведен в работе О. Б. Страховой (Страхова О. Б. Канонизация и почитание русских праведников в XVI веке... С. 72, 73).

в монастыре и долгое время использовалась для изготовления просфор,²⁴ предметов, принадлежавших святому,²⁵ песка у гробницы – об этом сообщают источники о почитании преп. Киприана Устюжского, старца Иоасафа Нижегородского, инока Маркелла, чья могила находилась поблизости от Александро-Свирского монастыря,²⁶ «персти» у гроба,²⁷ «персти со святою водою от гроба»²⁸ или щепок от гроба или иконной доски с гроба (в случае с Артемием Веркольским – иконы и стружки от иконных досок, исцеления 1601 г.²⁹)

К заступничеству многих из наиболее почитаемых святых прибегают прежде всего в болезни, как, например, в случае с Зосимой и Савватием Соловецким, в честь которых, в частности, воздвигаются больничные церкви в других монастырях. К молитвам о исцелении можно отнести частично и молитвы о даровании детей.

Святые как целители – насущная потребность. Чаще всего к ним обращаются с молитвой об исцелении от болезни, несколько реже – с

²⁴ Об этом рассказывает 3-я редакция «Написания о Соловецкой обители»: «а в тех просвирах мука сицева есть ис житницы преподобнаго отца нашего Зосимы, соловецкого чудотворца... и та мука в житницы святого пребывает, и до сего дни хранима есть, и держат ю по вся дни на святых службы на вся престолы церковных» – БЛДР. Т. 13. Примеч. к с. 66 (на с. 763). О «благословенной муке» упоминают и чудеса Киприана Устюжского (ПСРЛ. Т. 37. С. 108).

²⁵ Перечень такого рода предметов велик, в качестве примера можно упомянуть власяницу Иосифа Заоникиевского – в чудесах у гроба преп. Иосифа она фигурирует постоянно. (РГБ, ф. 354, № 100, сер. XIX в.).

²⁶ Как подсчитано в донесении архимандрита Александро-Свирского монастыря Кирилла, с могилы Маркелла брался песок: «пьют с него воду... и выбрано уже того песка немалое место, по смете на полтора аршина кубических» – Лавров А. С. Канонизация и почитание святых мощей в России... С. 167, сн. 53.

²⁷ Карбасова Т. Б. Кирилл Новоезерский... С. 209.

²⁸ Чудо 1718 г. от Заоникиевской иконы и чудотворца Иосифа (РГБ, ф. 354, № 100, л. 52).

²⁹ Дмитриев Л. А. Житийные повести... С. 252.

просьбой о здоровье скота, о ниспослании дождя.³⁰ Специализация исцелений – также скорее черта «народного православия» – прослеживается по поздней рукописной и иконописной традиции: Борис и Глеб помогают от порчи и «от дерев», св. Иона митрополит и преп. Нифонт – от зубной боли, Авраамий Болгарский почитался как покровитель немощных младенцев и целитель глазных болезней.³¹ Об исцелении от глазных болезней молились многим святым, в частности Иову Ущельскому.³² В поздней традиции сохранился, в частности, путеводитель к поклонению святым: гравюра «Сказание, ким святым каковыи благодати исцеления от Бога даны и когда память их бывает».³³ Аналогичным образом в разных жизненных ситуациях с молитвой обращались к разным иконам Богоматери.³⁴ Впрочем, явленные святыни, как можно отметить по текстам чудес, помогают исцелить самые различные болезни и помогают во многих жизненных ситуациях.

Анализ нескольких десятков произведений агиографического жанра позволяет сделать наблюдение о скачкообразности почитания святого или иконы: чаще значительное количество фиксаций после проявления

³⁰ Бусева-Давыдова И. Л. «Святые молитвенники»: К вопросу о происхождении и развитии иконографического типа // Источники по истории реставрации и изучения памятников русской художественной культуры. XX век (по материалам научной конференции 6-10 августа 2003 г.): Сб. ст. М.: «Индрик», 2005. С. 85–86.

³¹ Журавский А. В., Романова А. А. Авраамий Болгарский // ПЭ. М., 2000. Т. 1. С. 172–173.

³² Андрущенко Е. Н., Андрущенко Н. А., Рыжова Е. А. Иов // ПЭ.

³³ Ровинский Д. А. Русские народные картинки. Кн. 3. Притчи и листы духовные. М., 1881. С. 418–420. № 1034; Балов С. А. Какому святому и когда должно молиться // Живая старина. 1895. Вып. ¾. С. 495; Рукописи Верхокамья. М., 1994. С. 118, и Сморгунова, Делегирование чуда в славянской иконографии // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2001. С. 79–94; Бусева-Давыдова И. Л. «Святые молитвенники»... С. 75.

³⁴ Бернштам Т. А. Приходская жизнь русской деревни. Очерки по церковной этнографии. СПб., 2005. С. 196, 209.

чудотворной силы объекта достаточно быстро уменьшается, а со временем сходит на нет. Однако спустя какое-то время количество фиксаций может вновь значительно (иногда даже резко) вырасти, но далеко не всегда. Собственно, не для одного, даже самого прославленного святого, невозможно проследить чудеса, фиксируемые с одинаковой периодичностью на протяжении длительного отрезка времени (в течение века или нескольких десятилетий): к старым «слоям» чудес добавляются новые. С другой стороны, возобновившиеся чудеса могли записываться не как часть прежде существовавшего текста, а в церковную летопись, как это произошло, например, в случае с записями об исцелениях от мощей Прокопия Устьянского.³⁵

Наличие (фиксация) значительного количества чудес имеет большое значение, обратная сторона большого количества чудес – их максимальная краткость и отсутствие подробностей, для комплексов чудес характерно постепенная замена упоминания конкретных имен и географических указаний на нейтральные указания, при этом указание на род занятий и социальный статус, как правило, сохраняются: «некий земледелец», «некая вдова». Если первоначальная запись носит характер документа, свидетельства, то позднейшие переработки опускают подробности, со временем утратившие актуальность.

Неотредактированные записи о чудесах представляют иногда ценнейший исторический источник, как, например, случай с чудом об исцелении от болезни глаз старца Трифона, строителя Вятского Успенского монастыря, произошедшего у иконы Николы Великорецкого 11 марта 7091 (1583) г.: «не виде очима своима три дни, и повеле

³⁵ Исторические свидетельства о чудесах Прокопия Устьянского в церковно-приходской летописи Верюжской Введенской церкви Вельского уезда Вологодской губернии // Глагол времени: Исследования и материалы. Статьи и сообщения межрегиональной научной конференции «Прокопиевские чтения». Вологда, 2005. С. 256–274.

чюдотворцу Николе пети молебен, егда же отпеша молебен, и в том часе прозре». Составитель записи был осведомлен о последующей судьбе будущего архимандрита Трифона («и последи бы тое же обители архимандритом и поживе богоугодно в старости добре преставися к вечным обителем»)³⁶ – но о том, что у чудотворной иконы получил исцеление будущий святой, по-видимому, он не знал.³⁷

Оригинальные «тетрадки» о записях чудес сохраняются редко – иногда, по счастливому стечению обстоятельств, с них снимаются копии.

Описания тетрадей с чудесами встречаются в делопроизводственных документах, в том числе в розыскных делах.³⁸

К числу таких тетрадок относится, например, рукопись РГБ, ф. 711 (собрание Гранкова), № 94, (1-я пол. XVII в.) В ней сохранились записи о чудесах от иконы Великорецкого образа святителя Николая в Маркушевской обители (Двинско-Важский регион) в последней четверти XVI в. и в середине XVII в. Часовня в обители, в которой помещалась икона, была построена в июле – августе 1576, освящена 21 августа 1576. Рукопись из собр. Гранкова хранит три слоя чудес: первая из подборок чудес была создана при жизни инока Агапита. Вероятно, она и записывалась самим основателем обители, принесшим на новое место чудотворную икону, т.е. Агапитом Маркушевским, погибшим от рук

³⁶ Цит. по списку «Повести о явлении чудотворнаго образа Великорецкого иже во святых отца нашего Николы архиепископа МирЛикийских и вселенскаго чюдотворца...» – РНБ, собр. Погодина, № 935, 3-я четв. XVII в., л. 32.

³⁷ Имя Трифона Вятского упоминается также в сюжете об исцелении Трифона «Черноризца с Вятки из града Хлынова», произошедшем в Верколе, у останков Артемия Веркольского (Дмитриев Л. А. Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. Л., 1973. С. 252.). См. также: Чурина И. О. Культ православного просветителя финно-угорских племен преподобного Трифона Вятского как историко-культурный феномен. Автореф. ... дис. к. и. н. СПб., 2008.

³⁸ Такого рода находке в д. 1668 ГАВО был посвящен доклад И. А. Лобаковой на заседании Отдела древнерусской литературы ИРЛИ 11.03.2015.

местных жителей в 1584 г. Судя по датировке чудес этой части памятника, уже к 1580 г., то есть за четыре года, было зафиксировано более 100 чудес (105-е чудо датируется 6 марта 7088 г.), к 1582 количество фиксаций чудес достигло 137.³⁹

Чудеса 138–177 не содержат дат, поэтому делать выводы о том, как отразилось на почитании иконы трагическая смерть Агапита, затруднительно. 11 чудес (нумерация сбита, что может свидетельствовать о напластовании записей из разных источников), записанных еще в XVI в., датируются периодом с февраля 7097 (1589) по март 7099 (1591) г. – интенсивность записей значительно уменьшилось. Далее в рукописи записаны отдельные чудеса, датируемые периодом с февраля 7151 (1643) по март 7161 (1653) г. – за десять лет возобновленная тетрадка записей о чудесах от иконы зафиксировала только шесть исцелений.

Случаи исцеления могут приобрести массовый характер не сразу после явления иконы – подавляющее большинство чудес (более 100) от Шуйской иконы Богородицы датируются одним годом (1666/67). Однако в традиции почитания Богородичных икон явление Шуйской иконы твердо связывается с прекращением эпидемии более раннего времени: «иногда же Божиим посещением грех ради наших попусти Бог смертоносную язву, пачеже всех градов на град Шую, многи бо в то время умираху по смотрению же Божию и Пречистыя Его материе, и некоему человеку прииде во ум написати образ Пресвятыя Богородицы [той образ полтора аршина] и некогда в неделю в церкви Воскресения Христова сошедшимся и глагола им человек той: Хошу аз благ совет рещи к вам, да напишем образ пречистыя Богородицы Смоленския, еже зовется Шуиская.... Егда же написаша образ Богоматере и принесоша в церковь и отголе утишися

³⁹ Публикация текста с комментарием: Чудотворный образ святителя Николая, преподобный Агапит и Николаевский Маркушевский монастырь (источники к истории севернорусской обители) / Подг. текста и комм. Биланчук Р. П., Романова А. А. // Вестник церковной истории. 2009. № 3/4. С. 93–140.

смертоносная язва и от того времени от образа того начаша бывати различная чудеса».⁴⁰

Известны случаи, когда икона уже какое-то время находилась в месте проявления своих чудесных свойств, как это произошло с иконой Спаса Нерукотворного в Хлынове (Вятка). Она пребывала «у церкви живоначалные Троицы у теплые церкви Происхождения честнаго и животворящаго креста Господня в паперти изо многих лет». Первоначальная редакция Сказания об иконе сохранилась в списках сер. XVII в.: БАН, Арханг. собр., Д. 233, л. 578 об.–582, до 1661 г., и БАН, Арханг. собр., Д. 240, л. 117 об.–123 об. Она была создана, вероятно, вскоре после описываемых событий, в ней отсутствует название (нач.: «В лето 7153-го году июля в 12 день на Вятке в Хлынове городе на площади в приходе...»). После нескольких чудотворений икону перенесли внутрь церкви, что однако не соответствовало воле чудотворного образа: после перенесения иконы «от северных страны велия студень бываше», а в течение двух недель никаких чудес не происходило. Затем некоему Симеону Юхлаю (судя по прозвищу — пермяку) «глас в нощи» велел идти и передать причту церкви, чтобы икону сначала снесли к часовне на краю Хлынова, а потом поставили на прежнее место на паперти: «А будет они священники моего слова не послушаются, тот Спасов образ из церкви в паперть не вынесут, и будет на вас с небес дождь и огонь...». Тем не менее, Симеон, отправившись в церковь, решил не говорить о данном ему указании. Лишь когда его ударило о помост и тот же «глас» напомнил о поручении, Симеон рассказал окружающим о своем видении, и священники выполнили пожелание образа. 19 чудес от иконы, описанных кратко и без риторических украшений, произошли в период с 12 июля 1645 по январь 1646 г. Позднее текст Сказания подвергся литературной обработке, в результате которой в конце XVII—нач. XVIII в. возникла

⁴⁰ РНБ, НСРК, Q. 484, сборник, текст «Разные явления пресвятыя владычицы наша Богородицы и приснодевы Марии», л. 367 об.–368.

«Повесть предивна и преславна, удивлению и памяти достойна, о преизящных чудесех исходящих от чудотворного образа превеликаго Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, яже есть от древних и до нынешних настоящих лет, яко пресветлое светило благочестия сияет в Вятских странах в богоспасаемом граде Хлынове на площади во святем храме его». Повесть сохранилась в списке РГБ, ф. 194, собр. Невоструева, № 7, л. 12 об.–67. Судя по описанию протоиерея Н. Кувшинского, к указанному списку близки те, что читаются в рукописи, принадлежавшей ранее Вятскому Спасскому собору, а ныне находящейся в Кировском государственном краеведческом музее, № 3883,⁴¹ наконец, в рукописи из собрания Е. В. Барсова, современный шифр которой не установлен. По сравнению с ранней редакцией, в Повести появились многочисленные риторические отступления, а первая подборка чудес (1645–1646 гг.) составила уже 104 чуда. Далее рассказ о чудесах в памятнике разрывает сообщение о путешествии чудотворного образа в Москву в 1647 г., где с него была снята копия, которую и отправили обратно. По прибытии образа из Москвы запись чудес продолжилась: в списке перечисляются еще 22 чуда, в том числе чудо 1657 г. о спасении города от морового поветрия; предпоследнее чудо датируется 1686 г., а последнее — 1711 г. (в списке Новоспасского монастыря — 1776 г.). Возможно, создание новой редакции памятника связано с деятельностью Ионы Баранова, в окружном послании 1675 г. которого, написанном вскоре после поставления его на вятскую кафедру, подтверждалось установленное прежде местное празднование

⁴¹ См.: У о Д. К. Новое о «Повести о стране Вятской» // Европейский Север в культурно-историческом процессе (К 625-летию города Кирова): Материалы Международной конференции. Киров, 1999. С. 374), и в рукописи. ГИМ, собр. Новоспасского мон., № 14, конец XVIII и 1-я четверть XIX в. (П о п о в Н. Рукописи Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки. Новоспасское собрание. М., [1905]. С. 99–101.

иконе и совершение крестного хода вокруг города в ее честь (РГБ, собр. Невоструева, № 7, л. 67 об.–70 об.)

Первоначальные чудеса некоторых икон, например иконы Богородицы Всех Скорбящих радость (о ней рассказывает «Повесть о явлении честного и славного и чудотворного образа пресвятой владычицы нашей Богородицы и приснодевы Марии, иже нарицается Всех Скорбящих радость»),⁴² немногочисленны. Чудо, благодаря которому прославилась икона, произошло с сестрой патриарха Иоакима Евфимией и датируется 24 октября 7196 (1687) г. Будучи тяжело больной, она услышала во сне голос с повелением призвать к себе священника с образом Богородицы из церкви Преображения на Ордынке: икона была принесена домой Евфимии, после молитвы перед ней больная исцелела. Невелико и количество списков Сказания. В списке РНБ, НСРК, Q.484, л. 221–226 об., сер. XVIII в. содержится еще одно чудо — об исцелении от «огневицы» Андрея Глебова, произошедшее в 1713 г. Икона была весьма почитаемой: известно, что в 1711 г. с нее по повелению царевны Натальи Алексеевны был снят список, который был привезен в Петербург, в домовую дворцовую церковь Воскресения Христова, однако это событие в Ч. не отразилось. Почитанием пользовались также и другие списки с иконы, в частности, список иконы, пожертвованный в часовню на Стеклянном заводе в Петербурге (в полутора верстах от Александро-Невской лавры),

⁴² Слава пресвятыя владычицы нашей Богородицы и приснодевы Марии, открывшаяся в явлениях чудотворных ее икон в России. М., 1853. Ч. 3, отд. 3. С. 65–66; Бенескриптов Евграф. Сказание о святой чудотворной иконе Пресвятой Богородицы Всех Скорбящих Радости. СПб., 1859. С. 2–3; Храм Богородицы «Всех Скорбящих Радость» на Ордынке. М., 1887; Токмаков И. Ф. Исторические сведения о чудесах иконы Богородицы Всех Скорбящих радость, прославившейся в Москве в 1688 г. и о прочих списках с нее в России. М., 1890; Снессорева С. Земная жизнь пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных ее икон, чтимых православною церковью на основании Священного писания и церковных преданий. 2-е изд., доп. СПб., 1898. С. 514–518

по устному преданию, неким купцом и прославившийся в 1888 г. В часовню, где стоял список, в грозу попала молния, и к поверхности иконы прилипло несколько медных монет, от чего икона получила название «с грошиками».⁴³

В целом же можно проследить отчетливую тенденцию – максимальное количество фиксаций чудес вообще и исцелений в частности приходится на первые дни (иногда – на первый день) после торжественного обретения мощей или после выставления иконы для поклонения. В дальнейшем количество записей о чудесах снижается, иногда падает, в ряде случаев рост количества записей наблюдается в последующие годы – в годовщину обретения мощей или прославления иконы. Особенно «чудодейственными» святыни считается первое время после проявления святыни – отголосок этого представления запечатлен в повести «Несмертельный Голован»: «"первый случай", – то есть когда от новых мощей исходит самая большая сила».

Если обратиться к подсчетам, скажем, создания списков Жития, или отдельных изданий Служб тому или иному святому, очевидно, что наибольшее количество рукописей или изданий появляется на свет после установления или возобновления празднования. Эта тенденция сохранилась в XVIII в.: когда количество отдельных изданий Служб Нилу Столобенскому, после того как ходатайство строителя обители о внесении Службы в печатные Минеи было удовлетворено, едва ли не превысило количество изданий Служб Сергию Радонежскому, что, впрочем, было вызвано исключительно Синодальным решением о внесении памяти преп. Нила в богослужебные издания.

⁴³ Чудотворная икона Богоматери Всех Скорбящих Радость. М.; СПб., 1911; Петербургский образ Богоматери (К столетию со дня освящения Скорбященской церкви на Стеклянном заводе в Санкт-Петербурге, 1898–1998 гг.). СПб., 1998. С. 18–20

Чудеса у гроба святого и чудеса от икон имеют определенные отличия.

Особый случай представляет собой ситуация, когда обретение иконы произошло достаточно давно (как, например, в случае с Курской иконой Богоматери): но и в этом случае обычно после описания чудесного явления и ряда старых чудес следует повествование о новом проявлении иконы, за которым следует череда чудес.

Значительная часть сказаний посвящена достаточно краткому периоду – после которого фиксация чудес не велась.

Фиксация чудес в подавляющем большинстве случаев краткая и следов литературной обработки не содержит. Наиболее ранние памятники «нелитературного» свойства восходят к XVI в. – примером могут служить чудеса от иконы Николы в Ярославле.⁴⁴ Достаточно часто мотив исцеления от явленной иконы соединяется с моитвом о строительстве нового храма или хотя бы часовни.⁴⁵

На протяжении ряда десятилетий почитание икон, почитаемых целительными, поддерживалось традицией ношения иконы по домам больных,⁴⁶ – практика, которая была запрещена указами Синода 1722 и 1724 года.

⁴⁴ Титов А. А. Запись чудесных исцелений от иконы св. Николая в Ярославском Успенском соборе по рукописи XVI века Румянцевского музея. М., 1904.

⁴⁵ См., например, историю о явлении иконы о видении расслабленному Сергию Иевлеву из слободы Быковка (Сиренов А. В. Сказание о иконе Богоматери Знамение в слободе Быковке // СККДР. Вып. 3, ч. 4. С. 564.)

⁴⁶ Об этом повествуют, например, Сказания о иконе Богоматери Владимирской на Теплой горе – которая явилась Григорию из иконописного центра – села Павлова Перевоза (см.: Комашко Н. И. Нижегородское село Павлово на Оке – иконописный центр нового времени // Источники по истории реставрации и изучения памятников русской художественной культуры. XX век (По материалам научной конференции 6 – 10 августа 2003 г.). М., 2005. С. 94–103) – и велела идти в Нижний Новгород (по версии одного из вариантов Сказания – во Владимир) Одно из Сказаний издано: Власов

Некоторые аспекты почитания икон носят оттенок языческих культов: так, в Сказании об Исаковской иконе Рождества Богоматери сообщается о почитании местными жителями не только собственно явленной иконы, датируемого 1658 или 1659 г., но и дерева, на котором она явилась («а от древа того многоразличная болящим исцеления, а наипаче от коры древа того болящим зубом здравие бывает...»)⁴⁷. Этнографы и фольклористы могут подыскать немало параллелей – о почитании колоды, на которой отдыхал святой, и т.п.

Заступничество святых и чудотворных икон во время моровых поветрий рассматривалось с разных точек зрения: и с полным доверием к этому явлению, и с нескрываемым скептицизмом. Последний подход продемонстрирован в трудах Н. Новомбергского, указавшего на двойственность в подходе государства к проблеме борьбы с эпидемиями и эпизоотиями.⁴⁸ В трудах исследователя приводится значительное количество примеров эффективной организации противоэпидемических мер в России XVII в. и вместе с тем отмечается, что скопление людей, допускаемое светской властью из снисхождения «к религиозной потребности населения», только способствовало распространению инфекции, и примерами могут служить случаи строительства обыденных церквей, молебны, присылка воды с московских святынь (1521, 1592 и др.)

А. Н. 1) Сказания о чудотворных иконах Устюжского края XVI–XVII вв. // Книжные центры Древней Руси: XVII век. Разные аспекты исследования. СПб., 1994. С. 228–244; 2) Сказания и повести о местночтимых святых и чудотворных иконах Вычегодского-Северодвинского края XVI–XVIII вв. СПб., 2011 С. 501–565, о втором см.: Буланин Д. М., Романова А. А. Сказания о иконе Богоматери Владимирской на Теплой горе // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 633–635.

⁴⁷ Буланин Д. М., Романова А. А. Сказание о иконе Рождества Богоматери и основании Исаковой пустыни Пошехонского уезда // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 615–618.

⁴⁸ Новомбергский Н. Врачебное строение в допетровской Руси. Томск, 1907.

Для XVII в. Новомбергский приводит несколько примеров – преимущественно посылки крестов с мощами. Таков пример с посылкой креста со святыми мощами в Хотмышский город на реку Ворсклу по случаю того, что население страдало «всякими разными болезнями, а иные одержимы нечистым духом». Также в 1647 г. в новый Царев-Алексеев город был послан крест с мощами, причем повелевалось встретить крест «с великою честью со священники и со кресты и со всеми людьми за посадом...» ... было еще приказано крест «отпустить на Оскол. А которые города в Ольшанском, на Коротояке, на Усерд и на Валуйку и в других украинских городах учнут просить того животворящаго креста... отпускать с великою честью...». В 1649 г. в Курск был послан крест со св. мощами вследствие того, что стало известно, что там «многие нападными болезнями и скорбьми и страхованием болезнуют». В том же году послали крест с мощами в город Карпов, где также страдало население «нападными болезнями и страхованьем». ... В 1655 г. было приказано в Козлове в съезжей избе собраться «старосте поповскому и соборным священникам из посадов и из сел и из деревнь приходским священникам и выборным головам всего Козловскаго уезда» и сказать им, чтоб они «видя Божий праведный мечь.... постились бы безпрестанно и приходили б к церквам Божиим, и детям бы своим духовным ... приказывали поститца». В 1657 г. – воевода из Царевичева Дмитриева – о молебне на память чудотворца Сергия и на память евангелиста Иоанна – «постились и обещались образы выменить и к прежней церкви благовернаго царевича Дмитрия всеа Руси чудотворца трапезу приделать и на верху церковь престол Покрова Пресс. Богородицы с предельными престолами». Наряду с мерами покаянного характера, впрочем, имели место и меры санитарного свойства. В 1690 г. по случаю морового поветрия и появления саранчи в Курске – о посте и приходе в церквам – и о прекращении продажи рыбы в постные дни в Курске. В Коротояцком уезде в поветрие было объявлено о посте и о

непродаже рыбы и мяса вследствие «в Курске и в иных не в дальних городах поветрия».⁴⁹

Отпуск из Москвы животворящего креста для поклонения в местах молебна был достаточно распространенной практикой, о чем свидетельствует грамота в Курск воеводы Лодыженскому о торжественной встрече креста: «О встрече и принятии отпущенного из Москвы в Курск, по причине произшедших там болезней, животворящего креста Господня с мощами».⁵⁰ Фиксация чудес от икон, крестов и после молебнов у гробов почитаемых святых, имеющаяся в литературных источниках, в делопроизводственной документации отражается редко.

Значительное число свидетельств о избавлении от мора благодаря заступничеству икон сохранилось от времени эпидемии 1654 г., охватившей значительную часть территории Российского государства. И в эту, и в более позднюю эпидемию чаще известны случаи обращения к иконам, чем к святым. Считается, что именно «иконы останавливают распространение эпидемий чумы, холеры и других самых страшных и заразных болезней; они исцеляют людей от неизлечимых недугов».⁵¹

Сказания об иконах, почитаемых как заступницы от мора 1654 г., часто объединяются в подборки (Смоленская, Шуйская,⁵² Толгская,

⁴⁹ Там же. С. 360–363.

⁵⁰ ПСЗ. Т. 1. № 2. С. 161–163.

⁵¹ Лепехин В. Икона в русской художественной литературе. Икона и иконопочитание, иконопись и иконописцы. М., 2002. 734 с. С. 12.

⁵² Буланин Д. М. Сказание о иконе Богоматери Шуйской // СККДР. Вып. 3, ч. 4. С. 600–603. Заступничеству иконы приписывается также избавление от эпидемии холеры в 1831 г.

Владимирская в Нерехте⁵³ – как например, в сборнике МГУ, ОРРК, № 302, о котором подробнее говорилось в главе 3).

Создание Шуйской иконы Богоматери датируется 1654 г., временем морового поветрия, когда для храма Смоленской иконы Богоматери был заказан образ, выполненный Герасимом Тихоновым сыном Иконниковым.⁵⁴

Избавление Рыбинской слободы от морового поветрия в 1654 г. также приписывается иконе – Югской иконе Богоматери.⁵⁵

Спасение от моровой язвы жителей Казани связывается с иконой Богоматери Седмиезерной,⁵⁶ которая явилась инокине Марфе в пору морового поветрия 1654 г. Власти города, а также московский гость Василий Шорин организовали принос в Казань чудотворной иконы. Икону

⁵³ Диев М. Я. История города Нерехты. Кострома, 2014. С. 22. Моровое поветрие 1654 г., охватившее ярославские и костромские земли, обошло стороной Нерехту, что сами жители Нерехты сочли чудом.

⁵⁴ Созданная икона отличалась от извода Одигитрии Смоленской – как повествует текст сказания о чудесах, когда иконописец пытался создать изображение в соответствии с иконописным подлинником, положение рук и ног младенца Христа чудесным образом менялось – см. подробнее: Сидоренко Г. В. «Пята Спасителя»: об иконографической особенности некоторых чудотворных икон // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 321–329. Изд. текста: Правдин Е. Сказание о чудесах бывших от Шуйско-Смоленской иконы Божией Матери, в точности списанное со старинной рукописи, хранящейся при церковной библиотеке Шуйского Воскресенского собора и переведенное с церковно-славянского на русский язык. Шуя, 1883.

⁵⁵ Нечаева Т. В. Наблюдения над жанровыми особенностями сказаний о чудотворных иконах // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1995. Сб. 8. С. 102–123; Буланин Д. М. Сказание о иконе Богоматери Одигитрии Югской // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3, ч. 4. С. 581.

⁵⁶ Об особенностях иконографии Богоматери Седмиезерной см.: Бусева-Давыдова И. Л. Богоматерь Седмиезерная: К вопросу о сложении иконографического типа // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 363–379.

обносили вокруг города и носили по домам, в результате чего эпидемия чудесным образом прекратилась (как сказано в Сказании, «яко преграда некая, суду и обоюду от гнева Божия ста»). То же повторилось в следующие годы: икона неизменно прекращала возобновлявшееся поветрие. Седмиезерная икона рассматривалась как защитница от моровых болезней и стихийных бедствий и впоследствии – с ней связывали спасение Казани во время чумы 1771 г., к ее помощи прибегали в ноябре 1830 г., в эпидемию холеры, и в 1842 г., после пожара, от которого сгорела большая часть города.⁵⁷

Спасению Ярославля от морового поветрия 1654 г. посвящен целый ряд памятников, в том числе Толгской и Смоленской (под Ярославлем и в Успенском соборе Ярославля) икон Богородицы,⁵⁸ а также иконы Спаса Нерукотворного, почитавшейся заступницей от моровых поветрий с 1612 г.⁵⁹

Перечень икон, чьему покровительству в 1654 г. приписывается спасение от чумы, можно продолжить и иконой Богородицы Грузинской, в одном из чудес от которой повествуется о спасении по молитве иконе Богородицы Грузинской.⁶⁰ Также упоминается мор в повествовании о

⁵⁷ Буланин Д. М. Сказание о иконе Богородицы Смоленской Седмиезерной // СККДР. Т. 3, вып. 4. С. 589–593.

⁵⁸ Руди Т. Р. Два Сказания о чудотворных святынях Смоленского, что на Бору, монастыря под Ярославлем // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 359–384; Буланин Д. М. Сказание о иконе Богородицы Смоленской в Смоленском монастыре по Ярославлем // СККДР. вып. 3, ч. 4. С. 582.

⁵⁹ Буланин Д. М. Сказание о иконе Спаса Нерукотворного и построении обыденной церкви в Ярославле // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3, ч. 4. С. 622–623.

⁶⁰ Савельева Н. В. Сказания XVII века о святынях, святых и подвижниках Русского Севера: Пинега и Мезень. СПб., 2010. С. 50–51. Для Грузинской иконы были выпущены грамота митрополита Киприана о пении молебн в(1639(и грамота об установлении празднования 22 августа (1650 г.)

иконе Богоматери Устьнедумской – «Сказание о явлении Пречистая владычица наша Богородицы и приснодевы Марии старцу Леониду и о пошествии его со образом ея в Устюжеския пределы в Усольской уезд. И како прииде со образом на Лузу реку на Турину гору и о при(с)лавных и предивных Ея чудесех списано» в целом сюжетно не связано с историей морового поветрия в середине 1650-х гг., но содержит чудо о исцелении разболевшегося «моровой язвой» Мокия.⁶¹

Избавление от чумы Бежецка в 1654 г. также связывают с заступничеством от иконы св. Николая, в память о чем возникла традиция совершать крестный ход из Теребенской пустыни в Бежецк. Заступничеству иконы приписывалось отсутствие холеры в Бежецке в начале 1830-х гг.⁶²

1657 г. датируется избавление Москвы от морового поветрия, приписываемое иконе Спаса Нерукотворного из Хлынова.⁶³

Спасение Твери от моровой язвы в 1655 приписывалось покровителю города князю Михаилу Ярославичу.⁶⁴

Случавшиеся в последующие века эпидемии отмечены особым вниманием к святыням. Существует ряд исследований, показывающий на

⁶¹ РНБ, Q.I.836, л. 26 об. Изд.: Власов А. Н. Сказания и повести о местночтимых святых и чудотворных иконах Вычегодского-Северодвинского края XVI–XVIII вв. СПб., 2011. С. 391.

⁶² Хильтов И. К 400-летию явления иконы святителя и чудотворца Николая, что в Николаевской Теребенской пустыни. Тверь, 1892. С. 5–7; Вознесенский А., Гусев Ф. Житие и чудеса св. Николая Чудотворца, архиепископа Мирликийского и слава его в России. СПб., 1899. С. 367; Романов Г. А. 2013. С. 78.

⁶³ Романова А. А. Сказание о иконе Спаса Нерукотворного в Хлынове // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3, ч. 4. С. 621.

⁶⁴ Гадалова Г. С. // Древняя Русь. 2011.

особое повышение интереса к местным святыням в связи с эпидемиями чумы в XVIII в. и холеры (1830–1837, 1847–1860, 1865–1875, 1883–1886).⁶⁵

Сказание о явлении Богоматери Казанской в селе Красная Лука повествует, что «1761 году во время заразительной язвы мора, как в селе Красной Луке, в деревне Белавине, также и в селе Лыскове многим // смертям бывшим, страшнаго гнева Божия соорудили всю ризу из жемчюга и драгих камней, о чем значит в описи.»⁶⁶

Молитва к Боголюбской иконе в 1771 г., обошли город с чудотворной иконой, распространение чумы остановлено, использовалась и в молебнах во время эпидемии холеры 1830 г.

Надо отметить, что эпидемия холеры 1830–1831 гг. дала толчок почитанию многих икон, заступничеству которых приписывалось прекращение эпидемии.⁶⁷

Обратный случай – наказание Божие за сокрытие иконы – известен по истории с иконой Аркадия Вяземского 1679–1680 гг. Сомнение церковных властей касательно возможности почитания иконы святого, привели, по мнению прихожан, к тому, что все напасти были отнесены на счет этого неверия. К числу бед, постигших Вязьму, относится нападение «червя» на сады и огороды жителей Вязьмы и появление змей в этом городе, последовавшее после того, как архимандрит Предтеченского монастыря Питирим забрал икону Аркадия Вяземского (почитаемого как защитника горожан от змей) и Новоторжского.⁶⁸

⁶⁵ Романов Г. А. Круг местных святых и святынь в жизни приходов Центральной России XIX – начала XX в. // Традиции и современность. 2013. № 14. С. 76.

⁶⁶ ГИМ, Востр. 1227, л. 13 об.–14; Романова А. А. Сказание о явлении иконы Казанской Богоматери в с. Красная Лука в 1711 г. // Вестник церковной истории. 2012. № 3–4. С. 131–139.

⁶⁷ В холеру 1832 (?) г. угличане уверяли, будто им явился царевич Дмитрий и предсказал отступление эпидемии (Ульяновский 2006 С. 408)

⁶⁸ Материалы дела хранятся в РГБ, Собр. Беляева. № 108. Картон 6, 1680–1681 гг., частично опубликованы в кн.: Виноградов И. П. Исторический очерк г. Вязьмы с

Случаи бунта после сокрытия чтимой святыни известны и для более позднего времени. В 1755 г. Тобольская консистория запретила совершать молебны Василию Мангазейскому и поминать его на отпуске, в 1756 было разрешено служить панихиды по особому чину. После начала «повальной болезни» в Туруханске, которую жители города приписывают Божьему гневу – т. к. иконы св. мученика Василия Мангазейского в Троицком монастыре вынесены из церкви, мощи скрыты и служба прекращена церковные власти приняли решение вернуть образ и разрешить молиться, «впредь до исследования о житии и мощах Василия Мангазейского (котораго исследования однако же не делать), ибо опыты показали, что таковые в народе движения успокаиваются одним снисхождением...», по существу, итоге власть пошла на уступки.⁶⁹

Помощь святых и икон на воде также всегда был важной составляющей почитания святынь. Особым почитанием как покровитель мореплавания пользовался св. Николай,⁷⁰ но постепенно местные поморские святые также стали почитаться таковыми.

В случае с терпящими бедствие на море хорошо известно почитание Варлаама Керетского, по молитве которого становится более безопасным проход у Святого Носа, спасаются мореходы и рыбаки, терпящие бедствие

древнейших времен до XVII в. М., 1890. С. 65–68. См.: Романенко Е. В. Аркадий Вяземский // ПЭ. М., 2001. Т. 3. С. 270–271.

⁶⁹ Голубинский Е. Е. История канонизации. С. 460–462. № XIII; Смесь // ЧОИДР. 1896. Кн. 1. С. 18–19; Борис (Пивоваров) Василий Мангазейский // ПЭ. Т. 7. С. 206–209.

⁷⁰ Терехин И. М. Сакральная география Русского Севера (Религиозно-мифологическое пространство севернорусской культуры). Архангельск, 1993. С. 16–19.

в Белом море.⁷¹ Как покровителей мореплавания почитают также Вассиана и Ионы Пертоминских.⁷²

Заступничество от нашествия иноплеменных или от разорения – одна из основных составляющих почитания икон Богоматери, эта функция отражена и в одном из наиболее почитаемых праздников – Покрова Богоматери, и в почитании иконы Богоматери Знамение. По подсчетам К. В. Цеханской, в православном календаре насчитывается как минимум 19 праздников, посвященных иконам – защитницам и помощницам на поле брани.⁷³

Приписываемое святыням или иконам может быть подразделено на два больших раздела – военные победы и заступничество от нападений и вызволение из плена.

Если говорить о военных победах, то заступничество именно русских чудотворцев подчеркивается в документах времен Казанского похода. Роль трех святителей московских – Петра, Алексия и Ионы – как заступников от нападений иноплеменных, подчеркивается в Житии Федора Ивановича.⁷⁴

⁷¹ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. СПб., 1889. Т. 6. С. 17–20; Дмитриев Л. А. Повесть о житии Варлаама Керетского // ТОДРЛ. М.; Л., 1970. Т. 25. С. 178–196 (изд. текста).

⁷² Дмитриев Л. А. Житийные повести...; Дмитриева Р. П. О чудесах святых, помогающих терпящим бедствие на Белом море (XV–XVII вв.) // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52.

⁷³ Цеханская К. В. Икона в жизни русского народа. М., 1998. С. 182–188.

⁷⁴ Кулакова И. П. К истории Московского Кремля как религиозного центра конца XVI–начала XVII века: (О почитании святителей Петра, Алексея и Ионы)... С. 147.

С последней четверти XVI в. и особенно в Смуту о заступничестве святых, в том числе при обороне города, сообщается в форме видений.⁷⁵

Святые почитаются как заступники Руси в целом,⁷⁶ либо как защитники определенного города, например, Ростова⁷⁷ или Твери,⁷⁸ или монастыря.⁷⁹ Некоторые из такого рода чудес являются поздними легендами, как например чудеса 1606 г. об обороне г. Твери великим князем Михаилом⁸⁰ и от мощей Арсения Тверского.⁸¹

Почитание святого может существовать на протяжении столетий: как например в случае с Лаврентием Калужским, заступничеству которого

⁷⁵ Кузнецов Б. В. События Смутного времени в массовых представлениях современников («видения» и «знамения», их значение в этот период). М., 2010 [электронный ресурс].

⁷⁶ Кривцов Д. Ю. Почитание святителя Алексея, митрополита Московского, как небесного заступника Руси от иноплеменных врагов в XV–XVII вв. // Мининские чтения: Материалы науч. конф. Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского (10 декабря 2002 г.). Нижний Новгород, 2003. С. 100–116.

⁷⁷ Мельник А. Г. Защитник Ростова святой Игнатий // Древняя Русь: Вопросы медиевистики: Тез. докл. II Международной конф. 2003. № 4 (14). С. 44–45.

⁷⁸ См.: Гадалова Г. С. Рукописные литературные памятники тверских хранилищ о событиях Смутного времени // Труды исторического факультета СПбГУ. 2012. № 10. С. 50–55.

⁷⁹ Рассказ о «заступничестве» преп. Ефрема Новоторжского, благодаря которому была одержана победа в 1618 г., сохранился и в летописце Торжка XVII в. (Станиславский А. И. Краткий летописец Торжка XVII в. // Летописи и хроники. 1984. М., 1984. С. 235–236; Гадалова Г. С. Рукописные литературные памятники тверских хранилищ о событиях Смутного времени // Труды исторического факультета СПбГУ. 2012. № 10. С. 54).

⁸⁰ Чудо известно по Слову об обретении в 1634 г. мощей кн. Михаила Тверского, и, по предположению В. А. Кучкина, его сюжет мог возникнуть под влиянием аналогичного чуда из Жития Александра Невского в редакции Ионы Думина (Кучкин В. А. Повести о Михаиле Тверском. М., 1974. С. 194–198; Гадалова Г. С. Рукописные литературные памятники... С. 50–51).

⁸¹ Гадалова Г. С. Рукописные литературные памятники... С. 51.

приписывалось и описанное в Чудесах Лаврентия под 1512 г. спасение калужского князя Симеона,⁸² а также спасение города от наполеоновских войск в 1812 г.

В грамотах времен Смуты, направляемых из центра в города, градозащитные функции в осажденных поляками городах возлагались центром именно на местных святых.⁸³ Осознание что кремлевские святыни в руках иноверных – импульс к единению и созданию рати второго ополчения.⁸⁴

Заступничеством праведного Боголепа Черноярского объясняется спасение Черного Яра от захвата войсками Степана Разина и от набегов кубанских татар в 1689 и 1711, а также от мора 1727 г.⁸⁵ По некоторым данным, житие Боголепа Черноярского было составлено черноярским купцом Саввой Татариновым в 1732 г., в благодарность за чудесное спасение из калмыцкого плена весной 1731 г.⁸⁶

К числу икон, прославившихся благодарю избавлению от разорения ватагами Степана Разина, относится икона Тихвинской Богоматери в Цивильске, повествующая об осаде в 1670 г. г. Цивильска войсками Степана Разина. Икона явилась вдове Ульянии Васильевой и предсказала

⁸² Романова А. А. Чудеса Лаврентия Калужского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 238–240; Иванов С. А. Блаженные похабы: культурная история юродства. М., 2005. С. 261–262, 265.

⁸³ Кулакова И. П. К истории Московского Кремля... С. 150.

⁸⁴ Там же. С. 151.

⁸⁵ Предание в г. Черном Яре о схимонахе Боголепе // Астраханские епархиальные ведомости. 1899. № 8. Часть неофиц. С. 391–395; Иосиф (Марьян). Святые земли Астраханской. Астрахань, 2001. С. 77–118; Романова А. А. Житие Боголепа Черноярского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 370–372; Ивашнёва Л. Л. Агиографические народные легенды Нижней Волги: отрок схимонах Боголеп // Русская литература. 2014. № 3. С. 84–105.

⁸⁶ Лебединский Яков. Отрок схимонах Боголеп Черноярский // Астраханские епархиальные ведомости. 1877. № 3. С. 12–13.

избавление города от осады и возникновение на месте ее явления монастыря.⁸⁷ Сюжет о спасении от войск Степана Разина присутствует и в таком крупном агиографическом своде, как Латухинская Степенная книга.⁸⁸

«Победа над Литвой» в ряде случаев связывается с помощью от икон Богородицы и святителя Николая, и устные сказания об этом сохраняются на протяжении нескольких столетий.⁸⁹

Примером почитания иконы, приносящей победу, является история почитания Донской иконы Богородицы: сведения об особом отношении к ней государей – Ивана IV перед походом на Казань и Федора Ивановича – в 1591 г., и позднее. Во время больших крестных ходов икону выносили вместе с чудотворной Владимирской иконой Богородицы. С Донской иконой связывали взятие Азова в 1696 г.⁹⁰ В кон. XVII – нач. XVIII в. было составлено несколько слов и поучений на празднование чудотворной Донской иконы, в одной из которых излагается версия о принесении иконы в Благовещенский собор вел. кн. Дмитрием Иоанновичем непосредственно «из Дону».⁹¹

⁸⁷ Буланин Д. М. Сказание о иконе Богородицы Тихвинской в Цивильске // СККДР. Вып. 3, ч. 4. С. 595–597.

⁸⁸ «Сказание о нашествии на обитель преподобного отца нашего Макария Желтоводскаго, бывшем от воров и изменников, воровских казаков» о приходе войск Степана Разина – в Латухинской Степенной книге.

⁸⁹ Степенная книга царского родословия... См.: Иродионов П. Исторические, географические и политические известия до города Торопца и его округа касающиеся. СПб., 1777. С. 19, 20.

⁹⁰ Исследователи отмечают, что войны с турками сопровождалась укреплением ряда культов богородичных икон, в том числе Азовской иконы Богородицы (Тарасов О. Ю. Икона и благочестие. Очерки икононого дела в императорской России. М., 1995. С. 327–328, 357–360).

⁹¹ Щенникова Л. А. Донская икона Божией матери // ПЭ. М., 2007. Т. 15 С. 664–667.

Тихвинская икона Богоматери почитается как защитница одноименного монастыря, о чем сообщает и краткое «Сказание о осаде и о сидении в пречестней обители честного и славного Одигитрея чудотворных икон Тихвинских», вошедшее в состав Новгородской III летописи, и более позднее (1658 г.), «Сказание о милости пресвятыя владычицы нашея Богородицы и приснодевы Марии, како преславно избави обитель свою, иже на Тихфине, иде же святыи ея чудотворный образ Одигитрии, от нашествия зловерных варяг, иже свияне наричются» - в котором особо подчеркивается не только значение монастыря, но и покровительство, оказываемое монастырью царствующим домом – как прежним,⁹² так и новым.⁹³

«Повесть о избавлении града Устюга Великаго от безбожных литвы и от черкас, как з Двины шли» (основа для 28 чуд в Житии Прокопия Устюжского) повествует о избавлении благодаря заступничеству иконы.

Об избавлении города Устюжны от интервентов (событий декабря 1608–февраля 1609 г.) и о видениях, вселивших в устюжан веру в спасение города рассказывает «Слово похвальное пресвятыя владычицы нашея Богородицы и приснодевы Марии, чудотворнаго ея образа Одигитрии, яже избави град Устюжну от безбожных ляхов и немец»⁹⁴

О популярности жанра видения свидетельствует, например, Распространенная редакция Повести о Довмонте, известная в ряде списков

⁹² Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия». Литературная история памятника до XVII века. Его содержательная специфика в связи с культурой эпохи. Тексты. М., 2007. С. 209.

⁹³ Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3, ч. 3. С. 427. Иванова И. А. Икона Тихвинской Богоматери и ее связь со «Сказанием о чудесах иконы Тихвинской богородицы» // ТОДРЛ. М.; Л., 1966. Т. 22. С. 419–436.

⁹⁴ Токмаков И. Историко-статистическое и археологическое описание города Устюжны с уездом Новгородской губернии. М., 1897.

XVII–XVIII вв.,⁹⁵ в которой содержится описание посмертных чудес князя-воина Довмонта, а также рассказ о Видении в составе Распространенной редакции Повести о Довмонте (восходящий к Повести о Псковско-Печерском монастыре). Визионер, кузнец Дорофей, становится свидетелем беседы Богоматери с русскими святыми, явившимися молить о спасении города Пскова. Среди этих святых Антоний Киевский, Корнилий Псково-Печерский, Нифонт Новгородский («Мирожский строитель»), «избраннии Божии, иже в храме Святыя Троица лежащи»: среди них Владимир Киевский (?!), Гавриил-Всеволод и Тимофей-Довмонт, а кроме них – Николай Юродивый.⁹⁶ По молитве святых Богоматерь сообщает Дорофею распоряжение воеводам града, где располагать пушки и как бить из них «по шатром королевским», а для игумена печерского – повеление принести «образ мой старой Печерьский и хоругв».

К числу повествований о защите городов благодаря заступничеству хранящихся в них святынь относится Сказаний о иконе Богоматери Корсунской Торопецкой: «Чудодейственная благодати от чудотворнаго ея образа Пресвятыя Богородицы Корсунския истекающая рабом своим

⁹⁵ Изд.: Охотникова В. И. Псковская агиография XIV–XVII вв.: Исследования и тексты. В 2-х т. СПб., 2007. Т. 1. С. 519, 542. Однако, как отмечает В. И. Охотникова, опираясь на исследование Н. И. Серебрянского (Серебрянский Н. И. О церковном чествовании св. благоверного князя Довмонта-Тимофея // Псковские епархиальные ведомости. 1905. № 18. С. 417–422), князь Довмонт не был включен в число общечтимых русских святых.

⁹⁶ Там же. С. 518–521. На сюжет явления Богоматери кузнецу Дорофею в конце XVII в. была написана икона с изображением плана Пскова и его святынями: образом Богоматери Мирожской и иконой Успения из Псково-Печерского монастыря (Малков Ю. Г. План Пскова конца XVII в. («икона Жиглевича») // Древний Псков. История. Искусство. Археология. Новые исследования. М., 1988. С. 279–287; Сидоренко Г. В. Документируя святыню. Изображения реликвий в позднесредневековой иконописи // Восточнохристианские реликвии / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003. С. 626, примеч. 78).

предивное юже даровала от литовскаго нахождения под град Торопец, злообразными ухищренми разорити, устремляющыяся но всегда всесилным непреборимым небесныя силы воеводством побеждени бывшыя, с великим срамом отидоша». Чудеса от иконы рассказывают об истории спасения города Торопца от нашествия литовских войск в период Смуты. Как свойственно многим поздним агиографическим текстам (см. подробнее главу 3), собственно рассказ о чуде предваряется длинным историческим экскурсом с рассказом о правлении Ивана IV, в том числе об убийстве митрополита, Филиппа, далее кратко упоминаются некоторые из событий Смутного времени: царствовании Лжедмитрия I и Василия Шуйского, осада Троице-Сергиева монастыря. Центральная часть Чудес повествует об осаде Торопца, инициатива которой приписана «окаянному Лву или Александру Литовскому канцлеру полскому». В эпоху Смуты Торопец дважды подвергался угрозе полного разорения, и в описании чудес, возможно, объединен рассказ о попытке взять город приступом Александром Гонсевским (июль 1609) и о пребывании вблизи города войск Льва Сапеги в 1611 г. Город устоял, как сообщает памятник, благодаря заступничеству Богоматери и святителя Николая. Далее в Чудесах следует рассуждение о творимых Господом чудесах и обличение игрищ, которые устраивают забывшие Бога люди «в честь проклятых идолов мерзских и богоненавистных». Этот раздел завершается похвалой Богородице («проклятый лях воева, но ничто же успе, но сам низложися, руку простре град похитити, но тою си рукою очи закры и срамом бежа. Тогда молебная пения совершахуся и многи слезы пролияша ... Должни есте вы сотворити стен возграждение на оном основании за оно ограждение..., притещи в церковь Божия Матере, ... честнаго образа ея Одигитрия рекомыя Корсунския, свечи поставляюще и молебная пения со слезами совершающе и милости от нея просяще, да молит о вас преблагаго Бога Сына своего и Господа нашего, и тако молитвою ея аки оружием оружевахуся и яко стеною ограждахуся, есть бо она истинное оружие наше

и стена»). К тексту Чудес добавлено краткое сообщение о пожаловании Михаилом Феодоровичем в Корсунскую соборную церковь в 1634 г. напрестольного креста. События осады в Чудесах отражены в весьма незначительной степени, и произведение по большей части состоит из риторических отступлений от основного сюжета. Туманные и неточные исторические реалии позволяют говорить о том, что текст памятника был написан через достаточно большой промежуток времени после описываемых в нем событий. Предшествующей истории Корсунской иконы посвящены материалы, переписанные в сборник после текста Чудес: в частности, выписки из Степенной книги с исправлениями, доказывающими, что Корсунская икона, привезенная на Русь по просьбе Евфросинии Полоцкой, попала в Торопец еще в 1239 г.⁹⁷ Как показал А. В. Сиренов, легенда о Торопецкой иконе Богоматери была записана, вероятно, в XVIII в.⁹⁸

Функцией святынь является не только помощь на поле брани, но и **спасение из плена** – мотив почитания семейной иконы Тихвинской Божьей матери, благодаря которой якобы спасся из плена думный дьяк П. Жемчужников в конце XVII в.⁹⁹

Среди достаточно традиционных чудес епископов Герасима, Питирима и Ионы, икона которых была написана по распоряжению Василия Шуйского в 1607 г., выделяется чудо об избавлении из плена «человека, бывша в плене китайском граде у хана краля...», в котором

⁹⁷ См. публикацию текста памятника в кн.: Щукин В. Д. Корсунско-Богородицкий собор в городе Торопце Псковской епархии. СПб., 1894. С. 32–47.

⁹⁸ Сиренов А. В. Легенда о Торопецкой иконе Богоматери // Вестник СПбГУ. сер. 2. История. 2009. № 1. С. 3–11.

⁹⁹ Кириченко О. В. Почитание святынь русскими дворянами (XVIII столетие) // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX веках: Этнографические исследования и материалы. М.: «Наука», 2002. С. 25.

повествуется о том, как служивший «в сибирских городах» Михей был взят в плен «иноверными китайского владения хановым повелением испод Алгазинского (т. е. Албазинского) острога» в числе 97 человек, жил в плену пятнадцать недель, взмолился устьвымским чудотворцам, после чего «Михею и с нимь в православной вере твердо жившим пяти человекомь дадеса от Господа Бога свобода итти на Русь во свою землю... и одарень бысть от хана и честне на его мсках проводимь...».¹⁰⁰ Возвратившись на родину, Михей соорудил часовню и написал образ устьвымских святителей. Вообще осада Албазинского острога в литературной традиции связывается с заступничеством ряда именно русских святых, в том числе псковских князей Всеволода-Гавриила и Довмонта-Тимофея. (1689/90 г.)¹⁰¹

Святынями, помогающими в беде, могут быть не только святой или икон, но и крест. Так, побег из плена приписывает чудесному заступничеству креста-мощевика Василий Сергеев Микулин, герой «Повести о чудесах Виленского креста». Согласно «Повести», арзамасец Васидий Микулин в 1658 передал муромскому купцу Борису Цветному серебряный крест-мощевик для новопостроенного Троицкого монастыря. По словам Микулина, крест был найден им во время разорения Вильны, а привезен в Муром по указанию, полученному в видении, в случае неповиновения попасть в плен. Микулин попадает в плен через некоторое

¹⁰⁰ Сказание о чудесах от мощей усть-вымских чудотворцев, пермских епископов Герасима, Питирима и Ионы / Подг. текста А. Н. Власова, Н. А. Петренко // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы. Сыктывкар, 1996. С. 76–92; Низов В. В. «Чюдеса великих чюдотворцев епископов Пермских Герасима, Питирима и Ионы» как исторический источник // Шведы и Русский Север: Историко-культурные связи (к 210-летию Александра Лаврентьевича Витберга). Киров, 1997. С. 361–372).

¹⁰¹ См.: Артемьев А. Р. Явление албазинским казакам псковских святых // Вести Дальневосточного отделения АН СССР. 1990. № 6. С. 106–110; Охотникова В. И. Псковская агиография. Т. 1.

время после этого, но ему удастся бежать – благодаря, как утверждает Повесть, помощи и заступничеству креста.¹⁰²

Заступничеству иконы Николая Великорецкого в избавлении от плена посвящены описания двух чудес из первоначальной редакции памятника, датируемые 1 февраля 7169 (1661) г. и 11 декабря 7203 (1694) г. (последнее, случившееся со стрельцом Иваном Слободиним), неоднократно пересказывалось в литературе.¹⁰³

Смутное время дало новый стимул для возникновения легенд и сказаний о защите города.

Так, Казанской иконе Богородицы, которую забрал в Романове поручик Я. Любский, а затем, как сообщает «Сказание вкратце о новом девичье монастыре, что в Ярославле в остроге большой осыпи, и о чудотворном образе Пречистыя Богородица» отдал (или, согласно патриаршей грамоте 1610 г., продал) ее земскому старосте В. Ю. Лыткину, а тот, в свою очередь, принес ее в Богородичную церковь на посаде, приписана успешная борьба с интервентами в Ярославле в 1609 г. – в честь иконы был воздвигнут храм.¹⁰⁴ Пространная редакция «Сказания вкратце» сообщает о споре между ярославцами и романовцами, стремившимися вернуть образ себе. «Обыск» по этому спору закончился принятием решения, отразившегося в грамоте патриарха Гермогена.¹⁰⁵

¹⁰² Брун Т. А. О датировке «Повести о чудесах Виленского креста // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1989. Сб. 2. С. 206; Руди Т. Р. Еще раз о датировке «Повести о чудесах Виленского креста» // ТОДРЛ. 1999. Т. 51.

¹⁰³ См., в частности: Житие и чудеса св. Николая чудотворца, архиепископа Мирликийского и слава его в России / Сост. А. Вознесенский и Ф. Гусев. СПб., 1899. С. 300–319 (репринтное изд. — М., 1994).

¹⁰⁴ Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3, ч. 3. С. 384.

¹⁰⁵ Там же. С. 385.

Заступничество икон и святых при природных катаклизмах:
землетрясениях и т.п.

Примером тому, как летописное сообщение об оползне в Вознесенском Печерском монастыре стало агиографическим произведением может служить «Сказание о посещении Господни в Нижнем Новеграде в Печерском монастыре»

Имя схимника Вознесенского Печерского монастыря, мощи которого были обнаружены после разрушения Вознесенского Печерского монастыря оползнем 18 июня 1597 г., встречается в святцах с конца XVII в. В 1598 г. на месте разрушенной обители была построена деревянная Преображенская церковь с приделами святителя Николая Чудотворца и св. Иоанна Богослова. В Иоанно-Богословском приделе по левую сторону от царских врат находились под спудом мощи Иоасафа, над погребением стояла рака. Здание храма неоднократно перестраивалось, в 1882 г. воздвигнут придел во имя Иоасафа царевича. Посреди пещеры стояла каменная гробница, через отверстие в которой паломники могли брать песок с раки святого. В пещере ежедневно после литургии служилась панихида об упокоении Иоасафа; канонизирован как местночтимый святой преподобный был только в 1993 г., в 2008 г. было установлено празднование Собора Нижегородских святых, в том числе и Иоасафу. Этот факт наглядно демонстрирует, сколь значительным временным промежутком может быть отделено начало почитания и акт его канонизации.

Что касается источников, касающихся почитания Иоасафа в XVII–XX вв., письменная традиция, отразившая его почитание, достаточно разнообразна. Наиболее ранняя редакция летописного сообщения сохранилась в составе Нижегородского летописца и повествует об оползне в монастыре, после которого 20 июня 1597 г. был обретен гроб с мощами подвижника. В ранней редакции не упоминается имя архимандрита Печерского монастыря и др. Текст летописи однозначно указывает на то,

что изначально оползень, вызвавший разрушение монастыря, рассматривался как Божье «посещение» и как грозное предзнаменование Смутного времени. Со временем оценка события поменялась, что видно в редакции известия, составленной позднее, вероятно, в начале XVIII в. Эта редакция встречается обычно вместе с «Повестью о целебной милости преподобного схимонаха Иоасафа». Согласно ей нижегородский митрополит Исая в 1702 г. повелел соборному ключарю священнику Андрею расследовать исцеление жительницы Балахны Евдокии Михайловой, страдавшей беснованием. Больной дважды являлся во сне св. митрополит Филипп (Колычев), повелевавший ей идти в Печерский монастырь ко гробу Иоасафа, а затем принять монашеский постриг. Митрополит Исая велел «ключарю свидетельствовать» о произошедшем, и опросить не только Евдокию, но и ее духовника и соседей. «Повесть...» копируется в сборниках XVIII в. вместе с сообщением об оползне 1597 г. (см., например: РНБ: собр. Погодина, № 1579, собр. Титова, № 1749).

На основании летописного известия и «Повести...» в первой четверти XVIII в. было составлено Похвальное слово «на обретение честных мощей преподобнаго отца нашего Иоасафа затворника Нижегородских предел первобывшаго Печерскаго монастыря, новаго российского чудотворца мироточиваго, в летописце же Нижегородском свидетельствованнаго», читающееся в святцах XVIII в. под 20 июня (РГБ, ф. 651, № 88, л. 602 об.–609 об.)

Кроме того, отдельные чудеса у гроба преподобного записывались и позднее. Так, в октябре 1745 г. в распросных речах старопечерского священника Ивана Михайлова (фрагмент их читается в сборнике РНБ, Q.XVII.53, в дополнениях к Нижегородскому летописцу) иерей под присягой показал, что сам неоднократно чувствовал благоухание от гроба, находившегося в ветхой церкви, и о том, что над гробницей Иоасафа служились панихиды, читали каноны и от могилы брали песок, но в 1720 г. архиепископ Питирим ввел запрет на эти проявления почитания.

Священник Иван Михайлов также указал, что не знает о чудесах и исцелениях, хотя признал, что слышал о чуде с Евдокии Михайловой, а также об исцелении крестьянина Захара Герасимова, и случае, когда двое прихожан, ставших слишком близко к гробнице, невидимой силой были отброшены назад. Он также сообщил, что церковь, в которой находились мощи, была разобрана, на ее месте построено новое здание, которое вскоре сгорела, и «он иерей Иван не знает, оные де мощи от случившагося пожарного времени целы ль находятся или нет». Названные старопечерским священником свидетели чудес и исцелений (те, что были живы, так как описываемые события происходили за несколько десятилетий до времени розыска 1745 г.) также были допрошены. Положительной резолюции от церковных властей не последовало; о регулярном ведении записей свидетельств нет. В устной традиции известия об исцелениях от мощей Иоасафа фиксировались в XIX–XX в.

Избавление от наводнения и других последствий сильной грозы в отдельной местности приписывалось, например, заступничеству местночтимого Сергия Малопинежского: «И отосла темная дождевые и каменные грозные тучи на пустыя места и во ину страну от града и места нашего о том времени, о Покрове Богородицы... Последи же нами быша слышахом и ведахом, яко в тои время быша верх Ваги реки у крестьян кладеной хлеб и сена водою топило и сносило без остатку».¹⁰⁶

Важным фактором почитания святых было обращение к ним в случае болезней животных.

Покровителями животных считались прежде всего не русские святые, за помощью обращались к св. Власию Севастийскому, Спиридону Тримифунтскому, Косме и Дамиану, Николаю Чудотворцу, св. Модесту, патриарху Иерусалимскому. В чудесах св. Модеста имеется позднее

¹⁰⁶ Савельева Н. В. Сказания XVII века о святынях... С. 338.

добавление, в соответствии с которым в 1723 г. благодаря его заступничеству в Важском уезде Холмогорской епархии прекратился падеж скота.¹⁰⁷

Обращались за помощью в период падежа и к чудотворным иконам – например, к Семигородной Успенской¹⁰⁸

Почитание святых и икон и храмоздательная деятельность

Основание пустыни и более крупной обители через какое-то время влекло за собой строительство церкви. В отличие от процесса установления празднования процедура строительства однозначно подразумевала обращение к епархиальному владыке, что отмечается в агиографических памятниках, посвященных основателям монастырей, и на что указывают благословенные грамоты на строительство и освящение церковей¹⁰⁹

Наличие святыни в том или ином храме привлекало и привлекает паломников и служит в определенном отношении на благо обители.

Целям привлечения большего числа паломников служили, в частности, «раздаточные образа», получившее большое распространение, в частности в крупных севернорусских обителях, после секуляризации монастырских земель.¹¹⁰

¹⁰⁷ Цит. по: Бусева-Давыдова И. Л. «Святые молитвенники»: к вопросу о происхождении и развитии иконографического типа // С. 75.

¹⁰⁸ Лебедев Вас. Семигородная Успенская пустынь и чудотворная икона в ней Успения Божией матери. Сергиев Посад, 1908. С. 4 – о событиях 1816 г. и более позднего времени.

¹⁰⁹ См., например: Лифшиц А. Л. «...и постави церковь...» (заметка о строительстве и освящении церкви в Древней Руси) // Вестник церковной истории. 2010. № 3–4 (19–20). С. 341–344.

¹¹⁰ Цеханская К. В. Иконопочитание в русской традиционной культуре. М., 2004. С. 134.

Небольшие пустыни и монастырьки возникали благодаря принесению или обретению святыни. Распространенный мотив появления храма и впоследствии обители такой: обретение – нередко крестьянином или местным жителем святыни (иконы) – на месте обретения через какое-то время ставится часовня, затем храм. (возможен вариант, когда обретенная икона понуждает нашедшего его отправиться в то или иное место – как в случае с Агапитом Маркушевским или с отроком Тимофеем, которому явилась икона Богоматери на Синичье горе» – в таком случае этот эпизод может рассматриваться как этап монастырской колонизации¹¹¹; или когда святыня обретается в древней или ветхой церкви, или переносится туда – как в случае с Иулианией Семигородской). Возобновление церкви может сопровождаться созданием Сказания о иконе Богоматери Бобаевской на р. Удима.¹¹² Впрочем, в Сказании о зачатии Пустыньские обители еже есть вверху Малые Коряжемки и о начальнике старце Христофоре (Сказании о Христофоровой пустыни), составленной в сер. XVII в. при игумене Александре, указывается на такое свойство святынь: «И о сем убо, братие, да чюдимся, аще Божиим посещением коя страна, граду или весем запустение бывает, чюдотворныя же иконы и чюдотворцевы мощи явлением и чюдотворении преходят во ин град или во обители, да чюдеса их человеком не забвени будут».¹¹³

Детально процедура официального свидетельствования чудес от иконы известна, например, в случае с Оранской иконой комиссия была создана по грамоте патриарха Иоасафа I. В комиссию вошли

¹¹¹ Будовниц И. У. Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв. М., 1966.

¹¹² Буланин Д. М. Иоанн // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3, ч. 4. С. 435–436.

¹¹³ Цит. по: Власов А. Н. Сказания и повести о местночтимых святым и чюдотворных иконах Вычегодско-Северодвинского края XVI–XVIII вв. Тексты и исследования. СПб., 2011. С. 116.

нижегородские духовные лица, а возглавили архимандрит нижегородского Печерского монастыря Рафаил и протопоп Архангельского собора Иосиф. Комиссия должна была отыскать свидетелей чудес и опросить их. После проверки чудеса, признанные достоверными, записали в отдельную книгу, проверяющие – архимандрит Нижегородского Печерского монастыря Рафаил и протопоп Архангельского собора Иосиф – «своими печатми те книги запечатлеша» – и отправили патриарху Иоасафу и царю Михаилу Федоровичу. Книга с записью чудес хранилась в XIX в. в Оранском монастыре (Чудеса с 1635 по 1667 и чудо 1714 г., 500 кратких записей). Вскоре вновь созданная обитель, где находилась святыня, получила грамоту царя Михаила Федоровича на земельные угодья.¹¹⁴

Явление святыни может иметь место в поле, на дереве в лесу, она может приплыть или явиться у источника, как например икона Богоматери Казанской Нижнеломовской, явившаяся на камне у источника близ г. Ломова в 7151 (1643) г. Как сообщает «Сказание о чудесех пресвятыя Богородицы чудотворныя иконы глаголемыя Казанския» по указу Михаила Федоровича при источнике была построена церковь и основан монастырь, благополучно переживший реформу 1764 г.¹¹⁵

Обретший икону может остаться жить около часовни, рядом или на месте с которой строится храм (как в случае с Дуниловской иконой Богоматери)¹¹⁶ иногда за святыней начинают присматривать некие

¹¹⁴ Шмидт С. О. К истории монастырской колонизации XVII в. («Повесть о начале Оранского монастыря») // ВИРА. М., 1964. Т. 12. С. 299-308; Охотина Н. А. Сказание о иконе Богоматери Оранской // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1998. Вып. 3, ч. 3. С. 394-399.

¹¹⁵ Текст Сказания опубликован:: Романова А. А. Сказание об иконе Богоматери Казанской Нижнеломовской // Исследования по истории средневековой Руси: К 80-летию Юрия Георгиевича Алексева. М.; СПб., 2006. С. 468—480

¹¹⁶ Лебедев В. К. Сказание о чудотворной Дуниловской иконе Божией матери и о Дуниловской Богородицкой пустыни. Вологда, 1899. С. 4–7. Обретение Дуниловской иконы Богоматери Казанской датируется временем правления Федора Алексеевича

христороубцы, которые становятся в итоге и первыми насельниками вновь созданной обители (как в случае с иконой Богоматери Одигитрии Песошенской).¹¹⁷

Жития преподобных основателей монастырей, создаваемые, как отмечено в литературе,¹¹⁸ в значительной части случаев игуменами этих обителей, также служили прославлению обители.

Как справедливо отметил Д. К. Уо на частном примере (Сказание о явлении Успения Богоматери в Карганином приходе Соликамского уезда): «установление местного культа и написание его истории были продиктованы стремлением укрепить статус небольшого нового монастыря. Важно было не только получать вклады от паломников, но и умножить братию».¹¹⁹ Написание истории монастыря могло диктоваться разными причинами – от вопросов паломников до прямого поручения епархиального начальства в XIX в., но в любом случае создание такой истории повышало авторитет обители.

Достаточно популярным жанром в конце XVI, но особенно XVII в. становится повествование о явлении (обретении прежде утраченной) святыни, соединенное с житием святого или со сказанием о создании монастыря.

Явление святыни зачастую сопровождается строительством часовни или храма. Иногда это место указывается в видении.

Святыня может явиться и в запустевшем храме: запустение церкви и отсутствие служб в ней – проблема, возникавшая достаточно часто, о чем

(1676–1682) и патриарха Иоакима (1663–1690), т.е., если верить хронологии Сказания, второй половиной 1670-х – началом 1680-х гг.

¹¹⁷ Семенова А. В. Игрицкий монастырь и его святыня. Кострома, 2015. С. 19–22.

¹¹⁸ Карбасова Т. Б. Кирилл Новоезерский: история почитания... С. 21–22, примеч. 21.

¹¹⁹ Уо Д. К. История одной книги. Вятка и «не-современность» в русской культуре Петровского времени. СПб., 2003. С. 84.

говорит и помещение в состав Стоглава главы 70, «Ответ о пустых церквах, что стоят без пения».

Приведу несколько примеров из вологодской агиографии, к которой относится, в частности, частично рассмотренное выше в этой же главе Сказание об Агапите Маркушевском и явленной ему иконе святителя Николая (последняя четверть XVI в.).

«Сказание...» имеет традиционную двухчастную структуру: собственно сказание, представляющее вводную часть к чудесам и сами чудеса от иконы святителя Николая. В «Сказании...» кратко повествуется о самом основателе будущего монастыря иноке Агапите и постигнувшей его болезни («в немощи четыре недели»), о явлении иконы с повелением отправиться на реку Маркушу: «прогласил глас от образа к старцу Агапиту, жившему у Благовещенской церкви посада Соли Вычегодской¹²⁰: «Старце, что лежиш, стани и помолися Николе чудотворцу Великорецкому и будеши здрав, и возми образ Николы чудотворца Великорецкого и понеси тот образ Николы чудотворца чесно на сузем и поиде старец со образом от Соли за триста верст...», о самом путешествии, о тяготах, которые довелось претерпеть основателю обители. ... Обосновавшись на реке Маркуше, Агапит поставил там 28 июля часовню. 21 августа ее освятил не названный по имени священник: «и пришед священник в свою волость, да учал поведати православному христьянству Николины чудеса, и в той час многия люди пошли молитися к Николе чудотворцу на сузем, на дикой лес, во Агапитову пустыню...». 7 сентября 7087 (1578) г. была освящена и церковь во имя Николы Великорецкого. Таким образом, вводная часть к чудесам содержит традиционный набор:

¹²⁰ Что позволило составителям «Истории российской иерархии» считать Агапита «спостником и сотрудником преп. Логгина Коряжемского и сверстником Христофора» – Амвросий (Орнатский). История российской иерархии. М., 1813. Ч. V. С. 51, предположение это было, впрочем, аргументированно опровергнуто И. Верюжским (Исторические сказания... С. 540–541, примеч. 3).

видение образа, повеление которого исполняется не сразу, а лишь после вторичного напоминания, указание на место будущей обители, козни дьявола и, наконец, создание пустыни¹²¹. Вторая часть Сказания состоит из кратких записей чудес.

Возобновление пустыни составляет сюжет уже изложенного выше (глава 3) Сказания о старице Иулиании. Старица Иулиания принесла с собой икону Казанской Богоматери, но большую популярность получила все таки икона Успения, хотя запись чудес после ухода Мариамны не велась. Способ изыскания средств: старица Мариамна подавала царю челобитную с просьбой перенести икону в Вологду и устроить там на пустом месте у новых ворот храм в ее честь (была получена дозвожительная грамота, но после ссылки Мариамны этого не произошло).

На материале псковского сказания о явленных иконах Богоматери в Вороначе на Синичье горе хорошо прослеживается как вариативность текста в известной рукописной традиции, так и мотив явления иконы отроку (Тимофею), почитаемому юродивым.¹²²

¹²¹ Немаловажным является также видение тяжело больному человеку – подобный же мотив встречается во многих сказаниях о явленных иконах как Севера, так и Центра России, например, в Сказании об иконе Рождества Богоматери и о основании Сямского монастыря, в котором Богородица является некоему Иоанну Родионову и велит ему идти на Сяму к попу Конону и передать повеление построить церковь Рождества Богоматери. См. изд.: Суворов Н. Сямский Богородице-Рождественский монастырь в Вологодской епархии // Вологодские епархиальные ведомости. Часть неофиц. 1880. № 23. С. 426–434; № 24. С. 448–462; 1881. № 1. С. 4–10).

¹²² Серебрянский Н. И. Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле // ЧОИДР. М., 1908. Кн. 3-4. С. 66-72, 354-357, 552-561; Кириллин В. М. Новые материалы для истории книжно-литературных традиций средневекового Пскова: Святогорская повесть // Книжные центры Древней Руси. XVII век: Разные аспекты исследования. СПб., 1994. С. 140-162; 2) Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия». Литературная история памятника до XVII века. М., 2007. Приложение III;

Как отмечает Е. К. Ромодановская, «Сказания о чудесах могли использоваться церковной администрацией в качестве документа, обосновывающего ее политику», что обуславливает стремление к документальности в описании. Так, «роспись» допросных речей вдовы Марии, записанных в Тобольском архиерейском доме после явления Абалацкой иконы Богородицы,¹²³ была приложена к челобитной архиепископа Нектария царю об учреждении пашни и денежного жалования священникам вновь созданной церкви с. Абалак: «чтоб, государь, та церковь без службы и бес пеня не была. И тем, государь, попу, и дьякону, и дьячку, и пономарю твои государевы столник и воеводы князь Михайло Михайлович Темкин-Ростовский с товарищи твоего государева хлебного и денежного жалованья, годовые руги, без твоего государева царева и великого князя Михаила Федоровича всеа Руси указу не учиняет».¹²⁴ При этом литературная обработка росписи в Повести о явлении иконы Знамения Богородицы в селе Абалак следует последовательности допроса, но исключает конкретные сведения о визионере и о месте ее или его жительства: вместо «Тобольского града веси, нарицаемая Сузыгун, государев пашенной крестьянин Еуфимей, прозвище Коко...» в Повести фигурирует «некий муж земледелец именем Евфимий, по званию Кока».¹²⁵

Охотникова В. И. Новые материалы по литературной истории Повести о явлении икон на Синичьей горе // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 376-389.

¹²³ Летописное известие об этом, в частности: ПСРЛ. Л., 1987. Т. 36. С. 199. Ромодановская Е. К., Шашков А. Т. Сибирские видения 1662 г. в контексте антииконовской борьбы // Ромодановская Е. К. Избр. труды. Сибирь и литература. XVII век. Новосибирск, 2002 С. 317–318.

¹²⁴ Ромодановская Е. К. Сказание о явлении и чудесах Абалацкой иконы Богородицы // Ромодановская Е. К. Сибирь и литература. XVII век. Новосибирск, 2002. С. 159–160.

¹²⁵ Там же. С. 161.

Е. К. Ромодановская подчеркивает, что документальностью в Сказании об Абалацкой иконе отличаются рассказы о поздних чудесах, тогда как рассказ о первом явлении со временем приобретает обобщенные черты, при этом позднейшие чудеса «четко распадаются на «слои», связанные с каким-то временем или автором».¹²⁶

Мотив основания монастыря на землях, населенных изначально языческими народами или народами, исповедующими мусульманство, нередко сочетается с повествованием об обретении христианской святыни нехристианином. Примером может служить Сказание о иконе Богоматери Царевококшайской, обретенной на поле в 1647 г. крестьянином Андреем Желниным. Присутствовавший при явлении иконы черемисин Антуганко увидев икону, усомнился в чуде, был наказан болезнью и исцелился только после молитвы. Фактический материал для Сказания, как полагает А. Эббингхаус, заимствован из грамоты об отправке найденной иконы в Москву и о сооружении церкви на месте ее явления.¹²⁷ Другой пример миссионерской функции иконы можно привести из истории обретения Семипалатской иконы (списка с Абалакской иконы Знамение, которую «на ключе», по преданию, обрел некий татарин.

Примером того, как обретение святыни влекло за собой строительство часовни и церкви, может служить несколько сказаний о чтимых иконах.

Несколько Сказаний об этом сохранила пинежская и мезенская агиографическая традиция, прежде всего Сказания об иконах Богоматери Владимирской и Грузинской.

¹²⁶ Там же. С. 166.

¹²⁷ АИ. СПб., 1842. Т. 4. С. 52–53; Ebbinghaus A. Die altrussische Marienikonen-Legenden... S. 55, 73.

Нередко среди распоряжений, отдаваемых иконой визионеру – во сне или при иных обстоятельствах – фигурирует указание на необходимость постройки или починки храма/обители.

Сказание о явленной иконе св. Троицы, написанное И. Б. Щепоткиным в 1648 г., сообщает, что икона св. Троицы, обретенная жителями села Лампожня на Мезени, вскоре после своего явления передала устами дочери одного из нашедших икону крестьян Симеона, Акилины, ряд требований. Одно из них – измыть икону в реке 24 апреля, а другое – по молебне на Память Перенесения мощей Николая Мирликийского выстроить всем миром храм во имя св. Троицы – из леса, срубленного в определенном месте, при этом и без привлечения наемных работников («кроме нятых делателей здати церковь Святыя Троицы всенародным множеством»). Храм св. Троицы был построен 1 февраля 1603 г.¹²⁸

Явление иконы или обретение мощей святого – это не только повод для начала строительства, но, как отмечает на материале пинежской и мезенской рукописной традиции Н. В. Савельева, еще и основание для того, чтобы выделить приход из уже существующего. О борьбе за признание вновь образованного прихода свидетельствует, в частности, «Книга о чудесех Спасова Нерукотвореннаго образа чудотворныя иконы».¹²⁹

Н. В. Савельева отмечает также, что поводом для выделения отдельного прихода может быть как обретение иконы, так и утверждение статуса местного святого, например, освидетельствование мощей и запись чудес от них, как это произошло в случае с мощами Параскевы Пиринемской.¹³⁰

¹²⁸ Савельева, 2010, с. 244–260.

¹²⁹ Там же. С. 291.

¹³⁰ Там же. С. 366: «Поводом для освидетельствования мощей [Параскевы Пиринемской] и записи чудес в том виде, в котором они нам известны, послужило

Явленная, и априори чудотворная икона, впрочем, может как требовать перемещения в заданное место (Сказание о Леониде Устьнедумском), так и настаивать на том, чтобы остаться на месте ее явления. Особенно это прослеживается в ситуациях, когда речь идет о переносе в более крупный центр из маленькой церкви. Ситуация такого рода обыграна в «Повести о чудесах от образа Пресвятыя владычицы наша Богородицы и приснодевы Мрии нарицаемья Казанския иже в пределех бысть града Суждальскаго в монастыри Покровском села нарицаемаго Иванова бысть явление ея» (МГУ, ОРКК № 302, 2 четв. XVIII в., л. 810–816 об.). Первое чудо от иконы состоит в том, что чудотворный образ Богоматери Казанской архиепископ Иосиф (1626–1634) пытается забрать в Суздаль, однако «Пресвятая Богородица сие преславное чудо показа: недошедши града Суждаля на дороге у него архиепископа Иосифа отнялася рука да нога, не владети почал и позна вскоре свое согрешение и нача у престыя Богородицы милости просити и исцеления от недуга того, и ту чудотворную икону Пресвятыя Богородицы Казанския с честию из Суждаля возврати вскоре». Впрочем, конфликт вокруг иконы, или его отражение в данном Сказании, может быть связано с личностью суздальского владыки,¹³¹ вызывавшего множество жалоб его паствы.

Явление и чудеса от иконы стали основанием для строительства часовни и церкви в известном своими источниками местечке Куртяево в 35 км от Северодвинска почиталась явленная около 1706 г. икона Алексия человека Божия. Сперва на месте ее явления была выстроена часовня, позднее перестроенная в церковь. За строительством часовни последовало строительство (точнее, перестройка здания часовни) церкви. В документах начала XIX в. упоминается «...Церковь Преподобнаго Алексия Человека

стремление пиринемского причта окончательно выделить самостоятельный Пиринемский приход из соседнего с ним Чакольского».

¹³¹ См. подробнее: Маштафаров А. В., Флоря Б. Н. Иосиф // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 25. С. 634–636.

Божия, антиминос за подписанием Варнавы архиепископа 1721 года марта 2 дня»¹³². Сказание упоминает о том, что строительство велось «мирским подаянием от христороубцов».

Одно из чудес напрямую связывает строительство храма в пустыни и запись чудес от иконы Алексия человека Божия: и на то, и на другое благословение дает архиепископ Холмогорский и Важский Варнава (чудо не датировано; исходя из времени пребывания владыки Варнавы на архиепископской кафедре и времени постройки церкви, его можно отнести к 1712–1721 г.). Как можно предположить, и записи чудес, и начало строительство всячески способствовали иноки Кириллова монастыря: «...приехал в Ненокоскую службу Кирилова монастыря приказной монах Иоасафъ, и той монах бил челом на Холмогорех преосвященному Варнаве архиепископу, чтоб благословил в Куртяевской пустыни построить молитвенный храм с трапезою во имя его преподобнаго Алексия человека Божия, и преосвященный архиепископ благословил во оной пустыни храм таков построит, и человеку быть тут повсегда грамотну, и какия чудеса явятся от того чудотворнаго образа, и то писать в книгу имянно. И оной приказной монахъ Иоасафъ таковъ храм построил, и оные иконы написал в той храм, и поставил человека Ненакоской веси именем Григория Тимофеева сына к тому храму ради охранения, и во храме пристроения приставил, и прошла слава повсюду, и начаша приезжать множество народа Архангелскаго города жители и окрестных волостей христороубцы на память его, преподобнаго Алексея-человека Божия, по вере своей

¹³² Сказание сохранилось в единственном известном в настоящее время списке – ГИМ, собр. Вахрамеева, № 436. Сборник 2-й пол. XVIII в. Л. 179 об.–180. Архивные документы по истории церкви сохранились в ГААО. Свод источников опубликован: Климов А. И., Романова А. А. Почитание Куртяевской иконы святого Алексия, человека Божия // Вестник церковной истории. 2006. № 2. С. 175–187.

приноша то к тому честному образу немало привеснаго сребра, такожде и на предбудущее строение храма подаваху в казну денгами по силе своей, и по произволению даже и до сего дни.»

Видение с повелением строить часовню или храм может в отдельных случаях быть связано с именем почитаемого русского святого, как в случае с Повестью об основании Лебяжьей пустыни начала XVIII в., которая была создана после чудесных видений и явления крестьянину Исидору св. Саввы Вишерского. Исидор отправился в монастырь св. Саввы, где рассказал о бывшем ему явлении.¹³³

Практика обретения чудотворной иконы или какой либо святыни в конце XVII – начале XVIII вв. поддерживалась и игуменами, и местными архиереями, что нашло отражение в пункте Духовного регламента 1721 г.: «Еще сие наблюдать, чтоб, как деялось, впредь бы того не было, понеже сказуют, что неции архиереи, для вспоможения церковей убогих, или новых построения, повелевали приискивать явления иконы в пустыне или при источнице, и икону оную за самое обретение свидетельствовали быти чудотворную...».¹³⁴

Необходимость изыскивать средства на ремонт старой или постройку новой церкви возникала, в частности, и в связи с тем, что приходские церкви были лишены возможности получать новые земли.

Т. е. приходские церкви, если они имели по писцовым книгам земли, их сохраняли, но если не могли доказать свое право по писцовым книгам и

¹³³ Пигин А. В. Повесть об основании Лебяжьей пустыни – малоизвестное произведение каргопольской книжности XVIII века // ТОДРЛ. СПб., 2007. Т. 58. С. 753–772.

¹³⁴ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. СПб., 1879. Т. 1. 1721. Изд. 2. С. 8.

крепостям, теряли их, как и возможность получить земли из государственных порожних земель или от частных землевладельцев.¹³⁵

Обветшание церквей, хранящих чтимые святыни, хорошо демонстрирует Сказание о иконе Богоматери Гребневской: «В нынешнее недавно минувшее время в неже изволением Великаго Бога святая церковь владычицы наша Богородицы и Приснодевы Марии честнаго и славнаго Ея Успения, яже имянуется на Бору, которая прежде от древности лет весьма обветшала и в землю углубилася, строением обновися, а именно в прошлом 1711 году ноября в 21 день и освящена баше того же числа преосвященным Стефаном митрополитом Рязанским и муромским... В сей убо святей церкви есть Богородичен святой образ чудотворный нарицаемый Гребневский, от котораго многие и преславные чудеса содевахуся... Москву принесен уже 329 лет».¹³⁶

О том, как на практике могли быть связаны постройка / ремонт церкви и явление иконы, сохранились, как можно заметить, довольно многочисленные источники начала XVIII в. Об одном из таких эпизодов

¹³⁵ «уложенное законодательство относилось к приходским церквам и духовенству крайне неблагоприятно. Оставаясь верным прежним своим установлениям, государственных пустошей им не давало меняться землями, в противоречие своим же началам (Улож. XVI. 2 и 4) не позволяло, да и добрую волю помещиков с вотчинниками в поступках землею на пользу церквей ограничивало лишь свою указною мерою 20-10 четвертями.... боярский приговор 20 августа 1677 года оставался правилом неизменно действующим до церковных реформ, произведенных Петром Великим» – Архангельский М. Ф. О Соборном уложении царя Алексея Михайловича 1649 (7156) г. в отношении к православной русской церкви. СПб., 1881. С. 152–154.

¹³⁶ ГИМ, собр. Щукина, № 125, нач. XIX в., л. 1–2; Баталов А. Л. Гребневская икона Божией матери // ПЭ. М., 2006. Т. 12. С. 313.

может рассказать Сказание¹³⁷ о явлении иконы Казанской Богоматери в Красной Луке близ с. Лыскова в Нижегородском крае. Исследование этого памятника особенно интересно потому, что его данные находят дополнения и параллели в описаниях дворцовых вотчин Нижегородского края. Сказание известно в списке 1-й трети XIX в. – ГИМ, собр. Вострякова, № 1227, вероятно, представляющей собой копию материалов летописи Троицкой церкви XVIII в., и состоит из трех частей: наиболее ранние документы – помещенное в тексте последним благословение на перестройку церкви, данное нижегородским и алатырским митрополитом Сильвестром в марте 1711 г. в ответ на челобитье попа Ивана Осипова Троицкой церкви с просьбой о разрешении «благословить тоя вышеозначенную церковь Божию перебрать и переплатя новым лесом и построить вьновь» (датированное 9 марта того же года). Второй по времени возникновения – собственно текст Сказания, содержащий указание на розыск о чудесах от иконы, учиненный по распоряжению митрополита Сильвестра в апреле 1711 г., и перечень датированных чудес (относятся к марту–августу 1711 г.). Непосредственно к материалам розыска примыкает небольшое сообщение (фрагмент из описи церковного имущества) с описанием убора иконы и обстоятельств, при которых в 1761 г. для нее был сделан новый оклад.

Троицкая церковь, о перестройке которой в связи с ветхостью просил священник Иван Осипов, была построена не позднее 1660 г.¹³⁸

¹³⁷ Самоназвание памятника: «Явление иконы Пресвятыя владычицы нашея Богородицы Казанския иже есть в селе Красной Луке. Текст памятника издан: Романова А. А. Сказание о явлении иконы Казанской Богоматери в с. Красная Лука в 1711 г. // Вестник церковной истории. 2012. № 3–4. С. 131–139.

¹³⁸ Точная дата постройки деревянной Троицкой церкви неизвестна, но церковный дьячок приселка Красная Лука упоминается в датируемой 26 мая 1660 г. грамоте Б. И. Морозова приказчику села Лыскова Л. Гроссу (Памятники писцовых описаний дворцовых вотчин Нижегородского края последней трети XVII в. М.; СПб., 2010. С. 307, примеч. 137).

Писцовая книга с. Лыскова и Лысковского уезда 1680/1681 г. сохранила подробное описание шатрового храма, из которого явствует, что к этому времени он нуждался в ремонте – починке креста.¹³⁹

По сообщению Сказания, к 1711 г. церковь изветшала настолько, что службы в ней не велись; в грамоте Сильвестра указывается на необходимость изменений при перестройке: «а верх бы той церкви был круглой, а не шатровой... а колоколну построить особе, а не на трапезе» (см. ниже текст публикации, л. 16 об., 17 об.). Свидетельство Сказания подтверждает славу митрополита Сильвестра (1708–1719) как ревностного строителя церквей в Нижегородской губернии.¹⁴⁰

Что объединяет разновременные части Сказания? Достаточно логичным выглядит предположение, что благословение на перестройку (а именно на разбор церкви и на строительство ее заново с заменой гнилых бревен на новые) было дано, однако средств на это в распоряжении небольшого прихода не было. Вряд ли случайно, что примерно в одно время с челобитьем о постройке церкви заново некоему крестьянину Кириллу Борисову, неоднократно упомянутому в Сказании, было видение Богоматери, обратившейся к визионеру со словами: «пойди рабе Божий на ключь, яже близ сего села, и подими образ Пресвятыя Богородицы Казанския и понови, и испроси у архиеерея Божия благословения и построй на том месте часовню и узриши благодать Божию...» (л. 3 об.). Обретение чудотворной иконы в небольшом селе с обветшавшей

¹³⁹ «Село Красная Лука на реке на Сундовике, а в нем церковь во имя Живоначальные Троицы, рублена в угол и с трапезою. На церкви осмерик, на осмерике шатер, на шатре глава, а креста нет, бурею сломило...» (Писцовая книга села Лыскова и Лысковского уезда К. И. Данилова и подьячего Г. Михайлова 1680/81 г. // Там же. С. 174). В Покровском приделе церкви хранился местный «образ Пресвятыя Богородицы Казанския в киоте» (Там же.)

¹⁴⁰ «...Сильвестр большею частию старался о построении церквей в Епархии. При нем явилось немало церквей, даже в самом Нижнем Новгороде» (Макарий (Миролюбов), архим. История нижегородской иерархии. СПб., 1857). С. 30.

церковью, как представляется, может иметь определенные параллели в ситуации, описанной в одном из пунктов, внесенных в Духовный регламент 1721 г. и процитированных выше: «для вспоможения церквей убогих, или новых построения, повелевали приискывать явления иконы в пустыне или при источнице, и икону оную за самое обретение свидетельствовали быти чудотворную...».¹⁴¹

Героями Сказания являются преимущественно жители находящегося на берегу р. Сундовик с. Красная Лука и окрестных деревень: д. Летнево (в 7 км от Лысково) и д. Белавино.

Ключевой фигурой Сказания, о которой, впрочем, ничего не известно, является Кирилл Борисов, пришедший в Красную Луку «покормится Христовым именем», страдавший, по его собственным словам, слепотой, исцеленный благодаря явленной иконе и составивший челобитье митрополиту «о чудесех и о подняттии святого образа Казанския».

Свидетелями чудес вновь обретенной иконы стали представители крестьянских семейств, издавна проживавших в Красной Луке. Имена, упоминаемые в Сказании, в ряде случаев могут быть отождествлены с данными писцовых описаний Лысковского уезда, сделанных за тридцать лет до событий, описываемых в Сказании.

Благодаря Сказанию и писцовым книгам Лысковского уезда восстанавливаются некоторые детали биографии краснолуцкого попа Ивана Осипова – автора челобитья о перестройке церкви, поданной митрополиту Сильвестру, и человека, который, надо полагать, всячески способствовал созданию записей о явлении иконы Богоматери Казанской. Можно предположить, что именно он упомянут в писцовых книгах Лысковского уезда: «Да на церковной же земле... поп Иосиф Пименов, у

¹⁴¹ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. 1. 1721. Изд. 2. С. 8.

него два сына Доронка, Ивашка десяти лет».¹⁴² Более чем вероятно, что после смерти отца, а может быть и старшего брата, священником в с. Красная Лука стал второй сын попа Иосифа, Иван. Таким образом, на момент событий Сказания попу Ивану Осипову было около сорока лет, он, по свидетельству Сказания, «писанию святых икон был искусен», и пытался найти средства на восстановление старого здания церкви. Девятое чудо Сказания сообщает, что после того, как поп Иван «поновил» по просьбе Кирилла Борисова явленную икону, он был избавлен от болезни, мучившей его с детства

Кроме того, в перечне тяглых дворов с. Красной Луки значится двор Микитки Григорьева сына Петелина и перечислены его дети: «три сына Якушка пяти лет, Федка четырех лет, Емелька дву лет».¹⁴³ Можно достаточно уверенно предполагать, что пятилетний Якушка – это упоминаемый в Сказании Яков Никитин сын Петелин, которому на время создания Сказания было, таким образом, около 35 лет. Второй из упомянутых в Сказании братьев Петелиных не упомянут, возможно, он появился на свет после 1681 г. Любопытно также свидетельство Сказания о том, что братья Петелины работали на мельнице у одного из крестьян-предпринимателей с. Лыскова, Ивана Григорьева сына Желвакова (ум. 1712).¹⁴⁴

В писцовой же книге с. Лыскова и Лысковского уезда 1680/81 г.¹⁴⁵ упомянуты дворы: отца Сидора Семенова Сенки Григорьева сына Комарова; отца Андрея Матвеева Матюшки Кондратьева сына Рудакова (л.

¹⁴² Писцовая книга села Лыскова и Лысковского уезда К. И. Данилова и подьячего Г. Михайлова 1680/81 г. С. 175.

¹⁴³ Там же. С. 176.

¹⁴⁴ Ландратская книга села Лысково // Памятники писцовых описаний... С. 343, 383.

¹⁴⁵ Писцовая книга села Лыскова и Лысковского уезда К. И. Данилова и подьячего Г. Михайлова 1680/81 г. С. 176.

8; возраст «Сидорки» и «Андрюшки» не указан); отца Ивана Малыгина Микишки Яковлева сына Малыгина («Ивашке» в 1680/81 г. было четыре года).

Свидетельства о почитании иконы после 1761 г., когда икона была украшена новой ризой, немногочисленны. Известно, что икона Казанской Богоматери в селе Красная Лука почиталась и в середине XIX в.: в частности, образ носили в дома больных сельчан, при этом история ее обретения уже была забыта. В обзоре чудотворных икон Нижегородской епархии, изданном в середине 1860-х гг., в разделе, посвященном Макарьевскому уезду, об иконе Казанской Богоматери в Красной Луке говорится: «в частных записках сохранилось только, что она явилась в 1711 г.». Однако «официальных актов или даже устных преданий», сообщающих, почему икона считалась чудотворной, найдено не было.¹⁴⁶

В тех случаях, когда чудеса от иконы вызывали по той или иной причине вопросы у церковных властей, мог возникнуть вопрос о том, насколько в этих чудесах и в паломничестве к явленной святыне заинтересован причт церкви, а после того, как церковный староста был обвинен в краже, – и в корыстном интересе в прославлении святыни.¹⁴⁷

Такая ситуация сложилась с иконой Спаса Нерукотворного на Красном Бору, явившейся в храме, построенной в 1628 г. Икона, согласно сказанию, была дана в церковь неким Игнатием Яковлевым Рудаком. Служил в церкви иеромонах, постриженник Соловецкого монастыря, после смерти которого церковь временно запустела. Количество чудес, зафиксированных после проявлений чудесных свойств иконы, за полвека –

¹⁴⁶ О святых иконах, по преимуществу чтимых в Нижегородской епархии // Нижегородские епархиальные ведомости. 1866. № 5. С. 199.

¹⁴⁷ Bushovitch P. Religion and Society in Russia: The Sixteenth and Seventeenth Centuries. New York, Oxford, 1992. P. 116–117.

с 9 июня 1641 г., даты первого из известных чудес, по 1695 г., по подсчетам А. С. Орлова, превысило 120.¹⁴⁸ Игумен Николо-Коряжемского монастыря Александр, будущий епископ Вятский, всячески способствовал строительству храма на месте обретения новой святыни: в частности, он пожертвовал 30 рублей на строительство нового храма Спаса Нерукотворного образа в 1643 г. (где с 1641 года велась запись чудес от иконы Спаса).¹⁴⁹ Наиболее ранние 18 чудес были опубликованы А. И. Никольским. А. И. Никольский выделил также народную и книжную редакцию сказания о чудесах,¹⁵⁰ впрочем, сохранившаяся рукописная традиция сохранила много больше разновидностей текста.¹⁵¹

Из источников более позднего времени известно, что передача святыни монастырю влекла за собой увеличение богомольцев, что позволяло поправить его материальное положение (так произошло, например, когда граф Вязьмитинов передал в дар Севскому Троицкому девичьему монастырю святыню – Дубовицкую икону Богоматери).¹⁵²

Морализаторская роль святыни.

Явление святыни может сопровождаться моральной проповедью. Прямые примеры этого немногочисленны, но очень яркие. Это, прежде всего, сказание, или чудеса о явлении упомянутой выше иконы Спаса Нерукотворного на Красном Бору. В чуде о явлении Спаса и Богоматери

¹⁴⁸ Орлов А. С. Народные предания о святынях Русского Севера // ЧОИДР. 1913. Кн. 1. С. 47–55.

¹⁴⁹ Завойская Н. Е. Александр, епископ Вятский: Материалы к биографии. Вятка, 2008. С. 5 (цит. по: Власов А. Н. Сказания и повести... С. 136).

¹⁵⁰ Никольский А. И. Памятник и образец народного языка и словесности Северодвинской области // ИОРЯС. 1912. Т. 17. Кн. 1. С. 87–105.

¹⁵¹ Буланин Д. М., Романова А. А. Чудеса о иконе Спаса Нерукотворного на Красном Бору // Словарь книжников и книжности Древней Руси. С. 250–251.

¹⁵² Кириченко О. В. Почитание святынь русскими дворянами (XVIII столетие)... С. 20.

Тихвинской некой Фекле сообщается, что ей велено было говорить в народе, чтобы «табаки быи християне отнюдь не пили и матерно бы и отнюдь не бранились, и хъмельные бы людии отнюдь в церковь не ходили».¹⁵³ Чудеса от иконы пользовались большой популярностью на Севере. В тексте памятника, в частности, содержалось указание переписывать и распространять его текст в назидательных целях.¹⁵⁴ Текст чуда о Фекле был использован в других памятниках, в частности в Сказании и иконе Богоматери Казанской в Бушневской волости, составленном Макарием Вуколовым.

Несмотря на определение Синода от 9 сентября 1724 г. о сожжении всех списков, сохранилось достаточно много рукописей с различными редакциями памятника.

В некоторых списках чудеса от иконы Спаса упоминают не Красный Бор, а Красную Гору, как например «Повесть о чуде еже содеяшася о Нерукотвореннаго образа Господа Бога и Спаса нашего Иисуса (!) Христа во области Устюга Великаго в веси на Устьевды над рекою на Уимежем на Красной горе на велицей реце Двине».¹⁵⁵ Тема порицания пьянства и табакокурения затрагивается в первом же чуде, произошедшем с некой Акилина «Егда убо Акилина сие видение архиереом и всему народу преславное и чудное явление сказываше и в то время бысть чудо преславно гласа слыша неизреченен страшен и ужасен от

¹⁵³ Буланин Д. М., Романова А. А. Чудеса о иконе Спаса Нерукотворного... С. 250–251.

¹⁵⁴ См. также: Буланин Д. М. Поучение о матерной брани // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 535–539; Бабалык М. Г. Сочинения о хмеле, брани и табаке в севернорусских рукописях XVII – XX вв. // История просвещения Русского Севера: Материалы международной историко-краеведческой конференции Восьмые Феодоритовские чтения. Пос. Умба – с. Варзуга Терского р-на Мурманской обл., 28–30 января 2015 г. СПб., 2016. С. 110–118.

¹⁵⁵ Как, например, в списках БАН, Архангельское собр., Д 233, РНБ, собр. Погодина, № 1582, НБ МГУ, ОРПК, № 293 (сборник Моховикова).

Нерукотворенного образа Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа глаголющ в церкви: “красих ум бо аз горы и холми и всю вселенную, а от пияниц и котории человецы табак пият, лице свое от них отвращаю и не могу зрети на них, такожде и неподобныя брани и всякия злобы и неправды многия не могу терпети”». ¹⁵⁶

Традиционные поучения о вреде сквернословия и табака содержатся и в ряде других сказаний о явленных иконах, в том числе в Сказании о иконе Богоматери Казанской, явившейся на Святой горе в Авнежской волости в 1666 г. Икона велела визионеру – некоему Евсевию – «проповедати в народ», призывая христиан воздерживаться от дел в среду и пятницу и усердно молиться, и также наказала поставить на Святой горе часовню и поместить в ней явленную икону. Евсевий не выполнил этого и был наказан – правая рука «присохла» к груди, после чего он выполнил распоряжение. Во вновь построенной часовне были поставлены иконы Богоматери и Прокопия Устюжского и во время молебна в Евсевий был прощен. ¹⁵⁷

Несколько менее известным примером морализаторства является сохранившееся в единственном списке 1-й трети XVIII в. (РНБ, Q.I.1384, л. 138–154 Сказание о иконе Богоматери Тихвинской в Чердынском уезде). Название произведения в рукописи не указано, нач.: «Лета семь тысяч сто четыредесять шестаго году октября в пятый на десять день. В Чердынском уезде на пустынном месте меж деревнями Сюрсем и Воцким

¹⁵⁶ НБ МГУ 293, л. 528. В списке НБ МГУ 17 чудес, в конце л. 538 сохранилось указание на источник и на дату переписки (?): «В лето 7224го, а взята у москвитина Пагкратия Гаврилова сына Манатейника».

¹⁵⁷ Изд. фрагмента (чуда о Евсевии): Каталог собрания рукописей П. И. Савvaitова / Сост. И. А. Бычков. СПб., 1900. Вып. 1. № 24. С. 22–23. См. также: Пигин А. В. Из истории русской демонологии XVII века: Повесть о бесноватой жене Соломонии. Исследование и тексты. СПб.: Koeln, 1998. С. 70, примеч. 7.

бысть явление Иосифу да Еуфимию Косминым детям Бебяковым...». В С. повествуется о явлении некоему Иосифу Бебякову Богородицы, которая сообщила ему о том, что произошло с иконой Тихвинской Богоматери, ранее стоявшей у него с братом в доме: «ныне отступил той образ из дому вашего за ваше беззаконие, что вы живете между собою не советно и имейте ненависть великую, а любовь от себе отвергосте, и лааетеся аки пси, а свечь и молебства николи же бывает». Богородица приказывает Иосифу направиться в город (Чердынь) в соборную церковь и возвестить священникам и воеводе, «дабы пришли со всем освященным собором образу пресвятыя Богородицы Тихфинския молитися и грехов своих каются». Встав ото сна, Иосиф нашел и сам образ Богоматери, «на древе стоящ, и три свечи пред образом горящи, и того ему убоявшуся, и бысть во ужасе в том часе, явления же того во граде воеводе и в соборной церкви не поведати никому же младости ради, поне же минувшу ему Иосифу от рождения девять лет». Однако на четвертый день, после очередного видения, Иосиф отправляется к воеводе Б. И. Камынину, тот же посылает попа Стефана Колотилова, дьячка Трифона Неклюдова и попа Онисимова погоста Давида для совершения молебна. Как следует из текста Сказания, на месте явления иконы была выстроена часовня, на содержание которой из мирских денег были выделены средства на воск и фимиам.

В тексте рассказано о 23 чудесах от явившейся иконы. Героями многих чудес являются все те же братья Бебяковы: Богородица дает Иосифу разные указания, спасает его, когда он тонет в реке, сообщает одному из братьев, Родиону Космину Бебякову, о том, что Иосиф болен, поскольку не выполнил обета. Наибольший интерес представляет восьмое чудо. В нем рассказывается о явлении Иосифу пономаря Тихвинского Успенского монастыря Георгия Юрыша, который ведет его ко вновь выстроенной часовне и показывает ему, как архимандрит Пыскорского монастыря с братией молятся Богоматери, чтобы та избавила от нашествия татар Иоанно-Богословский монастырь в Чердыни, как прежде она

избавила от нашествия Тихвинскую обитель. Архимандрит протягивает Иосифу чашу для сбора подаяния на создание церкви на месте вновь явившейся иконы и показывает ему с горы битву христиан с неверными. На вопрос Иосифа, почему гибнет так много православных, архимандрит отвечает: «Падут те христиане, которые великий пост и во иныя посты по указу великаго государя царя и великаго князя Алексея Михайловича всея Великия и Малыя и Белья России самодержца и по грамоте великаго господина преосвященнаго епископа Александра Вятцакаго и Великопермьскаго в те святые посты не постилися и святых Божиих таин не причащались, и глаголют они: “Завели де то дело сами попы для своей корысти”. А иных православнаго христианства народу падет, которые меж собою лаются, аки пси, матерною бранью и проклятую траву носом тянут ради мерзкаго пьянства, а иных много в плен ведоша. Кои православные христиане с чистою совестью на рати падут, и те от Господа не отыдут, а коих плениша, и они во веки погибоша. Сие наказание за ваше пренеслушание, что они отцев своих духовных заповеди не хранят и не деръжатся и матерной брани не престанут». Это чудо примечательно в том отношении, что в его тексте Иосиф говорит о себе от первого лица. Кроме того, оно выпадает из хронологического ряда (последнее — 23-е чудо датировано 1653 г.), так как не могло быть написано ранее 1658 г. (когда Александр Вятский занял кафедру). Среди многочисленных сочинений, посвященных чудесам от икон, созданных в Пермском Приуралье в XVII в. (большая часть их, по данным Л. А. Бруцкой, сохранилась в местных летописных памятниках), находящиеся в Сказании чудеса отличаются яркостью описаний. Упомянутое восьмое чудо, написанное от лица героя — Иосифа Бебякова, позволяет предположить, что он сам, к тому времени повзрослевший (между датой явления и событиями, описываемыми в восьмом чуде, прошло боле двадцати лет), принимал участие в составлении памятника. Данное предположение позволяет объяснить несообразность сюжета, заключающуюся в том, что свои обличения в

грехах, из-за которых икона покинула дом Бебяковых, Богоматерь адресует девятилетнему отроку.¹⁵⁸

Запрет на пьянство, курение и брань содержит и Сказание о иконе Богоматери Тихвинской в Устюжском уезде (нач.: «Поведа некий муж именем Иван о явлении...»), в котором рассказывается о событиях июня 1663—октября 1664 г. Во сне крестьянину Ивану Михайловичу является Богородица и указывает, в каком месте в лесу он должен обрести образ и принести ее в церковь Вознесения Христова в Пермогорскую волость. Найти икону на горелом сосновом пне удастся только со второй попытки. За рассказом об обретении следуют три сообщения об исцелении от иконы. В уста Богородицы вложен наказ попу церкви Вознесения Козьме и всему приходу о том, чтобы не ругались, не пили и не курили. Повесть известна в двух списках в составе одного и того же сборника: ГИМ, Синод. № 850, л. 228—229, 696—697.¹⁵⁹

Отказ от пьянства – один из мотивов явлений преподобного Киприана Устюжского монаху Иосифу, зафиксированных под рядом лет во второй редакции Устюжского летописца. Первое из них произошло когда визионер пребывал «в хлебной службе в монастырском смирении в чепиот пьянства», после чего «явился ему во сне преподобный отец Киприан и много претя, дабы воздержался от пианства». Запись чудес представляет собой интересный образец «живого общения» визионера со святым.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Бруцкая Л. А. Сказания о явленных и чудотворных иконах в Пермском Приуралье XVII–XVIII вв. // Источники по истории народной культуры Севера: Межвузовский сб. научных трудов. Сыктывкар, 1991. С. 61–62; Романова А. А. Сказание о иконе Богоматери Тихвинской в Чердынском уезде // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 597–598.

¹⁵⁹ Власов А. Н. 1) Устюжская литература XVI—XVII веков. Историко-литературный аспект. Сыктывкар, 1995. С. 100–103.

¹⁶⁰ ПСРЛ. Т. 37. С. 122–123.

Видения Богородицы с запретом матерной брани встречается и в сказании об иконе Одигитрии в Сольвычегодске, в первом из которых рассказывается о девятилетнем мальчике Михаиле Емельянове, которому в видениях было велено рассказать жителям города о необходимости вести христианский образ жизни и отказаться от неподобной брани (1644 г.)¹⁶¹

Требование «чтобы люди матерно не бранилися и табаку б у себя в домех не держали и по воскресным дням и в господские праздники не робили» содержит в себе и Сказание о чудотворной иконе Успения Богородицы в Обвинском Верх-Язвенском Успенском монастыре, опубликованное Д. К. Уо.¹⁶²

Проповеди более общего характера – призыв к покаянию и праведному образу жизни – также весьма распространенный мотив явления икон.

Богоматерь является Екатерине, не исполнившей в свое время данный обет, и велит ей призывать людей к покаянию и праведному образу жизни: после третьего явления Екатерина отправляется в Нижний Новгород к иконописцу Григорию, у которого находится образ Богоматери, и передает деньги для украшения образа.¹⁶³

Помимо явлений Христа и Богоматери, с проповедью покаяния в грехах, в том числе в употреблении матерной брани, выступает и Николай Чудотворец.

¹⁶¹ Изд.: Рассказы о чудесах от иконы Божией Матери Одигитрии «Цесарской» в городе Сольвычегодске // Власов А. Н. Сказания и повести о местночтимых святынях и чудотворных иконах Вычегодско-Северодвинского края XVI–XVIII вв. СПб., 2011. С. 172–205.

¹⁶² Уо Д. К. История одной книги. С. 296–297

¹⁶³ Буланин Д. М. Сказание о иконе Богоматери Страстной // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3, ч. 4. С. 594.

Сказание о чудотворной иконе Николы Великорецкого в ранней редакции¹⁶⁴ («Повесть о явлении чудотворного образа Великорецкого, иже во святых отца нашего Николы архиепископа Мир Ликийских и вселенского чудотворца», нач. «Слышахом от многих древних людей...») включает несколько чудес сер. XVII в., в том числе датированное 16 декабря 7156 (1649) г. чудо о нищем Григории, которому, когда тот лежал «в расслаблении», явился чудотворец Николай с повелением идти к Великорецкому образу («...пойди, Господь исцелит тя и заповеждь, еже бы православнии христиане не бранилися матерны и всякою неподобною бранию, и на питие бы душевредное не уклонялися, но приходили бы к Божиим святым церквам почасту и слушали святаго писания...» — РНБ, Погод. 935, л. 96—96 об.).

О сходном сюжете повествует Сказание о иконе Николая Чудотворца в селе Семилужном близ Томска, созданное в начале XVIII в.¹⁶⁵

Сказание о явлении Николая Мирликийского в дер. Крестининой (1-я четв. XVIII в.) содержит обличение пьянства, сквернословия, лихоимства, несоблюдения церковных праздников, осуждение скоморохов.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Подробнее о соотношении редакций и списков см.: Романова А. А. Рукописная традиция Повести о Великорецкой иконе Чудотворца Николая // Почитание святителя Николая Чудотворца и его отражение в фольклоре, письменности и искусстве. М., 2007. С. 37–41.

¹⁶⁵ Ромодановская Е. К. Рассказы сибирских крестьян XVII–XVIII вв. о видениях (К вопросу о специфике жанра видений) // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 141–156; Буланин Д. М. Сказание о иконе Николая Чудотворца в селе Семилужном близ Томска // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 605–606.

¹⁶⁶ Ромодановская Е. К. Избр. труды. Сибирь и литература. XVII век. Новосибирск, 2002. С. 168, 169.

Некоторые чудеса Богоматери по существу стали отдельными литературными сочинениями: такими как Повесть о Савве Грудцыне или Повесть о бесноватой жене Соломонии.

Распространение почитания местных святых и икон – попытка найти посредника между человеком и Богом. Религиозное чувство искало и находило объект почитания и заступника перед многочисленными бедами как можно ближе: в облике основателя близлежащего монастыря или в списке чудотворной иконы, которая обретала свойства своего знаменитого прототипа: для XVII в. чаще других таким прототипом становилась икона Казанской Богоматери.

Рассмотренные аспекты почитания святынь показывают определенные отличия между почитанием мощей и явленных икон (скажем, для рассматриваемого периода явление иконы чаще сопровождается проповедью моралистического содержания).

Глава 6. Почитание местных святынь

6.1. Собираение святости на местах.

Новая династия, как это неоднократно указывалось в литературе, испытывала необходимость в создании новых идеологических основ. В первую очередь для общества это означало поиск собственно российских святынь, обретенных или проявивших свою чудодейственную силу в новую эпоху.

Кроме того, обращает на себя внимание определенная трансформация религиозной жизни в России, которую очень приблизительно можно датировать концом XVI в. Так, П. С. Стефанович отметил особую роль частной религиозной инициативы,¹ которая, в частности, принимала форму «особности» в отношении икон – частные иконы ставились в храме, им ставились свечи, но при случае их забирали из храма, а также особый подъем «народного благочестия» и утерю религией элитарного характера.² Во многих городах наблюдается активное соби́рание сведений и написание текстов о местных святынях. Это явление хорошо прослеживается на материале региональной агиографии, например псковской.³

¹ Стефанович П. С. Приход и приходское духовенство в России в XVI–XVII веках. М., 2002. С. 279.

² Макарий. История русской церкви. Т. 12, кн. 7, с. 150–151, со ссылкой на А. Мейерберга. С. 280 – о запрете ставить свечи перед иконами 1719 г. (Малицкий Н. Из прошлого Владимирской епархии. Владимир, 1911. Вып. 3. С. 58)

³ Охотникова В. И. 1) История Мирожской иконы Богоматери и литературных текстов о ней (кон. XVI – XVII в.) // ТОДРЛ. СПб., 1997. Т. 50. С. 739–746; 2) Литературные произведения об иконе Николая чудотворца и церкви Николая явленного в Пскове // Псков. 2003. № 18. С. 71–81; 3) Новые материалы по литературной истории Повести о явлении икон на Синичьей горе // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 376–387.

Соответственно, возникла необходимость в поиске и в распространении сведений о святынях – новых палладиумах нового царского дома. Сохранилось несколько свидетельств о том, как собирались такие сведения: прежде всего, на места из Москвы рассылались запросы о том, какие святыни почитаются там или были обретены недавно. Запросы могли быть неофициальными, как и ответы – один из них – записка новгородского протопопа Максима о новгородских святынях, была написана для царицы Евдокии Лукьяновны в 1634 г. и содержала описание захоронений местных угодников, с указанием, где лежат мощи, есть ли служба и установлено ли празднование.⁴ В послесловии к первой части Трефологиона (М., 1638. Л. 726 об.) упоминается о рассылке царской грамоты с распоряжением присылать в Москву рассказы о святых и чудесах от икон.⁵

Сказания о иконах XVII в. достаточно часто указывают на распоряжения приносить в Москву явленные чудотворные иконы (из числа уже упомянутых выше об этом сообщают Сказание о иконе Богоматери Казанской Нижнеломовской, Сказание о иконе Богоматери Царевококшайской).

Принос святынь в Москву по распоряжению царя был обычной практикой в 1620–1650-е гг. Так, по приказу Михаила Феодоровича в Москву приносился образ Иконы Богоматери Страстной, с которой была снята копия (на месте сретения иконы у Тверских ворот царским повелением была построена церковь, получившая название Богородицы Палецкой, а при Алексее Михайловиче в 1654 г. она была преобразована в

⁴ Забелин И. Описание новгородской святыни в 1634 г. // ЧОИДР. 1862. Кн. 4. Отд. 5.

⁵ Капица Ф. С. Старопечатный Пролог как текст // Книга в России. М.; СПб., 2006. Сб. 1. С. 38.

монастырь).⁶ В Службе на перенесение Страстной иконы в Москву, инициатива перенесения образа в Москву приписана именно Алексею Михайловичу.⁷

Впрочем, отдельные сообщения местных летописцев, например, о том, что красноборская икона Спаса Нерукотворного была принесена в Москву по распоряжению Михаила Феодоровича, в других источниках подтверждения не находят.⁸

Увеличение количества дней памяти ставил вопрос о способе не только получения, но и распространения сведений о вновь прославленных святынях.

В литературе отмечен феномен появления значительного количества русских памятей в русских изданиях 1640–первой половины 1660-х гг.: это первые печатные месяцесловы, издания Пролога,⁹ особенно 1662 г. Однако перечень русских святых, включенных в месяцесловы богослужебных книг, что тоже достаточно давно отмечено, далеко не идентичен. Это привело к выводу о том, что текст мог правиться едва ли не по личной инициативе справщиков Печатного двора, – вывод, достаточно обоснованно критикуемый специалистами в области книгопечатания, однако небезосновательный. Конечно, сам справщик вряд ли смог внести определенные изменения в перечень памятей святых и дней празднований

⁶ Токмаков И. Ф. Историко-статистическое и археологическое описание Московского Страстного девичьего монастыря. М., 1897. С. 5–13.

⁷ Буланин Д. М. Сказание о иконе Богоматери Страстной // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 595.

⁸ ПСРЛ. Л., 1982. Т. 37. С. 175–176; Буланин Д. М., Романова А. А. Чудеса о иконе Спаса Нерукотворного на Красном Бору. С. 249.

⁹ Начиная со второго московского издания Пролог включает большую подборку житий русских святых и князьях – Демин А. Писатель и общество... С. 123; Елеонская А. С. Русская старопечатная книга. С. 76–98; Кучкин В. А. Первые издания русских Прологов и рукописные источники издания 1661–1662 гг. // Рукописная и печатная книга. М., 1975. С. 139–154.

икон по своему усмотрению, но список этих памятней все же редактировался под чьим-то влиянием.

Масштаба мероприятий по прославлению на местах святых и обретения чудотворных икон, переноса мощей чтимых подвижников, издательских проектов, включающих памяти русских святых, как в эпоху 1640-х – 1650-х гг., в Московском государстве не было ни во времена митрополита Макария, ни позднее.

В житийных памятниках и сказаниях об иконах нередко отмечаются случаи ходатайства о причтении к лику святых или установлении празднования – иногда ходатаи доходили до Москвы, и если им удавалось найти сочувствие у властей – церковных или светских – ходатайства нередко удовлетворялись.

Интерес царской семьи к проявлению новых святынь сказался на том, что сообщения об этом получили большое распространение. Однако расположение царской власти было одним из весомых факторов процветания давно существующих обителей, как например Макарьевского Желтоводского монастыря – Макарий Желтоводский и Унженский считался покровителем новой династии, в 1619 г. Унженскую обитель посетил по обету царь Михаил Федорович.¹⁰

Покровительство высшей церковной власти и епархиального руководства также имело большое значение. При смене церковной власти

¹⁰ Поньрко Н. В. Обновление Макариево Желтоводского монастыря и новые люди XVII в. – ревнители благочестия // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 43. С. 58–69. Об освидетельствовании мощей Макария Желтоводского в Унженском монастыре Симеоном, архиепископом Сибирским и Тобольским см.: Макарий, архим. Памятники церковных древностей в Нижегородской губернии. СПб., 1857. С. 340 (Записки имп. Археологического общества. Т. 10); Буланин Д. М. Симеон // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3, ч. 4. С. 555. О более позднем периоде в истории монастыря см.: Марелло Т. В. Макариево-Унженский монастырь в первой половине XVIII века: к вопросу о литературной деятельности игумена Леонтия // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2004. Вып. 11. С. 438–470.

политика менялась постепенно, однако влияние личности местного архиепископа, митрополита или настоятеля монастыря прослеживается совершенно определенно. Если правящий архиерей был склонен к признанию новых культов, приветствовал и не боялся их неконтролируемого влияния, если он покровительствовал созданию текстов, прославляющих святыни, возникновение новых «рассадников святости» не заставляло долго ждать. И в этом отношении практика прославления святых в России находит определенные аналогии с практикой установления культа святых на Западе. Как отмечал П. Браун, важным фактором в успешном установлении культа было наличие заинтересованных лиц, сохраняющих память о том или ином благочестивом человеке.¹¹

Напротив, при определенных обстоятельствах празднования могли не устанавливаться в епархии в течение продолжительного времени и возобновиться только при смене церковного руководства.¹²

«Волны» канонизационной политики можно наблюдать в эпоху пребывания на патриаршестве Иоасафа I, Иосифа, Никона, затем Иоакима. Если имена первых трех патриархов неоднократно упоминались выше, то деятельность Иоакима остается немного в тени, в связи с активно начавшимся в период патриаршества Питирима и Иоасаф II отказом от политики установления празднования местным святыням. Однако Иоаким способствовал прославлению и местных икон (см. выше сюжет об иконе

¹¹ Brown, P. *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago, 1981. Перевод на рус. яз. Браун П. *Культе святых: Его становление и роль в латинском христианстве*. М., 2004. См. также: Тире И. *Тверской и московский контексты...* С. 83.

¹² «...в период с 1581 до конца 1620-х гг. не было канонизировано ни одного святого Ростовской епархии. В патриаршество Филарета активизировался процесс по собиранию «русской святости». Ростовский архиерей активно включился в этот процесс...» (Карбасова Т. Б. *Кирилл Новозерский: история почитания*. СПб., 2011. С. 207–208)

Богоматери Всех Скорбящих радость) и святых – в частности, при нем было установлено (или подтверждено празднование, установленное при новгородском митрополите Никоне) празднование Никандру Псковскому.¹³

6.2. Роль личности в создании культа.

О том, как развивались культы местных святынь в епархиях Московского царства, можно судить из следующих примеров.

Личностью, несомненно, способствовавшей популяризации культа местночтимых святынь, был, например, архиепископ Суздальский и Тарусский Серапион (1634–1653).¹⁴ При нем были построены и расписаны (если верить Ананию Федорову, лично) храмы во имя суздальских епископов Иоанна и Феодора. Вполне вероятно, что одна из редакций Жития Иоанна епископа Суздальского (краткая) была создана по инициативе Серапиона в 1630–1640-х гг.¹⁵ Пекся он не только о древних, но и о новоявленных святынях. По его доношению было начато расследование чудес от иконы Богоматери Казанской, явившейся в Суздальском уезде в селе Глумово.¹⁶ При Серапионе получил оформление культ Софии-Соломонии, первой жены Василия III, почитавшейся и как защитница города Суздаля в период Смуты – одно из чудес Софии-Соломонии (первое из них датировано 1602 г.) повествует как раз о том, как в 1609 г. «приходил в Суздаль Лисовской пан с товарищи своими на

¹³ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 132.

¹⁴ О его жизни достаточно подробно говорит Анания Федоров: Историческое собрание о богоспасаемом граде Суждале Анания Федорова // ВОИДР. 1855. Кн. 22. С. 5–6, 34–35, 116–117. О письменном наследии Серапиона см.: Зиборов В. К. Серапион // СККДР. Вып. 3, ч. 3. С. 336–337.

¹⁵ Усачев А. С. Житие святого Иоанна, епископа Суздальского // Вестник церковной истории. 2008. № 2. С. 13.

¹⁶ Грамота патриарха Иосифа архиепископу Серапиону (Макарий (Булгаков). История русской церкви. М., 1996.)

разорение града Суздаля и честных обителей. И как тот пан Лисовской приехал к Покровскому девичью монастырю, и в то время явился святая преподобная княгиня София тому пану во образе своем со свещею, страшна велми. И учала его в то время свещею палити. И в том часе впаде окаянный в недуг велик и ... отоиде от Покровского девичья монастыря»¹⁷ Следующий блок чудес датируется периодом 1627–1656 гг. К середине XVII в. были составлены тропарь, кондак и Служба Софии-Соломонии, а в грамоте патриарха Иосифа 1650 г., адресованной суздальскому владыке Серапиону, указывается: «над гробницею... положить покров и петь панахиды и молебны, как ведется по чину», что позволяет, с одной стороны, сделать вывод о том, что Софии-Соломонии было установлено празднование (пение молебна), с другой (пение панихид) – что она оставалась чтимой усопшей, т.е. местной канонизации по существу не было.¹⁸ Следует также отметить, что через несколько лет после смерти Серапиона запись чудес у гроба Софии-Соломонии прекратилась.

Суздальский владыка Стефан после восстановления на архиепископской кафедре в 1666 г. принимал активное участие в свидетельствовании святых в своей епархии. в 1668 г. обрел нетленные мощи Арсения Элассонского, панихидное поминание которого существовало и раньше, а в 1660 г. над могилой была устроена деревянная гробница и написана икона.¹⁹ В 1675 г. он же докладывал царю Алексею

¹⁷ Токмаков И. Историческое и археологическое описание Покровского девичьего монастыря в городе Суздале. Владимир, 1913. Приложение. С. 18–22.

¹⁸ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 278, 341, 567; Глухих Т.Ю. Литературные сборники с житием Соломонии Сабуровой // Вторые Макушинские чтения (23–24 мая 1991 г., г. Томск). Томск, 1991. С. 154–157; Романова А. А., Сиренов А. В. Житие Соломонии (Софии) Сабуровой // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 409–411.

¹⁹ Маштафаров А. В., Флоря Б. Н. Арсений Элассонский // ПЭ. М., 2001. Т. 3. С. 445.

Михайловичу о мощах сына Юрия Долгорукого Бориса, находившихся в Кидекшенском монастыре.²⁰

В случае с освидетельствованием чудес Шуйской иконы Богоматери Стефан занял весьма скептическую позицию, о чем свидетельствует «Книга свидетельства чудотворного образа пречистыя Богородицы Одигитрия чудесем, что в Шуе» (ГИМ, собр. Уварова, № 196-4^о. 74 л.). После того, как с 1666 г. началась запись чудес, духовенство Воскресенской церкви в Шуе в 1667 г. обратились к царю Алексею Михайловичу с челобитной, где перечислялись чудеса и прилагался их перечень. В Шую была послана комиссия, возглавляемая архиепископом Стефаном, которая встретила и с отказом свидетелей от записанных в перечне чудес показаний, и сама достаточно скептически отнеслась к чудесам от новонаписанной иконы, заступничеству которой было приписано окончание морового поветрия.²¹ «Книга свидетельства...» включает, помимо тщательного описания самой иконы, подробное документальное описание розыска свидетелей, перечень несостыковок Сказания с реальными обстоятельствами. Так, исцеленная согласно

²⁰ Леонид, архим. Стефан, архиепископ Суздальский // ЧОИДР. 1876. Кн. 1. Отд. V. С. 230–233; Устинова И. А. Церковные реформы XVII века в зеркале биографии: Суздальский архиепископ Стефан перед судом трех соборов // Средневековая личность в письменных и археологических источниках: Материалы Международной научной конференции. Москва, 13–14 октября 2016 г. М., 2016. С. 202–208.

²¹ Ebbinghaus A. Die altrussische Marienikonen-Legenden. Berlin, 1990. S. 32–34, 94, 128; Буланин Д. М. Сказание о иконе Богоматери Шуйской // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 600–603. К названным в статье спискам можно добавить также рукопись РНБ, собр. Погодина, № 930, 3-я четв. XVIII в., л. 73 об.–149 об. (83 чуда). Время составления Сказания, по наблюдениям Д. М. Буланина, может быть определено как период между сентябрем 1666 г. и приездом комиссии (о которой не упомянуто в Сказании и Похвальном слове). Бушкович, 1992 с. 96. Ранкур-Лаферьер Д. Традиция почитания икон Богоматери в России глазами американского психоаналитика. М., 2005. С. 72.

Сказанию (Увар. 196. Л. 49): «Деревни Елизарова Михайлова крестьянка Шалимова Терентьева жена Марья сказала: болели де у меня очи десят лет и не видела ничево, и исцелела де я от образа Пречистыя Бдцы». Однако «в сыску про нее сказали тоуж деревни Елизарова да деревни Клиноква крестьянин Артемеи Иванов с товарищи четыре человека что она Марья не видит по прежнему». Были выявлены и «мертвые души», свидетельствованные в Сказании: «Села Дунилова Ларионова доч Федорова девка Акилина не сыскана и такова де человека в селе Дунилове нет» (Увар. 196, л. 63).

В Ростове в период между смертью патриарха Адриана и учреждением святейшего Синода местные святые свидетельствовались и ростовским митрополитом Димитрием (в 1705 г. при нем были освидетельствованы мощи схимника Борисоглебского монастыря Корнилия, их было разрешено поставить в новопостроенный храм и был составлен тропарь и кондак).²² При преемнике Димитрия Досифее в 1712 г. над гробом юродивого Онуфрия (ум. 1668) в Романове была построена часовня.²³

Много примеров бережного отношения к святыням демонстрирует история Вологодской епархии. Ярким представителем вологодской иерархии был, в частности, Иона Думин (1589–1603, затем митрополит Ростовский и Ярославский) – книжник, агиограф и составитель одной из редакций Степенной книги, чья деятельность неоднократно привлекала внимание исследователей.²⁴

²² Лавров А. С. Канонизация и почитание святых мощей в России в первой половине XVIII в. // Русская религиозность: Проблемы изучения. СПб., 2000. С. 157, со ссылкой на Иоасафа, 1860, С. 95-97)

²³ Лавров А. С. Канонизация и почитание святых мощей... С. 157.

²⁴ Флоря Б.Н. О реконструкции состава древнерусских библиотек // Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1972. С. 57–59; Буланин Д. М. Владимирский Рождественский монастырь как культурный центр Древней Руси // ТОДРЛ. Л., 1981. Т. 36. С. 73–74, 77–78; Сиренов А.В. Степенная книга редакции Ионы

Примером благожелательного отношения местного архиерея – вологодского владыки Маркела (ум. 1663), и смены отношения к ней, ее святыне и ее строителю – Иоанну-Григорию Неронову – с приходом на кафедру владыки Симона²⁵ (1664) может быть назван случай с восстановлением Игнатъевой Ломской пустыни. Ее создание связывают с именем преп. Игнатия, время жизни которого точно неизвестно. В справочной литературе встречается указание на дату смерти преподобного – 28 декабря 7100 (1591) г. – дата эта, скорее всего, условная, как и многие другие даты, не содержащие точного указания на десятки и единицы лет. В святцах известны варианты как даты смерти (20 декабря)²⁶, так и года смерти (1596)²⁷. Встречается именование Игнатия Ломовского основателем обители и учеником св. Кирилла Белозерского. Вероятно, «учеником» св. Кирилла Белозерского Игнатий именовался в синодике, грамоте царя Алексея Михайловича или других документах, хранившихся в приходской церкви, существовавшей на месте закрытого монастыря²⁸. «Учеником» Кирилла Белозерского Игнатий именуется в тексте «Повести о российских чудотворцах» (РНБ. Q.I.382. 1-я треть XVIII в. Л. 34)²⁹. Как бы то ни было,

Думина // Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность. Вып. 3. СПб., 2000. С. 256–304.

²⁵ С именем Симона позднее Слово в память преподобного чудотворца Иосифа (Заоникиевского) связывает также разорение часовни на месте явления иконы, а также разорение гроба преп. Иосифа (РГБ, ф. 354, № 100, л. 22). Новейшую биографию архиепископа см.: Башнин Н. В. Архиепископ Вологодский и Белозерский Симон // Вопросы истории. 2016. № 5. С. 16–41.

²⁶ См.: Барсуков Н. П. Источники русской агиографии. СПб., 1882. Стб. 207.

²⁷ БАН, собр. Дружинина, 131. Л. 91 об. «Бабушкинские святцы». Нач. XIX в. Под 29 декабря: «И преставление преподобнаго отца нашего Игнатия иже на Лому пустыни. Ростов. В 1596-м».

²⁸ Современное местонахождение этих документов не известно.

²⁹ Сведения о рукописи получены из электронного каталога «Источники русской агиографии», создаваемого сотрудниками Отдела древнерусской литературы ИРЛИ РАН.

с легкой руки записавшего эту легенду Амвросия Орнатского³⁰ эти сведения встречаются и в более поздних работах³¹. Встречается и наименование преподобного Игнатия «иконописцем» и «спостником» св. Кирилла Белозерского (ум. 1427)³². В литературе можно встретить утверждение, что Игнатий начал иноческую жизнь в Кирилло-Белозерском монастыре³³. Синодик, в котором записан род преп. Дмитрия Прилуцкого и вкладчиков Спасо-Прилуцкого монастыря, дает также основание утверждать, что одно время Игнатий был монахом этого монастыря (если только в данном случае нет путаницы с действительно почитаемым в Спасо-Прилуцком монастыре Игнатием-Иоанном)³⁴. Память Игнатия

Это одна из ранних, но достаточно неточных биографических справок о Игнатии. Здесь же Игнатий назван «основателем» монастыря Покрова Богородицы. В близком по составу памятнике – «Описании о российских святых», в статье об Игнатии Ломском Кирилл Белозерский не упоминается (Книга глаголемая описание о российских святых. М., 1887 (репринтное изд.: М., 1995). С. 130. № 265).

³⁰ Амвросий (Орнатский). История российской иерархии. Ч. 5. М., 1813. С. 21; Ч. 6. М., 1815. С. 1022.

³¹ Крылов Ап. Историко-статистический обзор Ростовско-Ярославской епархии. Ярославль, 1861. С. 47. № 45. «Ломовский Спасский мужской монастырь. Основан был преподобным Игнатием, учеником св. Кирилла Белозерскаго...».

³² Иулиания (Соколова М. Н.). Труд иконописца. Сергиев Посад, 1998. С. 155: «Преподобный Пахомий Нерехтский и его ученик Иринарх; святитель Феодор Ростовский, племянник преподобного Сергия; преподобный Игнатий Ломский, спостник преподобного Кирилла Белозерского; преподобный Анания иконописец новгородского Антониева монастыря, также писали иконы».

³³ Филарет (Гумилевский). Русские святые. СПб., 1882. Ч. 3. С. 605.

³⁴ См., например: Титов А. А. Город Любим и упраздненные обители в Любиме и его уезде (Материалы для истории российской иерархии) / Изд. И. А. Вахрамеева. М., 1890. С. 60. В исследовании Титова делается вывод, что Игнатий был «постриженник, кажется, Вологодскаго Спасо-Прилуцкаго монастыря, потому что в Синодике прежде рода преподобнаго подробно описаны роды преп. Дмитрия Прилуцкаго и вкладчиков в Спасо-Прилуцкий монастырь».

Ломского в святцах встречается редко³⁵, его описание (сравнивающее Игнатия с Кириллом Белозерским или Варлаамом Хутынским) имеется в иконописных подлинниках (под 20 декабря)³⁶. Сведений об установлении празднования Игнатию не сохранилось. В рукописи РНБ, собр. Колобова 643, 1-я пол. XVIII в., 4°, 83 л.³⁷ сохранились служба (с датой 20 декабря, нач.: «Преподобен и честен светилник божественный и светоносный...»), Похвальное слово (нач.: «Тайну цареву добро есть хранить...») и Житие (издано по указанной рукописи).³⁸ Ориентировочно Житие может быть датировано временем около 1659 г.: об этом свидетельствуют, в частности, датировки чудес.

Во второй половине 1650-х гг. строителем пустыни стал Иоанн-Григорий Неронов, пользовавшийся, как отмечается в современных исследованиях, поддержкой ряда представителей церковной иерархии, в том числе, вероятно, и вологодского владыки Маркела.³⁹ Именно в этот период Игнатьева пустынь получает земли от царя Алексея Михайловича, строится новая церковь, записываются чудеса у гроба Игнатия Ломского, по существу, пустынь переживает эпоху расцвета. Итак, приобретение

³⁵ Под 20 декабря (на память Игнатия Богоносца) или 28 декабря – Сергей (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. Владимир, 1901. Т. 2 (репринтное изд.: М., 1997. Т. 2. Ч. 1). С. 390, 396.

³⁶ Маркелов Г. В. Святые Древней Руси: Материалы по иконографии (прориси, переводы, иконописные подлинники). Т. 2: Святые Древней Руси в иконописных подлинниках XVII—XIX веков: Свод описаний. СПб., 1998. С. 117. № 201.

³⁷ В машинописной описи собрания Н. Я. Колобова в РНБ Житие названо Житием Игнатия Вологодского. Игнатием Вологодским, однако, обычно именуют другого Игнатия Вологодского – князя Ивана Андреевича, похороненного в Спасо-Прилуцком монастыре.

³⁸ Жития Игнатия Вологодского, Игнатия Ломского, Герасима Вологодского и Кассиана Угличского / Под ред. А. С. Герда. СПб., 2008. С. 63–92.

³⁹ Лавров А. С. Письмо и челобитная Ивана Неронова // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2009. № 1. С. 103.

Игнатъевой обителью известности тесно связано с именем бывшего протопопа Казанского собора в Москве. Вряд ли будет большим преувеличением назвать Иоанна (Гавриила) Неронова человеком, сыгравшим ключевую роль в строительстве Игнатъевой пустыни и увековечивании памяти ее создателя, весьма вероятно, инициировавшего создание Жития и участвовавшего в записи чудес. Подлинный текст челобитной Григория Неронова с просьбой о деньгах на строительство в пустыни на имя царя Алексея Михайловича был обнаружен и опубликован А. С. Лавровым.⁴⁰ Участие Неронова, однако, сказалось на дальнейшей судьбе пустыни: после смены архиепископа и ссоры с новым владыкой Неронова, за которой последовала ссылка в Иосифо-Волоколамский монастырь пустынь оказалась без поддержки. Житийные тексты, посвященные Игнатию Ломскому, не получили большого распространения, и дальнейшего прославления Игнатия, несмотря на наличие Службы, Похвального слова и Жития, не последовало. Почитание Игнатия поменяло вектор. Помимо чудес в списке из собрания Колобова, представляющими собой обычный пример чудес местночтимого святого, возник «старообрядческий» вариант чуда от мощей Игнатия, вошедший в «Христианоопасный щит веры», и, возможно, послуживший поводом для сокрытия мощей основателя пустыни – «Сказание отчасти чудес преподобнаго отца нашего Игнатъя игумена Вологодского иже на Саре реце пустычника чудотворца», нач.: «Многая преизящная преминув святаго чудеса сотворенная из древних времен...». Список «Христианоопасного щита веры» (ГИМ, Синод. 641)⁴¹, не раскрывая его названия или содержания, Н. П. Барсуков упомянул в своем справочнике в

⁴⁰ Лавров А. С. Письмо и челобитная Ивана Неронова... С. 105.

⁴¹ Описание см.: Протасьева Т. Н. Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева). М., 1973. Ч. 2. № 947. С. 71–72.

статье об Игнатии Ломском.⁴² Такого рода чудеса, вероятно, и повлекли за собой сокрытие мощей церковными властями. Следственное дело о пропавших мощах Игнатия, спрятанных в 1688 г., «чтобы простолюдинам соблазна не было», сохранилось в Государственном архиве Вологодской области – речь в нем идет. В этом же деле упоминается о существовании тропаря, кондака, чудес и похвального слова святому (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 1476. Л. 54)⁴³.

Отношение вологодских владык к объявлению новых святынь было, конечно, разным, но вплоть до синодальных указов о несвидетельствованных телах оставалось в целом лояльным. Так, в 1715 г. архиепископ Великоустюжский Иосиф разрешил поставить гробницу над мощами Максима Тотемского и положить икону на гроб, то есть сделать шаг к установлению местного празднования.⁴⁴

Примеры святительской деятельности в создании культов местных святынь в Вятской губернии – архиепископы Александр (Вятский и Великопермский) и Иона Баранов, способствовавшие прославлению давно почитаемых святынь, таких как икона Николы Великорецкого⁴⁵ и икона

⁴² См.: Барсуков Н. П. Источники русской агиографии. СПб., 1882. Стб. 207.

⁴³ Приношу свою искреннюю благодарность Р. П. Биланчуку за указание на этот документ.

⁴⁴ Верюжский Иоанн. Исторические сведения... С. 665; Лавров А. С. Канонизация и почитание святых мощей в России... С. 157–158: отмечает, что такие действия иерарха можно считать равносильными прославлению.

⁴⁵ О благословении Ионы (Баранова) упоминает предисловие к Пространной редакции Сказания об иконе. См.: Повести о Великорецкой иконе святителя Николая / Изд. А. С. Верещагин // Труды Вятской ученой архивной комиссии. Вятка, 1905. Вып. 4. С. 28–102; Романова А. А. Рукописная традиция Повести о Великорецкой иконе Чудотворца Николая // Почитание святителя Николая Чудотворца и его отражение в фольклоре, письменности и искусстве. М., 2007. С. 37–41.

Спаса Нерукотворного в Хлынове,⁴⁶ а также местных угодников, прежде всего Трифона Вятского⁴⁷. С занятием кафедры в 1675 г. Иона обратил особое внимание на практику крестных ходов и, по мнению одних исследователей, «придирчиво ревизовал дела о канонизации, подозревая во многих обман».⁴⁸ по мнению же Д. К. Уо он «прилагал усилия к подкреплению культа Николая Великорецкого, а также поддерживал крестные ходы с иконой (в то время их уже было три)».⁴⁹

В Казанской епархии покровительством к новоявленным святыням, в частности Раифской иконе, отличился митрополит Лаврентий, о чем свидетельствует «Сказание о создании святыя обители, како создася и украсися и освятися преосвященным Лаврентием митрополитом Казанским и Свияжским ревнителем и любителем святых Божиих церквей, честных монастырей и пустынных мест».⁵⁰

⁴⁶ Празднование иконе Спаса и совершение в ее честь крестного хода вокруг города подтверждено в окружном послании Ионы (Баранова), датируемой 1675 г. и сохранившейся в сборнике, посвященном вятским святыням – РГБ, ф. 194, собр. Невоструева, № 7, л. 67 об.–70 об.; Романова А. А. Сказание о иконе Спаса Нерукотворного в Хлынове // СККДР. Вып. 3, ч. 4. С. 621.

⁴⁷ С именами Александра и Ионы связывают также утверждение культа Прокопия Вятского (Иванов С. А. Житие Прокопия Вятского: Editio princeps // Florilegium: К 60-летию Б. Н. Флори. Сб. ст. М., 2000. С. 70–86). См. также: Маркелов А. В. Деятельность вятских епископов по созданию Хлыновского Свято-Троицкого кафедрального собора как духовного центра Вятской епархии во второй половине XVII–XVIII вв. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2011. № 3-4. С. 105–110.

⁴⁸ Иванов С. А. Житие Прокопия Вятского С. 70, со ссылкой на работу: Васильев С., Бехтерев Н. История Вятского края. Т. 1. Вятка, 1870. С. 133–135.

⁴⁹ Уо Д. К. Местное самосознание и «изобретение» регионального прошлого // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 356.

⁵⁰ РНБ, Q.I.576, л. 31 и след. (без конца).

Особое внимание святыням епархии традиционно уделялось в Новгороде. Сбором сведений и прославлением святынь активно занимался Киприан (Старорусенков), в 1620–1624 гг. первый архиепископ Сибирский и Тобольский, в 1624–1626 гг. митрополит Крутицкий, в 1626–1634 митрополит Новгородский. Имя его хорошо известно по Сказанию о даре шаха Аббаса, описываемом в Новом летописце.⁵¹

При Киприане, как предполагает В. Л. Янин, сложилась «система ложных локализаций» захоронений архиереев и князей из Новгородского Софийского собора, когда «неведомые» архиепископы, лежавшие в Мартирьевской и Корсунской паперти и указанные в описании «О святей соборной церкви Софии Премудрости Божии, иже в Велицем Новеграде, и о новгородских чудотворцех, идеже койждо лежит», были идентифицированы. Как отмечает В. Л. Янин, «эта задача могла быть решена только путем фальсификации»,⁵² так как в ходе поднятия полов на рубеже XVI–XVII вв. древнейшие владычные погребения уже не были обозначены. Предпринятое Киприаном описание софийского некрополя связано, как отмечает исследователь, с упорядочением практики богослужения: велась работа над Чиновником Новгородского Софийского собора, Уставом церковных обрядов, совершавшихся в Успенском соборе, описаниями святынь Новгорода и Новгородской области.⁵³

Один из малораспространенных памятников – «Сказание о чудеси, сотворшемся в Великом Новеграде от чудотворныя иконы святаго и славнаго великомученика Христова Димитрия Селунскаго мироточца, иже есть на Славкове улицы» – повествует о звоне и пении, приписываемом

⁵¹ Подробнее см.: Архипова М. Д. Киприан Старорусенков – деятель Русской православной церкви и духовной культуры первой трети XVII в. Автореф. ... дис. к. и. н. Нижневартовск, 2004. История литературы Урала. Конец XIV–XVIII вв. / Гл. ред. В. В. Блажес, Е. К. Созина, М.: Языки славянской культуры, 2012. Ч. IV.

⁵² Янин В. Л. Некрополь Новгородского Софийского собора. М., 1988. С. 181.

⁵³ Там же. С. 191.

иконе св. Димитрия и происходившим с 14 по 29 января 1627 г.⁵⁴ В 1634 г. Киприан расспрашивал о чудесах от «Спасова образа, что на Павлове улицы на башни, что написан настенное письмо». Судя по тому, что вслед за этим сообщением в Хронографе помещено описание 10 чудес, Киприан не только расспрашивал, но и велел записать известные чудеса святыни Славянского конца Торговой стороны.⁵⁵

Покровительство Киприана распространялось не только на собственно новгородские святыни, но и на святыни новгородской земли в широком смысле. В 1639 г. им было дано благословение на церковное почитание Артемия Веркольского, а в 1645 г. во имя отрока была освящена церковь, поставленная кеврольским воеводой Афанасием Пашковым.⁵⁶

Митрополит Новгородский Макарий (1652–1662) благословил перенос мощей Евфросина Синозерского под колокольню. Над мощами было устроено деревянное надгробие, а на останки положена схима. Однако официально к лику святых преподобномучеников и чудотворцев новгородских Евфросин был причислен по благословию Св. Синода 29 июня 1912 г.⁵⁷

По благословию митрополита Корнилия (1674–1695) в Новгородской земле были освидетельствованы мощи Ефрема Новоторжского и его учеников, а также, если верить Сказанию об Иоанне и Иакове Менюжских, при нем были свидетельствованы их мощи.⁵⁸ Также

⁵⁴ Бегунов Ю. К. Из истории новгородских легенд XVII в.: «Чудо» Дмитрия Солунского в Новгороде в 1627 году // Русь и южные славяне: Сб. статей к 100-летию со дня рождения В. А. Мошина (1894–1987 гг.). СПб., 1998. С. 356–362.

⁵⁵ Ромодановская Е. К. 1) Сибирь и литература... С. 363, 2) Киприан // Словарь книжников и книжности Древней Руси..

⁵⁶ Савельева Н. В. 2010. С.

⁵⁷ Шумская Л. В. Преподобномученик Евфросин Синозерский: история прославления и почитания // Традиции и современность: Научный православный журнал. 2013. № 14. С. 111.

⁵⁸ Панченко А. А. Иван и Яков – необычные святые... С. 322; НИС.

при митрополите Корнилии состоялся перенос мощей Никандра Псковского, инициированный архимандритом Соловецкого монастыря (впоследствии – Тихвинского) Макарием, активно участвовавшим в создании Жития и записи чудес преп. Никандра.⁵⁹

Ростовский и ярославский митрополит Кирилл (1605–1696, 1612–1619) поощрял создание культа иконы Спаса Нерукотворного, явленного в его епархии в моровое поветрие.

Ростовский митрополит Варлаам принимал активное участие в прославлении святынь: в 1629 г. он свидетельствовал чудеса Кассиана Учемского, в 1649 г. он принимал участие в открытии мощей Анны Кашинской, в 1652 – во встрече мощей митрополита Филиппа в Москве.⁶⁰

Ростовский и ярославский митрополит Иона (Сысоевич) (1652–1690), активный участник церковной жизни и церковного строительства в Ростовской епархии и владельца значительной библиотеки, установил в Ярославле ежегодный крестный ход с чудотворной Смоленской иконой Богоматери в ознаменование чудесного прекращения эпидемии 1654 г. Иона может быть назван покровителем культа иконы иконы Рождества Богоматери в Пошехонском уезде. Комплекс текстов, посвященных почитанию этой иконы, сложился в XVIII в. «Сказания о явлении чудотворного образа Пресвятыя владычицы наша Богородицы и приснодевы Марии честнаго и славнаго ея Рождества в пределах Пошехонскаго уезда на месте зовомом Углец Константинов». включает в качестве второй части доклад в Синод. В текст вошли описание чудес и перечень свидетелей чудотворений («писана оная чудеса за подписанием разных сих свидетелей и с приложением их рук ради достовернаго и

⁵⁹ Охотникова В. И. Макарий, книжник второй половины XVII в., архимандрит Соловецкий, Хутынский и Тихвинский // Книжные центры Древней Руси: Книжники и рукописи Соловецкого монастыря. СПб., 2004. С. 371–379.

⁶⁰ Каган М. Д. Варлаам II // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3, ч. 3. С. 392–394.

подлинного свидетельства»), а также Похвальное слово. Второй раздел цикла — доклад Синоду с описанием чудес воспроизводит без изменений более ранний текст, записи, ведшиеся, как то было принято, в Исаковой пустыни. Так позволяет думать хронология чудес, которые, начавшись в 1659 г., не выходят за пределы 1690 г. На эпоху, предшествующую учреждению Синода, указывают и имена свидетелей, которые приложили свои руки к записям чудес: деятельность тех из них, существование которых может быть проверено по косвенным данным, не выходит за пределы XVII в. Направляя в столицу хронику чудес и приводя подписи их достоверных свидетелей, составители доклада рассчитывали получить официальную санкцию на почитание образа.⁶¹ Полные списки Сказания сохранились в поздней рукописной традиции и могут быть разделены на две редакции: Пространную (РНБ, Q.I.1418, перв. четв. XIX в., л. 1–37, без заглавия, нач.: «В лета 7167 от Рожества же по плоти Бога слова 1659 года месяца ноемвриа в 25 день», 29 чудес, последнее датировано 1684 г.), главным героем которой выступает как раз Иона Сысоевич и Синоптическую, в которой фигурирует его преемник Иоасаф Лазаревич (1691–1701) (списки РНБ, НСРК, Q. 484, Сборник 3 четв. XVIII в., л. 204–220 об., в состав которого входит 39 чудес (35-е датировано 1716 г.); Q.I.1166, нач. XIX в., л. 1–41, загл.: «Синописис или краткое извещение на явление Пречистаго образа Пресвятыя владычицы нашея Богородицы...»), Сказание предварено вступительной статьей, нач.: «Цари земстии многими странами обладающия...»). К Синоптической редакции принадлежит и наиболее ранний (дефектный, без конца) список Сказания конца XVII в.: РНБ, собр. Вяземского, F. 9.3, л. 82–89 об.

В рассказе об иконе описывается, как чудотворный образ был найден в лесу на иве, его пытались перенести в церковь Николая Чудотворца в

⁶¹ Буланин Д. М., Романова А. А. Сказание о иконе Рождества Богоматери и основании Исаковой пустыни Пошехонского уезда // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3, ч. 4. С. 615–618.

Исакове, одна икона возвращалась на место явления. Жители Исакова выстроили в лесу часовню, а в 1662 г. по благословению митрополита Ионы (Сысоевича) воздвигли деревянный храм, положивший начало пустыни.

Тверской епископ Иона принимал активное участие в установлении празднования княгине Анне Кашинской.

Неоднозначна по отношению к новым культам была позиция владыки Варнавы в Холмогорской и Важской епархии. Об этом, в частности, свидетельствует история с почитанием юродивого Георгия. Время жизни его достоверно неизвестно – первое из чудес с точным хронологическим указанием датируется 1514 г. – в этом году умер князь М. В. Хворостина (Хворостинин?), по приказу которого были обретены мощи, воздвигнута каменная гробница и написан образ Георгия (это сообщение Жития другим источникам неизвестно). Почитание Георгия, хотя и слабо отражено в источниках, имело определенное распространение, о чем свидетельствует «Похвала Прокопию Устюжскому»: «Северная же страна по Двине реце, зовомая река Вага... тамо блажат и славят Георгия Христа ради юродиваго»,⁶² упоминание имени юродивого в «Книге глаголемой Описание о российских святых...» и в поздних месяцесловах (в том числе в Бабушкинских святцах из собр. Дружинина).

Текст Жития известен в настоящее время только по публикации⁶³ и в отрывке, опубликованном Никодимом (Кононовым).⁶⁴ Существовали

⁶² Житие преподобнаго Прокопия Устюжского. СПб., 1893. С. 225. (Изд. ОЛДП. № 103).

⁶³ Усердов М. Житие Георгия Шенкурского и грамота пресвященного Варнавы // ЧОЛДП. 1885. Январь. Отд. III. С. 9—20.

⁶⁴ Никодим (Кононов). Архангельский патерик: Исторические очерки о жизни и подвигах русских святых и некоторых приснопамятных мужей, подвизавшихся в пределах Архангельской епархии. СПб., 1901. С. 135—136, 214—215 (напечатан житие без чудес) (репринтное изд.: М., 2000).

также служба, тропарь, кондак, канон и молитва. Автор Жития сообщает, что мощи блаженного находились под спудом, сверху камень, на котором «положен образ чудотворцев писан на плащанице». В 1716 г. прихожане Никольской церкви близ Шенкурска подали челобитную архиепископу Варнаве, прося перенести могилу Георгия Шенкурского и часовню над ней на другое место, в связи с угрозой размытия могилы, на что архиепископ отдал распоряжение игумену Богословского монастыря Евфимию и протопопу Шенкурского собора Иову часовню перенести и освятить, «а Георгия откапати благоговейно осмотреть, потом панихиду начать и за прослутие святости его со псалмопением блаженни непорочные в путь перенести, и покончив панихиду в часовни перенесенной по прежнему земли предати, а молебствования церковнаго никакова ему не петь... когда Бог восхощет, то не под спудом сокрыет, но на свешнице светильника своего поставит, да светит всем....».

Приведенная цитата в целом показывает, что архиепископ Варнава не поощрял, но и не стремился полностью уничтожать существовавшие культы, – вероятно, на случай изменения политики по отношению к ним. Скорее можно даже увидеть некоторый интерес к ним, проявленный увидеть в самом начале архиепископства Варнавы. В октябре 1712 г. архиепископ, следовавший после своего поставления из Москвы в Холмогоры, задержался в ожидании зимнего санного пути на три недели в Маркушевском монастыре, основанном иноком Агапитом. В 1578 г. Агапит выстроил церковь во имя св. Николая, но в 1584 г. он погиб от рук разбойников. Запись чудес от иконы св. Николая в монастыре не нашли, но Вероятно, какие-то отголоски предания об этом дошли до архиепископа, и после того, как Варнава не получил удовлетворительного ответа у братии монастыря на вопросы о монастыре и его основателе, он дал поручение составить краткую справку по ранней истории Маркушевской обители⁶⁵.

⁶⁵ История российской иерархии... Ч. VI. М., 1815. С. 53. Малевинский Ал., свящ. Описание бывшего Николаевского Маркушевского монастыря, что ныне

Справка, получившая именование «История вкратце о преподобном Агапите и о создании обители сея», была незамедлительно составлена. Она оказалась небольшой, а так у ее составителя не было под рукой подробного «Сказания» о чудесах от иконы Николы Великорецкого, в котором излагается ранняя история монастыря, обстоятельства приноса иконы и чудеса от нее, точнее, вероятно, не было времени ее поискать, так как единственный известный список «Сказания...» еще в 1850-е гг. хранился в Благовещенской Маркушевской церкви, построенной в 1850-е годы на месте Агапитовой пустыни, т.е. надо полагать, что и в 1712 г. он хранился в архиве Агапитова монастыря. Автор «Истории» упоминает лишь «долголетнюю тьму забвения», и в первых строках повествования вводит традиционный набор славления основателя обители: «...яко житием бе благ, всевременному прилежай воздержанию, бдению, посту и молитве...». Основная часть справки посвящена строительской деятельности Агапита и его трагической гибели («в лето восьмое от пришествия блаженного»). Источником к этой части являлись, видимо, документы из архива монастыря и устное предание. Об использовании последнего свидетельствует описание знамения, происшедшего в водах реки Уфтюги: «вериги, яже на теле блаженнаго бяху, от глубины всплывше, яко древо легко выспрь воды стояху». В «Истории...» старец Агапит именуется

приходская Маркушевская Благовещенская церковь, состоящая в Вологодской епархии в Тотемском уезде // Вологодские губернские ведомости. 1849. № 44. Ч. неофиц. С. 454–455. То же: Суворов Н. И. Воспоминание о Маркушевском Николаевском монастыре в Тотемском уезде Вологодской епархии с краткими сведениями о трех, бывших приписными к нему пустынях: Дружининой, Печенской и Бабозерской // Вологодские епархиальные ведомости. 1878. № 12. Ч. неофиц. С. 226–227; Биланчук Р. П., Романова А. А. Чудотворный образ святителя Николая, преподобный Агапит и Николаевский Маркушевский монастырь (источники к истории севернорусской обители) // Вестник церковной истории. 2009. № 3/4 (совм. с Р. П. Биланчуком). С. 93–140.

преподобным и преподобномучеником, но ни до, ни после Варнавы, официальная канонизация святого не проводилась.

В тех местах, где православие только начинало укрепляться, таких как Казань и Астрахань, роль архиереев в собирании сведений о святынях была особенно важна.⁶⁶

Залогом успешного распространения культа святого было также отношение к нему начальника обители.

Многочисленные примеры этого можно найти в истории Троице-Сергиева монастыря.

В частности, с именем архимандрита Троице-Сергиева монастыря Адриана (1640–1656), бывшего до этого игуменом Толгской обители, связывают расцвет культа Толгской иконы Богоматери, память о явлении которой включается в московское издание Святцев 1648 г., а позднее в сборник Иоанникия Галятовского «Небо новое» (Львов, 1666).⁶⁷ Впрочем, весьма вероятно, что мероприятиям по прославлению святыни посвящал свое время и игумен Иоиль, настоятельствовавший в обители в 1642–1658 гг.⁶⁸

В других крупных обителях расцвет почитания местных святынь также обычно совпадает с деятельностью активных и прагматичных настоятелей, зачастую книжников.

⁶⁶ Каменский Н. Т. Краткая история Астраханской епархии // Астраханские епархиальные ведомости. 1883. № 2. С. 30–31; Савинов.

⁶⁷ Шабасова О. И. Страницы «золотого века» Ярославля: «Сказание о явлении и чудесах от иконы Толгской Богородицы» XVII века // Ярославский архив. Историко-краеведческий сборник. СПб., 1996. С. 6–38; Каган М. Д., Турилов А. А. Сказание о иконе Богоматери Толгской // СККДР. Вып. 3, ч. 3. С. 402.

⁶⁸ Добрякова О. И. Сказание об иконе Толгской Богородицы: редакции и списки // Источники по истории реставрации и изучения памятников русской художественной культуры. XX век. М., 2005. С. 65.

Хрестоматийным примером является деятельность в Антониево-Сийском монастыре игумена Феодосия.⁶⁹ Он заботился о создании богато оформленных списков жития основателя монастыря, создал новую редакцию жития святого Антония.⁷⁰ Его трудами с санкции новгородского митрополита Корнилия в 1678 г. в Сийский монастырь были перенесены мощи пустынножителей Исайи и Никанора Ручьевских.⁷¹ В сборники, составленные Феодосием, вошло множество русских житий и сказаний об иконах, а в составленной при Феодосии редакции указателя чтений из рукописных и печатных книг монастырской библиотеки (см. подробнее главу 4), вошедшей в Кормовую книгу монастыря, включены в большом количестве сведения о чтимых на севере угодниках и иконах.

Игумен Богоявленского монастыря г. Юрьевца Дионисий в 1635 г. доносил об исцелениях у мощей Симона Юрьевецкого (ум. 1584 или 1586). По ходатайству игумена патриарх благословил написать икону и совершать ему службу по Минее общей (в 1666 святому была составлена особая служба).

С деятельностью игумена Новоезерского монастыря Тита (1623–1632) связывают современные исследователи первый этап установления празднования преподобному Кириллу Новоезерскому.⁷²

Архимандрит Троицкого Данилова монастыря Тихон, при котором были открыты мощи основателя монастыря Даниила Переяславского, также написал рассказ об этом: Повесть о обретении мощей содержит

⁶⁹ См.: Буланин Д. М. Феодосий (в миру Федор Лебедев) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3, ч. 4. С. 137–140.

⁷⁰ Рыжова Е. А. Антониево-Сийский монастырь. Житие Антония Сийского: (Книжные центры Русского Севера). Сыктывкар, 2000.

⁷¹ Белова Л. Б. Список Повести «О пришествии преподобнаго Исайи Ручьевского» из библиотеки Антониево-Сийского монастыря // ТОДРЛ. СПб., 2008. Т. 58. С. 384–389.

⁷² Карбасова Т. Б. Кирилл Новоезерский: история почитания. Исследование и тексты. М.; СПб., 2011. С. 208.

подробно описывает процесс раскопок, переговоры об освидетельствовании и саму процедуру освидетельствования мощей ростовским митрополитом Ионой Сысоевичем.⁷³

Игумен Борисоглебского монастыря в Переяславле-Залесском Варлаам вел записи чудес у гроба схимника Корнилия (ум. 1693), и способствовал освидетельствованию мощей Корнилия в 1705 г. митрополитом Ростовским Димитрием в присутствии царевны Натальи Алексеевны. Он же содействовал и установлению почитания схимонаха Сергия, основателя Переславского Федоровского девичья монастыря, умершего в 1685 г., и прославлению схимонаха Адриана, убитого разбойниками (гробница последнего была поставлена в притворе монастырской церкви в Борисоглебском монастыре).⁷⁴

Практика покровительства родным монастырям была характерна и для людей, приближенных к патриарху Адриану: ризохранителя Боголепа Яковлева, постриженника и впоследствии настоятеля Владимирского Рождественского монастыря, иеродиакона Стефана Сахарова, происходившего родом из Тихвина.⁷⁵

Хлопоты местного священника (Иоанн, и иночестве Исидор), в середине XVII в. получает благословение на строительство церкви над

⁷³ Смирнов С. И. Житие преподобного Даниила, Переяславского чудотворца, Повесть о обретении мощей и Чудеса его. М., 1908.

⁷⁴ Смирнов М. И. Переславль-Залесский. Его прошлое и настоящее. М., 1911. С. 147–150; Лавров А. С. Канонизация и почитание святых мощей в России в первой половине XVIII в. // Русская религиозность: Проблемы изучения. СПб., 2000. С. 157, 169 (сн. 6); Сукина Л. Б. Особенности почитания местных и региональных святых в Переславле-Залесском XVII в. // История и культура Ростовской земли. 2007 г. Ростов, 2007. С. 85–92.

⁷⁵ Сиренов А. В. 1) Патриарший ризохранитель Боголеп и два памятника монастырской книжности конца XVII в. // Очерки феодальной России. М., 2003. Вып. 7. С. 238–255; 2) Степенная книга и русская историческая мысль XVI–XVIII вв. М.; СПб., 2010. С. 318–319.

могилей Иродиона Илозерского, вслед за чем архимандрит Кирилло-Белозерского монастыря Митрофан проводит розыск о чудесах преподобного) – пустынь со смертью Исидора фактически становится приходской церковью.⁷⁶

Записи чудотворений, ведшиеся в Никольской церкви в Яренге священником Варлаамом, и перенос им мощей безымянного усопшего в Яренгскую церковь в 1544 стали отправной точкой создания культа Иоанна Яренгского. Записи с течением времени пополнялись, появились свидетельство о обретении мощей Логгина. В 1625 г. по челобитной старца Ильи Телова из Яренги патриарх Филарет инициировал розыск свидетельских показаний об Иоанне и Логгине. В 1638 г. мощи Иоанна и Логгина были торжественно перенесены в новый храм Зосимы и Савватия Соловецких в Яренге в присутствии игумена Соловецкого монастыря Варфоломея и инока Сергия Шелонина, создавшего свою редакцию Сказания об Иоанне и Логгине Яренгских.⁷⁷

Многие сказания о явлении святынь упоминают о покровительстве новым культам со стороны власти (в более редких случаях – о противодействии этим культам).

Так, процветание монастыря преп. Кирилла Новоезерского связано с именем боярина Бориса Ивановича Морозова, на деньги которого в обители был возведен каменный храм (1652 г.), изготовлена новая деревянная рака (1661 г.).⁷⁸ Особое отношение Б. И. Морозова к обители

⁷⁶ Лифшиц А. Л. Локальный агиографический текст в историко-литературном контексте XVII–середины XVIII столетий. Дис. ... к. ф. н. Томск, 2009. С. 30–31.

⁷⁷ Дмитриев Л. А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. Л., 1973. С. 213–234, 289–290; Сапожникова О. С. Сергей Шелонин...

⁷⁸ Карбасова Т. Б. Кирилл Новоезерский: История почитания. Исследование и тексты. М., СПб., 2011. С. 11, 219.

связано с тем, что заступничеству преп. Кирилла он приписывал свое в полном смысле чудесное спасение в 1648 г.

Так, с именем известного писателя и публициста, князя Семена Шаховского, сосланного на воеводство в 1645 г., затем переведенного в Устюг, потом в Сольвычегодск – связано прославление устюжских святых.⁷⁹

Роль светской власти, олицетворяемой воеводой, в прославлении местных святынь была весьма велика. Так, в 1617–1619 гг. чердынский воевода Г. Ладыгин содействовал упрочению культа явленной чудотворной иконы Николы Мирликийского в селе Ныробе.⁸⁰

Следствие воеводы Б. И. Камынина, возникшее после подачи в Чердынскую приказную избу сказки о явлении иконы Богоматери Тихвинской, признало икону явленной и чудотворной. По приказу воеводы на месте явления была воздвигнута часовня и назначено «на всякий год по осми алтын по две денги из мирских денег» на воск и фимиам.⁸¹

Столкновение интересов светской и церковной власти иногда, как можно предположить, принимали характер спора двух святынь, как в случае с Абалацкой и Казанской Тобольской иконами.

В период конфликта архиепископа Симеона и воеводы Ивана Хилкова архиепископ отправился в Москву искать защиты – в его отсутствие была явлена Казанская иконы Богородицы и создано Сказание о ней – «Воеводская редакция, где главным действующим лицом

⁷⁹ Власов А. Н. Житийные повести и сказания о святых юродивых Прокопии и Иоанне Устюжских. СПб., 2010.

⁸⁰ Пермские епархиальные ведомости за 1870 г. Пермь, 1871. С. 353-357; АИ. СПб., 1843. Т. 3. № 149. С. 241-244; Шишонко В. Н. Пермская летопись. Пермь, 1882. 2 период. С. 30-34. 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. 61.

⁸¹ Бруцкая Л. А. Сказания о явленных и чудотворных иконах в Пермском Приуралье XVII-XVIII вв. С. 61.

изображен воевода князь Хилков: [...] ему докладывают о видениях, а далее организует строительство церкви, участвует в ее оснащении, «творит канон», т. е. фактически выполняет многие обязанности архиепископа...»⁸².

С активной позицией светских властей связано и прославление новгородского архиепископа Феоктиста (1300—1310 гг.). В 1644 г. новгородский наместник князь Василий Ромодановский соорудил часовню на месте обрушившегося храма в Благовещенском монастыре, где покоились мощи святителя, в 1667—1668 гг. устроил над мощами раку с ликом святого Феоктиста. Мощи святого открыто хранились в Благовещенском монастыре с 1707 по 23 января 1786 г., когда они были перенесены в Юрьев монастырь.

Ярким примером случая прославления по прямому указанию светской власти может служить установление празднование Вассиану и Ионе Пертоминским.

После того, как близ Унской губы Петр I, сопровождаемый архиепископом Афанасием, попал в шторм, но остался невредим, Петр I не только повелел обрести мощи, но и дал распоряжение игумену прийти в столицу и написать службу.⁸³ Однако сочинение «О высочайших пришествиях великого государя царя и великого князя Петра Алексиевича... из царствующего града Москвы на Двину к Архангельскому городу, троекратно бывших» (М., 1783), автором которого считается архиеп. Афанасий, не упоминает о канонизации святых в связи с посещением царя.

⁸² Ромодановская Е. К., Шашков А. Т. Сибирские видения 1662 г. в контексте антиниконовской борьбы // Ромодановская Е. К. Сибирь и литература. XVII в. Новосибирск, 2002. С. 322, 323.

⁸³ Симонов А. Н. История канонизации русских святых в конце XVII–первой четверти XVIII в. Автореф. дис. ... к. и. н. СПб., 2011.

Если говорить о более позднем периоде, то примером процветания культа благодаря личности правящего архиерея может стать эпоха митрополита Тобольского и Всея Сибири Филофея (Лещинского). В декабре 1702 он обратился к Петру 1 с челобитной, прося перенести мощи Василия Манзейского из Туруханского монастыря в Тобольск (получил отказ). В июне 1719 г. святитель приехал в монастырь для поклонения мощам Василия Мангазейского, перенос мощи в новую церковь – в воспоминание этого в обители был учрежден местный праздник. Святитель освидетельствовал мощи и написал канон. В годы пребывания Филофея на кафедре было составлено 3 службы Василию – и имя отрока стало известно за пределами Сибири. Преемник же Филофея Антоний (Стаховский), напротив, распорядился, чтобы мощи «были сокрыты в земли внутрь монастырской ограды», над мощами была устроена часовня.

6.3. Запрет на почитание.

Очевидное покровительство вновь возникающим культам, имевшее место до 1650-х гг., с началом церковного реформирования сменилось настороженным отношением. В первую очередь это было вызвано, очевидно, тем, что почитание отдельных святых связывалось со сторонниками старой веры. Хрестоматийными являются примеры с памятями Анны Кашинской и Ефросина Псковского, почитание которых содержало обрядные детали, отвергнутые реформаторами.⁸⁴ Близкая ситуация сложилась с почитанием Максима Грека – существует мнение, что празднование ему было установлено по благословению патриарха Иова в 1591 г.,⁸⁵ а деканонизация была осуществлена устно в связи с особым его почитанием среди старообрядцев. Однако некоторые изъятия

⁸⁴ См. популярный обзор на эту тему с точки зрения сторонника старой веры: Чистяков Г. С. Святость под запретом [электронный ресурс: http://ruvera.ru/articles/svyatost_pod_zapretom#_ftnref12]

⁸⁵ Андроник (Трубачев). Канонизация святых в Русской Православной церкви...

из пореформенных святцев, рассмотренные Е. Е. Голубинским на примере Устава 1682 г., идеологическую подоплеку вряд ли имеют.⁸⁶

Очевидно, что часто отсутствие документальных письменных свидетельств канонизации становилось поводом для запрета почитания. Надо полагать, сказания, жития и записи чудес в качестве таковых рассматривались с большой натяжкой.

Как отмечается в литературе, в ходе пересмотра отношения к местным подвижникам в целом меньше проблем возникало у культов, которые были лучше организованы: например, Артемия Веркольского.⁸⁷

В случае же с территориально близким культом Параскевы Пиринемской (почитаемой, в частности, как сестра отрока Артемия) – в мае 1710 г., когда бывший приходской священник Алексей Яковлев от лица прихожан ходатайствовал перед архиепископом Рафаилом о разрешении петь молебны при мощах – Рафаил, узнав «что в прежние времена молебнов не пели», велел опечатать часовню и на следующий год отправил в Пиринему комиссию для освидетельствования мощей.⁸⁸

Особый размах преследование местных культов приобрело с учреждением Синода и попыткой ввести практику постепенного перехода святых от статуса чтимой в отдельной местности к официальному установлению празднования в максимально жесткие системные рамки. В передаче агиографических источников ситуация с почитанием святых, возникающая между уже сложившейся религиозной практикой и получившей оформление в ряде указов синодальной политикой выглядит очень противоречиво.⁸⁹

⁸⁶ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 254.

⁸⁷ Левин Ив. От тела к культу... С. 181.

⁸⁸ Лавров А. С. Колдовство и религия в России. С. 181–182.

⁸⁹ Значительное количество примеров содержится в работе: Лавров А. С. 2000.

Особый аспект – это отношение власти к святыням в устной традиции. Особенно часто это отношение фигурирует в легендах о Петре I. Отражено оно и в письменных источниках (Сказание о Вассиане и Ионе Пертоминских), но особенно часто оно упоминается в краеведческих работах – очевидно, речь в подобных случаях чаще всего идет о том, чтобы приписать Петру то отношение к святыням, которое должно было быть у православного царя.⁹⁰ Так, в соответствии с указом о часовнях 1722 г. была разрушена часовня над могилой местночтимого праведного Боголепа Черноярского и было запрещено петь панихиды над его гробом,⁹¹ хотя местное предание сохранило прямо противоположные данные – согласно ему Петр I посетил Черный Яр 17 июня 1722 и расспрашивал о схимнике Боголепе черноярского священника Афанасия, после чего распорядился петь над гробом панихиды и совершать поминовение.⁹²

Еще один пример касается почитаемого в Юрьевце юродивого Симона, несмотря на известие о благословении патриарха Иоасафа на написание иконы и совершение службы по Минее общей.⁹³ В 1722 г. доступ к гробу Симона был закрыт, службы ему запрещены. В 1742 г.

⁹⁰ Правдин Е. Описание города Шуи и шуйских церквей, с приложением сказания о чудесах от чудотворной иконы Шуйской Смоленской Божией Матери. Шуя, 1884. С. 5. «В 1722 году император Петр Великий, проезжая чрез Владимирскую и Юрьевскую провинции в Персидский поход, посетил и город Шую. По преданию, сохранившемуся от того времени, он заехал в Шую для того единственно, чтобы исполнить свое обещание – поклониться чудотворной иконе Шуйской Смоленской Божией Матери, некогда исцелившей царя от тяжкой болезни. Предание гласит, что царь хотел взять сию икону в Москву, но духовенство и граждане упросили его не лишать их этой святыни».

⁹¹ Лебединский Я. Отрок схимонах Боголеп Черноярский // Астраханские епархиальные ведомости. 1877. № 7. С. 7-11. Описание архивных дел св. Синода за 1722 г. СПб., 1879. Ч. 1. Стб. 573–574.

⁹² Лебединский Я. Отрок схимонах Боголеп Черноярский // Астраханские епархиальные ведомости. 1877. № 7. С. 7–11.

⁹³ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 199–200, 551.

Синод распорядился провести дознание о его почитании, в Москву были взяты его иконы. В 1767 г. просьбы о возобновлении службы Симону были отклонены, иконы было поручено изъять и отдать на хранение в соборную церковь, а «вход в палатка под подпиской священников заложили».⁹⁴

В первой половине XVIII в. запрет на празднование также затронул нескольких князей. В 1722 епископ Суздальский Варлаам донес в Синод о «праздновании мощам» убитого в Орде в 1330 г. Феодора Стародубского в селе Алексине, а в 1745 г. Суздальская консистория провела проверку записей о чудесах Феодора Стародубского, сочла их ложными, вследствие чего Синод в ноябре 1746 предписал иконы Феодора из церкви изъять, раку над его могилой уничтожить и празднование ему прекратить.⁹⁵ Также запрет на празднование был наложен на кн. Владимира и Агриппину Ржевских. Прекращение празднования князю Владимиру и княгине Агриппине Ржевским – во исполнение указа о состоянии епархии 1737 г. – следствие задалось вопросом, с какого года празднование, подлинны ли мощи под гробницей и исцеления и чудеса были ли. Последние не сыскались, «а явились токмо оных князя и княгини два гроба дубовые а в них голые истлелыя и иструпелыя кости, которыя паки на том же месте зарыты, и имеющейся над гробницею образ их взят в Консисторию». Согласно доношению консистории в деле архива Синода 1744 г., молебны ржевским князьям были запрещены.⁹⁶

Под сомнение могло быть поставлено и почитание не только мирян, но и иноков – основателей монастырей. Так, в 1745 г. игумен

⁹⁴ Дмитриевский С. М., Дюкова А. О. Симон Юрьевецкий Юродивый: (К истории одной деканонизации) // Древнерусская книжная традиция и современная народная литература: Тез. докл. Международной научно-практической конф. 14–16 октября 1998 г. Нижний Новгород, 1998. С. 92–94. Библиографию см.: Каган М. Д. Житие Симона Юрьевецкого // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3, ч. 2. С. 406–409.

⁹⁵ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 553–555.

⁹⁶ Там же. С. 454–459.

Ферапонтовского монастыря (Адриановой пустыни) на Монзе Григорий доносил костромскому архиерею, что мощи Ферапонта, обретенные в 1607 г., помещены в придел Никольской церкви, а наверху поставлена гробница с образом преп. Ферапонта.⁹⁷

Ситуация с отдельными подвижниками могла быть весьма неопределенной – официально празднование не было признано, но не было и запрета на его совершение. Так, существует известие о том, что в 1701 г. по указу Афанасия (Любимова) в честь священномученика Иова была освящена часовня. В 1739 (или в 1759) г. было проведено освидетельствование мощей Иова, основателя Ущельской пустыни, однако мощи были оставлены под спудом. Попытки извлечь мощи и переложить их в гробницу, предпринятые в 1822 и в 1888 г. не увенчались успехом, однако с 1860 г. по благословению архангельского епископа Александра в Ущельском приходе совершались молебны Иову.⁹⁸

Сомнения в каноничности культа возникали и в отношении иерархов: так, Анания Федоров сообщает, что по поручению епископа Порфирия (Крайского) он занимался поиском известий о суздальских епископах Иоанне и Феодоре (см. выше) «в связи с возникшими среди прихожан сомнениями в их святости».⁹⁹

Жесткая позиция государства по отношению к местным культам дает повод для достаточно категоричного вывода о нехарактерности

⁹⁷ Каган-Тарковская М. Д. Развитие житийно-биографического жанра в XVII веке (Жития Адриана и Ферапонта Монзенских, Трифона Вятского, Симона Воломского, Серапиона Кожеозерского, Арсения Новгородского, Никандра Псковского) // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49.

⁹⁸ Андрущенко Е. Н., Андрущенко Н. А., Рыжова Е. А. Иов // ПЭ. Т. 25. С. 288–292.

⁹⁹ Анания Федоров: Историческое собрание о богоспасаемом граде Суждале Анания Федорова // ВОИДР. 1855. Кн. 22.

агиографической традиции для XVIII в.,¹⁰⁰ хотя обширная рукописная традиция месяцесловов, иконописных подлинников, сборников, посвященных святыням и т. п., сохранившаяся от этого времени, указывает скорее на то, что агиографическая традиция сохранилась и преумножалась, хотя и не имела официального статуса.

Отношение к явленным иконам также можно назвать настороженным, хотя на материале сибирских повествований о святынях Е. К. Ромодановская сделала вывод, что жития святых (именно жития, а не чудеса) в сибирской литературе появились позднее, и причиной тому стало «растущее недоверие к новым святыням, в итоге чего копия известной чудотворной иконы (Новгородской, Казанской и т. п.) скорее признается официальной святыней, чем вновь явившийся, не известный ранее подвижник. Недаром сибирские святые были канонизированы (и только как местночтимые) лишь в конце XIX в.»¹⁰¹

В целом, несмотря на запреты, число местночтимых икон росло. По наблюдениям А. В. Маркелова, в XVII веке в Вятском крае известно о 14 местночтимых иконах, к началу XX в. их стало на порядок больше – около 150.¹⁰²

Однако отдельные иконы стали предметом скептического отношения¹⁰³ рассмотрения в церковных верхах. Об этом свидетельствует дело из архива святейшего Синода 1724 года «по доношению

¹⁰⁰ Сиренов А. В. Степенная книга и русская историческая мысль XVI–XVIII вв. М.; СПб., 2010. С. 386.

¹⁰¹ Ромодановская Е. К. Избр. труды. Сибирь и литература. XVII век. Новосибирск, 2002 С. 178.

¹⁰² Маркелов А. В. Местночтимые иконы и святые в церковно-общественной жизни Российской провинции второй половины XVII – начала XX в. (на примере Вятской епархии): Автореф. дис. ... к. и. н. Екатеринбург, 2011.

¹⁰³ В 1716 г. митрополит Иов называл повесть о чуде Богородицы Тихвинской «бабской историей» (Кочетков И. А. Свод чудотворных икон Богородицы на иконах и гравюрах XVIII–XIX веков... С. 413).

архиепископа Холмогорского Варнавы о разглашении вкладчиком Сестринского монастыря Холмогорской епархии Пименом Волковым мнимых чудес от образа Спасителя, находящегося в церкви села Красного Бора Устюжского уезда, вотчины Соловецкого монастыря». О чудесах от иконы священник Даниил объявил инквизитору Холмогорской епархии иеродьякону Александру Тихонову в мае 1722 г. По результатам розыска к Варнаве был доставлен сам Даниил, дьячок Максим, а также книги и тетради о чудесах. Пимен Волков, сын его Василий и невестка Маремьяна были вызваны в Синод, но не отправлены туда «за скудостью».¹⁰⁴

Книга о чудесах в четверть в церкви с давних лет, кто писал и слагал не знают а копию которая в переплете писал дьякон Черевковской волости дьякон Георгий Иванов Галкин, который умер, «другим де людям о чудесех со оных книг списков никому они не давали». Пимен Волков сказывал о чудесах Соловецкого монастыря и Красноборской службы приказному иеромонаху Исаии и письмо оставил у него.

В сентябре 1724 г. последовало определение Синода – «заказать накрепко, дабы впредь нигде таких мнимых чудес, от суеверных невежд ложно сказуемых, отнюдь не токмо письменно, но ни словесно ни от кого не принимали и не разглашали и к молебнам, кроме Государских тезоименитств и благодарственных молебнов, не звонили под опасением тяжкаго штрафованья». В январе 1725 Варнава донес в Синод что Пимен Волков объявил в Холмогорском Спасском соборе ложное прежнее разглашение всенародно, подписался, а книжка о мнимых чудесах сожжена при инквизиторе и при протчих духовного чина людях с

¹⁰⁴ Никольский А.И. Акты Холмогорской и Устюжской епархий, т. 12, ст. 493-494, Власов А. Н. Сказания и повести о местнотимых святых... С. 683–689.

запискою». Как показывает рукописная традиция Сказания, впрочем, списков с «книжки» сохранилось достаточно много.¹⁰⁵

Вызывали сомнения и другие местночтимые иконы. Так, в бытность Лаврентия Горки великоустюжским и тотемским епископом (1727–1731) в 1728 г. возник вопрос об истинности чудотворной силы иконы Теплогорской богородицы.¹⁰⁶ В материалах по истории Теплогорского образа Богоматери (БАН, Устюжское собр., № 19), сохранился документ, в котором строитель Лаврентьевской пустыни Феодосий обращается к Лаврентию Горке с сообщением, что после того, как икона сгорела в 1722 г., никаких чудотворений не было: «И чюдеса от того образа последни были написаны в книге во 191 году, а после того даже и по сие число никаких чюдес не бывало». О том, что Феодосий был хорошо осведомлен о неодобрительном отношении к местночтимым святыням, свидетельствует и оправдание Феодосия о записи чудес: «правдивыя или вымышленные, ложныя, того ж он, строител, не знает»), и что помимо сгоревшего «чюдотворных образов в той пустыне нет, и ложных чюдес они в народе не произносят».¹⁰⁷

Сражение с местными «невежами» епископ Лаврентий продолжил и на Вятке, где прославился открытием славяно-греко-латинской школы.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Перечень см.: Буланин Д. М., Романова А. А. Чудеса о иконе Спаса Нерукотворного на Красном Бору // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 249–252.

¹⁰⁶ Изергина Н. П. Епископ Лаврентий Горка в Хлынове (1733–1737 гг.) // Религия и церковь в культурно-историческом развитии Русского Севера. Т. 2. С. 54–58; Власов А. Н.. Сказания о чудотворных иконах. С. 244)

¹⁰⁷ Власов А. Н. Сказания о чудотворных иконах Устюжского края XVI – XVII вв. // Книжные центры Древней Руси: XVII век. Разные аспекты исследования. СПб., 1994. С. 228–244. Цит. по: Буланин Д. М., Романова А. А. Сказания о иконе Богоматери Владимирской на Теплой горе // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 634.

¹⁰⁸ Уо Д. К. История одной книги. С. 86, примеч. 151.

Меры по пресечению почитания мощей и икон рассматривались как недостаточные – в 1767 г. обер-прокурор Синода Мелиссино в своих «Пунктах» к проекту нового Уложения предлагал законодательным путем «ослабить почитание святых мощей и икон» в Русской церкви.¹⁰⁹

Менее известны, хотя и достаточно многочисленны, случаи запрета празднования местным святым в XIX в.

Этот запрет, в частности, коснулся в 1801 Устьянского (мощи которого, отлично сохранившиеся, чтились – что показало вскрытие мощей 7 марта 1919¹¹⁰)

Во Владимирской епархии в том же году возникли сомнения в каноничности почитания. Иулиании Лазаревской: епископ владимирский и суздальский Ксенофонт запретил служение молебнов и распорядился изъять иконы из Лазаревского храма, чему вероятно, способствовало почитание Иулиании среди старообрядцев.

При наличии признаков почитания архиереем или благочинным назначалась следственная комиссия, которая учиняла розыск, с какого времени ведется почитание и на основании чего.

Примером может служить история о почитании тверских святых, в частности Ксенофонта Тутанского, почитаемого учеником Сергия Радонежского (наиболее ранние сведения об основанной им обители датируются сер. XVI в.). В декабре 1846 г. тверской владыка Григорий поручил благочинному, священнику Петру Грязнову выяснить, что за гробница стоит в Тутанской церкви и какие есть основания для почитания Ксенофонта святым и пения ему молебнов (о почитании преп. Ксенофонта

¹⁰⁹ Знаменский П. Руководство к Русской церковной истории. Изд. 5. Казань, 1888. С. 352). Цит по: Борис (Пивоваров). Святой праведный Василий Мангазейский // ЖМП. 1977. № 11. **С.**

¹¹⁰ Козлов В. Судьбы мощей русских святых // Отечество: Краеведческий альманах. 1991. Вып. 2. С. 148.

сохранилось известие от 1727 г. – ходатайство священника Егора Григорьева перед тверским владыкой Феофилактом о восстановлении церкви). Судя по тому, что гробница и образ сохранились к 1846 г., в 1727 г. распоряжения об уничтожении образа и гробницы не последовало. Тутанский священник Добровольский сослался на давность традиции почитания Ксенофонта как основателя Тутанского монастыря, а также на то, что молебнов Ксенофонтон не поется. Об образе Ксенофонта на холсте, положенном на гробницу, священник сообщил, что неизвестно, образ какого Ксенофонта находится на гробнице. В 1847 г. по решению епархиальных властей икону Ксенофонта отправили в соборную ризницу, сама гробница была разобрана.¹¹¹

Столь же незавидная судьба ожидала и почитание Нектария Тверского, основателя Введенского монастыря, чья икона была изъята в ходе розыска 1846 г.¹¹²

Постоянно возникавший вопрос о почитании праведного Василия Мангазейского решался по-разному: один из тобольских архиереев «запрещал петь молебны святому Василию и велел гроб его засыпать землей из-за опасения, чтобы правительство не разорило самого монастыря» (ГАТО, ф. 144, оп. 1, № 51, тетрадь 19, л. 4). Впрочем, уже в 1893 г. епархиальное начальство возбудило ходатайство пред Святейшим Синодом о прославлении блаженного Василия, и под влиянием этого ходатайства Синод предписал завести книгу для записи чудес от его святых мощей». ¹¹³

¹¹¹ Остатки монастырей в Твери и ее окрестностях // Тверские губернские ведомости. 1859. № 36. С. 118–121; Иванов П. С. Святыни реки Тьмы. Тверь, 2008 [электронный ресурс]

¹¹² Соколов Иоанн, свящ. Краткие исторические сведения о селе Нектарьево Тверского уезда // Тверские епархиальные ведомости. 1900. Часть неофиц. № 24. С. 633.

¹¹³ Цитаты из архивных материалов приведены по изд.: Борис (Пивоваров). Василий Мангазейский ... С.

Таким образом, хотя невозможно указать на последовательную политику государства по отношению к установлению и поддержке культов святынь, и говорить о единой схеме установления празднования тоже едва ли возможно, следует особо подчеркнуть, что если власть не слишком заботилась о том, как идет процесс установления празднования на местах, так это прежде всего потому, что в любой момент считала возможным вмешаться в этот процесс.

Феномен почитания местных святынь состоит, в частности, в том, что эти святыни существовали и почитались под фактическим запретом. Несмотря на это, их существование имело место в значительном количестве приходов.¹¹⁴

Политика в отношении новоявленных святынь во второй четверти XVII в. в целом была справедливо охарактеризована С. А. Зеньковским как «апофеоз русского православия».¹¹⁵ Феномен середины XVII в. – достаточно быстрое местное установление празднования недавно умершим святым подвижникам – Диодору Юрьегорскому, Никодиму Кожеозерскому – и столь же стремительное включение их памятей в ряд святцев богослужебных книг. Об обширных канонизационных планах, существовавших при патриархе Иосифе, свидетельствуют многочисленные переносы мощей, сбор данных, большое количество памятей святых в составленном известным книжником Сергием Шелониным, близким к патриарху Иосифу.¹¹⁶

¹¹⁴ Романов Г. А. Круг местных святых и святынь в жизни приходов Центральной России XIX – начала XX в. // Традиции и современность. 2013. № 14. С. 85: «в конце XIX в. верующие... пребывали дополнительно в круге своих местных святых и святынь в 30 из более чем 200 приходов»..

¹¹⁵ Зеньковский С. А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. М., 1995. С. 179.

¹¹⁶ Некоторые из упомянутых Сергием Шелониным в Каноне имен являются загадкой – например, Леонид, Филимон и Григорий Суздальский (! Указан также в круге святцев Симона Азарьина) (Панченко О. В. Из археографических разысканий в

Отсутствие определенности в статусе местно чтимого святого дало повод для диаметрально противоположных решений, когда политика в отношении святых из покровительственной превратилась в инквизиторскую. Превосходным и практически хрестоматийным примером является здесь решение патриарха Адриана, в ответ на челобитье игумена Галактионовой пустыни в 1691 г. наложившего запрет на празднование и преп. Галактиону, и преп. Герасиму, и преп. Игнатию.¹¹⁷ Если для Галактиона и Герасима эту позицию еще можно понять, то в отношении Игнатия (предположительно, Иоанна-Игнатия, князя Углицкого, почитание которого прослеживается с середины XVI в., а память была помещена в ряд московских изданий, в том числе в Пролог редакции 1662 г. (Л. 452 об.–453 об.) и в последующих изданиях, например 1677 г.: Пролог март–август. Л. 322–323; 1685 г.: Л. 360–361 об., и в дальнейшем регулярно включается в издания Пролога)¹¹⁸ реакция патриарха показывала, что в его распоряжении не было практически никаких данных о реальном почитании святых. Однако лишнее напоминание о существовании местного почитания вызвало у московской церковной власти не очень ожидаемую в Вологде реакцию – а именно запрет на празднование перечисленным святым вообще.

Непоследовательной и случайной выглядит политика помещения и изъятия памяти из месяцесловов богослужебных книг, как например изъятие из святцев Устава 1641 г. памяти Ефрема Новоторжского.¹¹⁹

области соловецкой книжности. П. «Канон всем святым, иже в Велицей России в poste просиявшим» – сочинение Сергия Шелонина // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 56. С. 469–471).

¹¹⁷ Голубинский Е. Е. История канонизации. С. 153, 425, 433.

¹¹⁸ В рукописной картотеке Н. К. Никольского, хранящейся в БАН, и в Словаре книжников и книжности Древней Руси указано только одно издание Пролога, содержащее Житие князя Игнатия – М., 1856. Кн. 2. Л. 44 об.–45.

¹¹⁹ Гадалова

Д. К. Уо отмечает, «формирование местного самосознания было связано в первую очередь именно с развитием местных культов. Это происходило повсюду и в Европе в эпоху «позднего средневековья» и «раннего нового времени»¹²⁰

Особое влияние на складывание культов местных святынь оказало Смутное время. В годы междуусобицы и иностранной интервенции были сожжены и разграблены многие храмы и монастыри, уничтожены многие из хранившихся при церквях и монастырях летописцев и сказаний, часть которых существовала в единственном списке.

Взятие Ростова сопровождалось, например, разорением богатых раков угодников Леонтия и Исая, похищенных поляками.¹²¹

Следствием кризиса, поразившего Россию в начале XVII столетия, стала утрата значительного количества святынь и источников об их почитании: житий, сказаний, записей о чудесах, правоустанавливающих грамот и т. д. Достаточно распространенным оправданием отсутствия более раннего жития того или иного святого является указание на его утрату в Смуту. Например, во вступлении к «Чудесам» легендарного основателя Вологды, преподобного Герасима Вологодского говорится, что более раннее житие сгорело во время разорения Вологды: «прииде разорение граду Вологде от иноверных, тогда Житие святого и со Службою безвестно утратися»¹²².

¹²⁰ Уо Д. К. История одной книги. Вятка и «не-современность» в русской культуре петровского времени. СПб., 2003. С. 242, указывает, что вопреки принятому мнению в Московской Руси наблюдалось не исчезновение местного самосознания, а наоборот, его усиление (83: Московская Русь (1359-1584)... М., 1997. С. 431–449. Конечно, литературоведы уже давно подчеркивали свидетельство возрастания местного самосознания в позднем московском периоде (особенно в XVII в.)).

¹²¹ Голубинский Е. Е. История канонизации. С. 61, Бычков И. А. Описание сборников Императорской Публичной библиотеки. 1, 5.

¹²² Повесть о чудесах Герасима Вологодского // Вологда: Краеведческий альманах. Вологда, 1997. Вып. 2. С. 603.

События Смуты оказались центральными в ряде житий, посвященных мученикам, исповедникам и подвижникам этой эпохи. Первым здесь следует назвать Житие царевича Дмитрия, почитаемого заступником Русской земли. Первоначальная редакция жития была создана в 1606 г. и оказала большое влияние на исторические сочинения, посвященные Смуте, прежде всего на «Иное сказание», а через него – на другие значительные летописные проекты XVII–XVIII вв.¹²³

Некоторые из житийных памятников, повествующие о событиях и героях Смуты, возникли гораздо позже, в середине – второй половине XVII в.: это Житие архиепископа Астраханского Феодосия, по преданию, смело обличавшего Лжедмитрия I¹²⁴, жития погибших в 1612 г. во время разорения Вологодчины игуменов – основателей монастырей, преподобномученика Галактиона Вологодского¹²⁵ и Евфросина Синозерского¹²⁶. Наиболее известное произведение этого ряда – созданное Симоном Азарьиным Житие игумена Троице-Сергиевой лавры Дионисия Зобниновского.¹²⁷ В отдельных житиях, как, например, в Житии преподобного Иринарха Затворника, упоминается о благословении, данном святым на борьбу с интервентами¹²⁸.

¹²³ Солодкин Я. Г. Житие Дмитрия Углицкого // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1992. Вып. 3, ч. 1. С. 340.

¹²⁴ Белоброва О. А. Житие Феодосия Астраханского // Там же. С. 393–394.

¹²⁵ Соколова Л. В. Житие Галактиона Вологодского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1992. XVII в. Вып. 3. Ч. 1. С. 337 Лобакова И. А. «...Извѣстия совершеннаго нѣсть»: Интерпретация исторических событий в Житии Галактиона Вологодского // *Slovene = Словѣне. International Journal of Slavic Studies*. 2015. Т. IV, № 1. С. 240–252.

¹²⁶ Житие преподобного Евфросина Синозерского / Подг. М. Ю. Хрусталева // Чагода: Историко-краеведческий альманах. Вологда, 1999. С. 235–260.

¹²⁷ Канон преп. отцу нашему Дионисию, архимандриту Сергиевой лавры, Радонежскому чудотворцу, с присовокуплением жития его. М., 1855.

¹²⁸ РИБ. 1909. Т. 13. Ч. 1. Стб. 1349–1416.

События Смутного времени рассматриваются в поздних редакциях памятников более раннего времени. Так, в одной из редакций Жития Макария Желтоводского можно найти описание эпизода боевых действий (поражение Лисовского под Юрьевцем)¹²⁹. «Повесть о избавлении града Устюга Великаго от безбожные литвы и от черкас, как з Двины шли»¹³⁰ была использована при создании одного из чудес Жития Прокопия Устюжского; эпизод, повествующий о разграблении Усть-Шехонского монастыря, вошел в повесть «О зачале и создании Троицкого монастыря, что на Усть-Шексны реки...»¹³¹.

Иногда память о подвижнике по прошествии нескольких десятилетий практически исчезает: так, в чудесах иерея Петра Черевковского, запись которых велась начиная с 1656 г., о жизненном пути новоявленного святого ничего не сообщается. И только из позднейшего устного предания и указания в тропаре можно сделать предположение, что он принял мученическую смерть от иноземных захватчиков: «Благодерзновенно обличил еси законопреступных ляхов... и томления многа претерпел еси за благочестия исповедание даже до крове...»¹³².

Иногда, напротив, легенда о гибели в Смуту записывается позднее, и, возможно, не имеет под собой реальных исторических оснований, как в случае с местночтимой игуменьей Богоявленского монастыря в Угличе Анастасией, история о которой впервые появляется в угличских

¹²⁹ Поньрко Н. В. Обновление Макариева Желтоводского монастыря и новые люди XVII в. – ревнители благочестия // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 43. С. 59–63.

¹³⁰ Кукушкина М. В. Новая повесть о событиях начала XVII в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 374–387.

¹³¹ Макаров Н. А., Охотина-Линд Н. А. Сказание о Троицком Усть-Шехонском монастыре и круг произведений по истории Белозерья // *Florilegium*: К 60-летию Б. Н. Флори. Сб. статей. М., 2000. С. 187–209.

¹³² Ромодановская Е. К. «Святой из гробницы»: О некоторых особенностях сибирской и севернорусской агиографии // *Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика*. СПб., 2005. С. 143–160.

летописцах XVIII в. и стала основой для местного культа, существовавшего до XX в.¹³³.

О событиях Смутного времени повествуют сказания о явлении икон, такие как, например, вошедшее в состав Новгородской Третьей летописи «Сказание о осаде Тихвинского монастыря шведами в 1613 г.»¹³⁴, «О приходе польско-литовских войск под Устюжну Железнопольскую»¹³⁵, «О Новом девичьем монастыре в Ярославле и о чудотворном образе Казанской Богоматери»,¹³⁶ «Чудо о иконе Богоматери Корсунской Торопецкой»,¹³⁷ «О иконе Богоматери Бобаевской».¹³⁸

Местное почитание плохо реконструируется в связи с тем, что в случае с постоянно существующей или возрожденной традицией сложно выявить этапы возникновения и развития почитания. Известно, что даже давно укрепившиеся культы святых могли систематически не отражаться в месяцесловах богослужебных книг. Не решен в настоящее время вопрос, какими были пути распространения сведений об установлении празднования святыни не в месте ее проявления, а в соседних городах, монастырях, епархиях. Даже сообщения об установлении празднования

¹³³ Литературу вопроса см.: Панченко К. И. Игуменья Богоявленского монастыря г. Углича Анастасия в свете исторических и археологических данных // Средневековая личность в письменных и археологических источниках. Материалы Международной научной конференции. Москва 13 – 14 октября 2016 г. М., 2016. С. 172–178.

¹³⁴ Новгородские летописи. СПб., 1879. С. 405–448.

¹³⁵ Токмаков И. Ф. Историко-статистическое и археологическое описание города Устюжны с уездом Новгородской губернии. М., 1897. С. 113–128.

¹³⁶ Турилов А. А. Малоизвестные памятники ярославской литературы XIV – начала XVIII в.: (Сказания о ярославских иконах) // АЕ за 1974 г. М., 1975. С. 168–174.

¹³⁷ Щукин В. Д. Корсунско-Богородицкий собор в городе Торопце Псковской епархии. СПб., 1894. С. 32–47; Сиренов А. В. Легенда о Торопецкой иконе Богоматери // Вестник СПбГУ. Сер. 2. История. 2009. Вып. 1. С. 3–11.

¹³⁸ Буланин Д. М. Иоанн (сер. XVII в.) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 435–436.

святым при митрополите Макарии содержат значительные разночтения в зависимости от адресата, для более же позднего времени о рассылке такого рода сообщений практически ничего сказать нельзя.

Традиция местного почитания, несмотря на неструктурированность, оказалась весьма устойчивой и пережила не только несколько кампаний по ревизии культов: соборы, направленные против старообрядцев, указы раннего Синодального времени, борьбу с неканонизированными святыми в 1840-е гг., наконец, длительную – растянувшуюся на несколько десятилетий – борьбу с почитанием православных святынь и объектов почитания «народного православия», развернувшуюся после смены государственного строя в 1917–1918 гг. Возникнувший культ, конечно, мог достаточно быстро утратить свое значение, но если он закреплялся, то для его возрождения нужно было одно – появление в месте почитания святыни активного «импрессарио» – ходатая перед властями, собирателя памяти и создателя новых легенд, строителя нового храма – Хранителя с большой буквы.¹³⁹

¹³⁹ За современными примерами далеко ходить не надо – таким Хранителем был покойный о. Александр Муриносон (ум. 2012), чьими трудами менее чем за два десятилетия был отреставрирован храм в бывшей обители Антония Леохновского близ Старой Руссы, составлен акафист преп. Антонию, велась запись новых чудес у гроба преподобного, и в итоге небольшая церковь стала значимым центром местной церковной жизни.

Глава 7. Государственная политика почитания святынь

Религиозная составляющая государственной политики Московского государства XVII в. – сложное многоаспектное явление. Почитание святынь на государственном уровне – только один из этих аспектов.

7.1. Формирование официального культа святых. Процесс «собирания» святости в пределах всего Московского государства вряд ли можно обозначить точными хронологическими рамками. Период сбора сведений получил мощный толчок сперва в период формирования централизованного государства – в период с XV по середину XVI в.¹ Следующий важный этап был обусловлен реакцией на Смутное время, и пришелся, соответственно, на послесмутное время. На протяжении второй половины XVI в. и последующего периода немногочисленные известия о канонизациях на соборах не носили массового характера. На эту сферу оказывали влияние и внешние, и внутренние факторы, одним из которых является влияние политической конъюнктуры.² Почитание святынь было не только частью политики, но и составляющей экономического благополучия многих крупных, средних и малых обителей и храмов, на строительство и содержание которых постоянно отпускались средства.

Знаковыми событиями церковной истории, связанными с установлением официального празднования святым и, таким образом, демонстрирующими, в определенной степени, симфонию светской и церковной власти, стали несколько событий.

Первое из них – канонизация Димитрия Угличского, последовавшая за переносом его мощей из Углича в Москву 3 июня 1606 г. и водружением

¹ См. о трактовках этого сюжета, в частности: Плюханова М. Б. «Кипение света»: русские Одигитрии в литургической поэзии и в истории. СПб., 2016. С. 52.

² Нарботки к теме: Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации...; Плюханова М. Б. Сюжеты и символы Московского царства. М., 1995.

гроба в Архангельский собор, – нечастый в русской истории факт канонизации, нужной и продвигаемой прежде всего светской властью в лице Василия Шуйского.³ На примере рассматриваемого случая можно хорошо заметить, насколько неустоявшейся и непрописанной с точки зрения порядка действия могла быть процедура свидетельства мощей – в документах о розыске не было перечня чудес у гроба царевича в Угличе,⁴ и глухое упоминание о них может рассматриваться скорее как пропагандистский ход, чем как указание на реальные события. Повествование о перенесении мощей претерпевало изменения в различных источниках, посвященных этому событию: от безоговорочного признания святости царевича русскими источниками, до обвинения в фальсификации тела и в детоубийстве с целью замены тела, выдвинутом в воспоминаниях иностранцев, прежде всего Конрада Буссова и Исаака Массы. Последним, впрочем, принадлежит и важное наблюдение: вера московского общества в новоявленного святого сохранилась несмотря на то, что чудеса длились недолго, и один из больных умер прямо у гроба царевича.⁵ Как и во многих других случаях, празднование было установлено не реально жившему человеку, а представлению о нем. Культ царевича всячески поддерживался новой московской династией: в 1630 г. по повелению Михаила Федоровича был сооружена новая рака с изображением царевича Димитрия на крышке, написана икона и вышит покров.

³ Ульяновский В. Смутное время. М., 2006. Глава 11: Канонизация царевича Дмитрия: запрет на самозванство.

⁴ В современных исследованиях высказывается предположение, что почитание царевича Димитрия в Угличе могло быть связано с пониманием его статуса как предстателя за всех «погибших до срока» – Томсинский С. В. Археологические источники о почитании царевича Димитрия в Угличе в конце XVI – нач. XVII в. // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2003. № 4 (14). С. 69–70.

⁵ Ульяновский В. Смутное время... С. 403–404.

Утверждение новой династии связан с утверждения культа новопрославленных икон Богоматери: Федоровской⁶ и Казанской.

В Новом Летописце отразилась легенда о том, что инокиня Марфа благословила сына, будущего царя Михаила Федоровича, Федоровским образом – местной костромской святыней⁷ – праздник этой иконе был установлен 14 марта, в день избрания Михаила Федоровича на царство. Копия Федоровского образа была помещена в Кремле в Рождество-Богородицкой церкви. Однако свидетельства непосредственных участников событий не подтверждают эту легенду – участник посольства в Кострому и келарь Троице-Сергиевого монастыря Авраамий Палицын сообщает, что инокиня Марфа благословила сына иконой Богоматери, привезенной из Москвы – той, что по преданию написал митрополит Петр.⁸ Не называет Федоровской чудотворную икону, принесенную в Ипатьевский монастырь, и Грамота Утвержденная 1613 г.⁹ – упоминание Федоровской иконы имеется только в костромской редакции грамоты, составленной в самом Ипатьевском монастыре и включенной в монастырскую летопись.¹⁰

⁶ Каган М. Д. Сказание о иконе Богоматери Федоровской // СККДР. Вып. 3, ч. 3. С. 410–411; Марелло Т. В. Макариево-Унженский монастырь в первой половине XVIII века: к вопросу о литературной деятельности игумена Леонтия // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2004. Вып. 11. С. 438–470. См. также историографию в работе: Радеева О. Н. Сказание о Федоровской иконе Пресвятой Богородицы в книжной культуре России XVII–XVIII вв.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2011 (последняя работа основана преимущественно на материалах РГБ).

⁷ ПСРЛ. М., 1965. Т. 14, пол. 1. С. 129–130.

⁸ Сказание Авраамия Палицына / Подг. текста и комм. О. А. Державиной. М.; Л., 1955. С. 233, 235, 329.

⁹ Грамота Утвержденная об избрании на Московское государство Михаила Федоровича Романова. М., 1904. Стб. 15, 17.

¹⁰ Описание Костромского Ипатьевского монастыря. М., 1832. С. 50–55.

Важным этапом в процессе создания свода общегосударственных святынь стало формирование культа Казанской иконы Богородицы. Вскоре после явления иконы (8 (21) июля 1579 г.) список с нее был послан в Москву, очень рано появились чудотворные списки с иконы, в частности Ярославский (1588).¹¹ До 1612 г. Казанская икона Богородицы чтилась местно, в Казани, в Москве празднование иконе было установлено в память событий 22 октября 1612 г. — дня освобождения Китай-города от поляков.¹² В 1636 г. в Москве на Красной площади был освящен собор Казанской Богородицы. Общероссийское празднование Казанской иконе было установлено при царе Алексее Михайловиче, в 1649 г., по случаю рождения во время всенощной службы на 22 октября 1648 г. царевича Дмитрия Алексеевича: «милостию Божиею и молитвами и заступлением Пречистыя владычицы нашея Богородицы, явления чудотворныя иконы Казанския, на память святого Аверкия епискупа Ерополского чудотворца Московское государство от литовских людей очистилось, и сего ради Божия милосердия уставили праздновать Пречистой Богородице, явлению чудотворной иконы Казанския в царствующем граде Москве при отце нашем <...> Михаиле Федоровиче, а в прошлом во 157 году октября в 22 день на праздник Пречистыя Богородицы явления чудотворныя иконы Казанския во время всенощнаго пения Бог даровал, родися нам сын, государь царевич князь Дмитрий Алексеевичь, и мы указали ныне в тот день, октября в 22 день, праздновать Пречистой Богородице, явлению чудотворныя иконы Казанския во всех городех, по вся годы».¹³

¹¹ Чугреева Н. Н. «Державная Заступница»: Чудотворные иконы Богородицы Казанской в Смутное время, Ярославская и Московская // Светильник: Религиозное искусство в прошлом и настоящем. 2003. № 1 (2). С. 3–36.

¹² Макарий (Булгаков). История русской церкви. М., 1996. Кн. 6. С. 109; Чугреева Н. Н. «И бывает ход большой»: О почитании иконы Богородицы Казанской в царствование Михаила Федоровича // Светильник: Религиозное искусство в прошлом и настоящем. 2003. № 2–3. С. 23–52.

¹³ Указ от 29 сентября 1649 г.: ААЭ. СПб., 1836. Т. 4. С. 61, № 40.

Первые цари династии Романовых почитали образ как символ покровительства Божьей матери своей династии: в правление Михаила Федоровича были явлены многие списки иконы. В 1620-е гг. по всей России началось строительство Казанских храмов, фиксируется явление новых чудотворных списков Казанской иконы: Богородско-Уфимская (1621), Каташинская Казанская (1622), Казанская Вязниковская (1623),¹⁴ в Бушневской волости Галичского уезда (1642),¹⁵ Дерманская в Волинской епархии (1636), Казанская Нижнеломовская (1643)¹⁶ и др.¹⁷ Тогда же и позднее появляются литературные произведения, посвященные этим иконам. О списке с Вязниковского образа повествует, например, Сказание о принесении чудотворной иконы Казанской богородицы из града Вязники в град Калугу в 1627 г.¹⁸ Сохранилось несколько сказаний о явленных Казанских иконах более позднего времени, в числе их Сказание о явлении

¹⁴ В справочной литературе фигурирует дата 1624 г., однако запись о свидетельстве чудес от иконы, произведенной архимандритом Владимирского Рождественского монастыря Порфирием и другими духовными лицами, содержит дату 11 октября 1623 г., соответственно, с учетом сентябрьского стиля, датой явления иконы следует считать 1623 г. В XIX в. в Вязниковской пустыни хранился перечень, включавший описание более 200 чудес от иконы (Иоасаф. О святых иконах, особенно чтимых, находящихся во Владимирской епархии. Владимир, 1859. С. 27–28; Ebbinghaus A. Die altrussischen Marienikonen... S. 32).

¹⁵ См.: Авдеев А. Г. Макарий Вуколов // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3 (XVII в.), ч. 4. С. 489–492.

¹⁶ Изд. текста: Романова А. А. К истории списков иконы Казанской Богоматери XVII в.: Сказание об иконе Богоматери Казанской Нижнеломовской // Исследования по истории средневековой Руси: К 80-летию Юрия Георгиевича Алексеева. М.; СПб., 2006. С. 468—480.

¹⁷ Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных ее икон, чтимых православною церковью, на основании Священного Писания и церковных преданий / Сост. С. Снегирева. Ярославль, 1994. С. 211–230. (с изд.: СПб., 1898).

¹⁸ ГИМ, Музейское собр., № 1447, список на бумаге с «белой датой» 1825 г.

Богоматери Казанской в Тобольске (1661),¹⁹ и, менее известные примеры: например, явление списка Казанской иконы в Авнежской волости «в Святогорском улусе на Святой горе» Вологодского уезда (1666).²⁰

С середины XVI в. проявляется интерес ко многим святыням окраин Московского государства – наиболее чтимые иконы или их списки приносятся в Москву.²¹ Намерение создать в Москве некое средоточие святости прослеживается, в частности, в планах царя Бориса построить в Кремле храм «Святая Святых» – т. е. русское подобие Иерусалимского храма.²²

Сохранялось почитание древних чудотворных икон и их списков, как это можно видеть на примере икон Богоматери Владимирской.²³ Некоторые древние святыни закрепили свой статус в правление Ивана IV: это касается прежде всего Донской иконы Богоматери. Накануне Казанского похода царь молился в Успенском соборе в Коломне перед

¹⁹ Ромодановская Е. К. Сказание о явлении Казанской иконы Богородицы в Тобольске // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 45–58.

²⁰ См.: Каталог собрания рукописей П. И. Савваитова / Сост. И. А. Бычков. СПб., 1900. Вып. 1. № 24. С. 22–23.

²¹ Маханько М. Собираение в Москве древних икон и реликвий в XVI веке и его историко-культурное значение // Искусствознание. 1998. № 1. С. 112–142; Щенникова Л. А. Почитание святых икон в Московском Кремле в XIV–XVII столетиях // Искусство христианского мира: Сб. ст. М., 2000. Вып. 4. С. 159–160.

²² Баталов А. Л. Гроб Господень в замысле «Святая Святых» Бориса Годунова // Иерусалим в русской культуре. С. 154–171; Буланин Д. М. Афон в древнерусской письменности до конца XVI в. (Из истории образа по памятникам, учтенным в «Словаре книжников и книжности Древней Руси», а также пропущенным при его подготовке) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2012. Вып. 2, ч. 3. С. 620.

²³ Щенникова Л. А. Иконы Богоматери Владимирской в храмах Московского Кремля в XIV–XIX вв. // Материалы и исследования / ФГУК «Гос. ист.-культур. музей-заповедник «Московский Кремль»»; 20). М., 2010. С. 8–33.

образом, и после успешного завершения военной кампании икона была перенесена в Москву, в кремлевский Благовещенский собор, и стала почитаться как покровительница русского православного воинства, а позднее, после избавления Москвы от нашествия татар в 1591 г., и как заступница, в честь которой был основан новый монастырь. Успешная оборона южных границ при царе Алексее Михайловиче укрепила статус иконы: в честь нее совершались праздничные службы и крестные ходы. К концу XVII в. история иконы обросла легендами, и в памятниках, посвященных ей, появился эпизод о донских казаках, принесших ее в дар великому князю Дмитрию Ивановичу на Куликовом поле.²⁴

Собрание чудотворных икон и списков с них шло одновременно с аккумуляцией в Москве святынь, присылаемых с Востока.²⁵

Наиболее впечатляющий пример приобретения явленной в России иконы общероссийского статуса, в частности благодаря переносу в Москву – Великорецкая икона св. Николая. В церковной литературе временем ее обретения, согласно дате в одной из поздних редакций Сказания, датируется 1383 г. По источникам история ее почитания может быть прослежена с начала XVI в.²⁶ Обретена она была в 40 верстах от г.

²⁴ Щенникова Л. А. Донская икона Божией матери // ПЭ. Т. 15. С. 664–667.

²⁵ Фонкич Б. Л. Чудотворные иконы и священные реликвии Христианского Востока в Москве в середине XVII в. // Очерки феодальной России / Под ред. С. Н. Кистерева. М., 2001. Вып. 5. С. 70–97.

²⁶ 1383 год как год явления иконы, по предположению А. С. Верещагина, как и указание на правление Дмитрия Донского и время пребывания на митрополии Пимена, заимствованы из Сказания о иконе Богородицы Тихвинской (Повести о Великорецкой иконе святителя Николая / Изд. А. С. Верещагин // Труды Вятской ученой архивной комиссии. Вятка, 1905. Вып. 4. С. 28–102). Существует также гипотеза, не подкрепленная имеющимися источниками, что «все эти сведения содержал антиминс, выданный московским митрополитом при построении церкви на месте явления Великорецкого образа святителя Николая». (Балыбердин Александр, протоиерей. История обретения Великорецкой иконы святителя Николая // Великорецкая икона

Хлынова, и к месту обретения иконы ежегодно совершались крестные ходы. Местный культ был использован для поддержания авторитета центральной власти при правлении Ивана Грозного,²⁷ когда святыня впервые была принесена в Москву, где она была по челобитью жителей Вятки 1555 г. поновлена и с нее снята копия,²⁸ Передвижение иконы при посещении было обставлено максимально торжественно: князь Юрий Васильевич, брат царя Ивана, встречал образ у Николо-Угрешского монастыря, сам царь встречал ее у Симонова монастыря, а митрополит Макарий – в Китай-городе. В процессе переноса иконы произошел ряд чудес (исцелений). В поновлении иконы участвовал и царский духовник Андрей (будущий митрополит Афанасий), а в память о принесении иконы в Москву один из приделов собора Покрова на Рву был посвящен Николе Великорецкому.²⁹ Популярность иконы была значительной: второй раз икона приносилась в Москву при Михаиле Федоровиче в 1614–1615 гг., однако и во второй раз святыня была возвращена в Хлынов.³⁰ После второго путешествия иконы была составлена специальная служба, тропарь и кондак которой вошли в издания Часослова 1652 и 1653 гг., где они

святителя Николая: история и современность / Под общ. ред. митр. Вятского и Слободского Хрисанфа. Вятка: Буквица, 2008. С. 46, 53–55).

²⁷ См.: Маханько М. Собрание в Москве древних икон и реликвий в XVI веке и его историко-культурное значение // Искусствознание. 1998. Вып. 1. С. 112–142; Смирнова Э. С. Культ икон св. Николая Мирликийского (соперничество Москвы и Новгорода) // Русское искусство позднего средневековья. XVI век: Тезисы докладов международной конференции. Москва, 12–14 января 2000 г. СПб., 2000. С. 37–41.

²⁸ ПСРЛ. Т. 13. С. 254;

²⁹ ПСРЛ. Т. 13. С. 255.

³⁰ Д. К. Уо находит параллель этой «борьбе за святыню» в религиозной практике Западной Европы, где святыни временами похищались, с целью увеличить значение одного центра паломничества перед другими (Уо Д. К. История одной книги... С. 243, примеч. 54, со ссылкой на: Geary Patrick J. *Furta Sacral Thefts of Relics in the Central Middle Ages*. Princeton, 1978).

помещаются под 29 июля.³¹ Списков с иконы было несколько: помимо списка, о котором уже говорилось выше в связи с Агапитом Маркушевским, можно назвать еще вологодский список иконы св. Николая Великорецкого, по преданию принесенный с Вятки в 7062 (1554) г. «в царство Иоанна Василиевича московского и всея России и при митрополите Филиппе Колычеве (!) московском и всея России.....» (РНБ, Q.I.365, л. 139–140). В XVI же веке было создано значительное количество списков иконы Николы Великорецкого.³² Редакция Повести о явлении Великорецкой иконы, считающаяся первоначальной («Повесть о явлении чудотворнаго образа Великорецкого, иже во святых отца нашего Николы архиепископа Мир Ликийских и вселенскаго чудотворца», нач. «Слышахом от многих древних людей...») в эпоху архиепископа Ионы (Баранова) была значительно беллетризирована. В последней (соборной) редакции (загл. «Повесть о явлении иже во святых отца нашего Николаа архиепископа Мир Ликийских чудотворнаго его образа Великорецкаго, явившагося во области Вятския страны в пределех богоспасаемаго града Хлынова в веси на Великой реке», нач.: «Человеколюбивый в Троице славимый Господь Бог наш Иисус Христос...») появились отсутствовавшие ранее детали, связанные с обретением иконы (например,

³¹ Кибардин Ф. О Великорецкой чудотворной иконе святителя Николая, архиепископа Мирликийского, находящейся в Кафедральном соборе в г. Вятке. Вятка, 1893. С. 13; Дудин Андрей, протоиерей, зав. Вятским епархиальным архивом. Великорецкий крестный ход // Великорецкая икона святителя Николая: история и современность / Под общ. ред. митр. Вятского и Слободского Хрисанфа. Вятка: Буквица, 2008.

³² См., например: Маханько М. А. Икона св. Николы Великорецкого в коллекции Амброзиано Венето и почитание чудотворного образа в XVI в. // ПКНО. 1997. М., 1998. С. 249, примеч. 5; Нечаева Т. Н. Иконография Великорецкого образа святителя Николая чудотворца в русской иконописи XVI в. // Правило веры и образ кротости... Образ свт. Николая, архиепископа Мирликийского, в византийской и славянской агиографии, гимнографии и иконографии. М., 2004. С. 447–451.

то, что за благословением на постройку церкви в честь обретенной иконы посылали в Москву), и отступления от основного сюжета (повествование о чудесах, произошедших с иконами в Ругодиве, которые хотел сжечь некий схизматик, и сравнение исцелений от иконы Николы с чудом от капли крови мученика Епимаха, которые, упав на слепое око некой слепой жены, присутствовавшей при казни страстотерпца, сделали его зрячим), а также добавлено извлеченное из текста чудес описание посылки иконы в Москву при Михаиле Федоровиче, в 1614 г. В целом, географический район почитания вятской святыни расширился во второй половине XVI в., в середине XVIII в. занимал большую территорию – что можно трактовать и как расширение понятие о территории Вятской земли и принадлежности местного населения к более обширному социуму.³³

Наиболее чтимые иконы использовались в крестных ходах. В Москве это был Большой крестный ход с Владимирской иконой (26 августа, 21 мая, 23 июня, и 15 сентября) и с Казанской иконой (описание в Чиновнике церковном о благовести и о звону» 1639–1671 гг. Успенского собора под 21 мая).³⁴ Малый крестный ход совершался в Лазареву субботу, по воскресеньям с Фоминой недели до Преполовления, в день памяти Илии пророка, в праздник Спаса, в день Перенесения мощей чудотворца Петра, в новолетия и в ряд других – выносили Богоматерь письма митрополита Петра и икону «Моление о народе Пречистые Богородицы» (Богоматерь Боголюбская с молящимся народом). С 1653 г. в Кремле появилась святыня Богоматерь Влахернская.³⁵

³³ Уо Д. К. История одной книги. С. 243–244.

³⁴ Щенникова Л. А. Почитание святых икон в Московском Кремле в XIV–XVII столетиях // Искусство христианского мира: Сб. ст. М., 2000. Вып. 4. С. 161–169.

³⁵ Многоценное сокровище. Иконы Богоматери Одигитрии Влахернской в России. М., 2005.

Постепенно, а в эпоху начала 1650-х гг. можно говорить и планомерно, формируется пантеон святителей. Представители власти, в первую очередь церковной, всегда поощряли культы иерархов, особенно московских первосвятителей. По существу местный культ трех московских святителей в официальной документации приобрел статус общероссийского. Культ Петра, Алексея и Ионы получил отражение во всех областях церковного искусства и литературы. Он отражен в иконописной программе, в частности в системе росписей Благовещенского собора Московского Кремля.³⁶ Изображения митрополитов выделяются на программной иконе Успенского собора «О тебе радуется».³⁷ Три святителя появляются на полях икон («Богоматерь Петровская» Назария Савина (1614)). Павел Алеппский в середине XVII в. упоминает среди впечатлений от въезда в Москву «образ девы на престоле с московскими архиереями в молении перед ней» над восточными воротами.

Празднование Петру Алексею и Ионе было установлено по образцу празднования трем святителям в 1595 г.³⁸ Этому событию посвящены несколько литературных памятников «Сказание о уставлении общего торжества трех святителей» и «Сказание о чудесах святых чудотворцев

³⁶ Кулакова И. П. К истории Московского Кремля как религиозного центра конца XVI–начала XVII века: (О почитании святителей Петра, Алексея и Ионы) // ГИКМЗ «Московский Кремль»: Материалы и исследования. Вып. 15. Кремли России. М., 2003. С. 143, сн. 11.

³⁷ Данилова И. Е. Житийные иконы митрополитов Петра и Алексея из Успенского собора в Кремле в связи с русской агиографией // ТОДРЛ. Л., 1968. Т. 23. С. 204.

³⁸ Однако использование воды с мощей Петра, Алексея и Ионы известны от более раннего времени (в моровое поветрие 1592 г. святая вода посылалась с их мощей в Псков – о прецедентах см. также: Мельник А. Г. Вода и культы святых на Руси XI–XVII веков // Живоносный источник. Вода в иеротопии и иконографии христианского мира: Сб. материалов Международного симпозиума. Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2014. С. 136–138).

Петра и Алексея и Ионы московских, како избави Господь Бог молитвами их царствующий град Москву от нашествия иноплеменных», Служба на общий праздник трех святителей. Память трех святителей была закреплена путем освящения в их честь новых храмов, связанных так или иначе с Патриаршим домом: в Никольском 13 сентября 1595 (еще до установления праздника), на Патриарше дворе на сених в 1604, и церковь близ Солянки 1670-х гг. Предполагается, что хотя, по «Сказанию», идея установления праздника принадлежала царю Федору, главным вдохновителем был патриарх Иов. Иов, всячески поддерживавший династию Годуновых, в 1605 г. разослал окружную грамоту с присягой Федору Борисовичу «милость Божия и Пречистые Богородицы и великих чудотворцов Петра и Алексея и Ионы молитва, да и нашего освященного собора благословение».³⁹

С начала XVII в. в источниках фигурирует Трехсвятская башня Белого города и одноименные ворота у устья Неглинной, с 1658 г. Всехсвятские ворота – к трем святителям было добавлено имя четвертого — Филиппа. На пелене вклада Строганова фигурируют все четыре святителя.⁴⁰

Утверждению культа святителей способствовали кампании по переносу мощей, прежде всего инициированное новгородским митрополитом, будущим патриархом Никоном принесение мощей митрополита Филиппа с Соловков и активное продвижение почитание св. Филиппа в дальнейшем,⁴¹ а также перенос мощей патриарха Гермогена и Иова в 1652 г. – последние события эпохи патриарха Иосифа. Мероприятия по переносу мощей митрополитов и патриархов были направлены не

³⁹ ДАИ. 1846. Т. 1. С. 190; Кулакова И. П. К истории Московского Кремля ... Сн. 38; Дворцовые разряды. Т. 1. СПб., 1850. Стб. 9, 64.

⁴⁰ Кулакова И. П. К истории Московского Кремля... С. 148, 149.

⁴¹ Севастьянова С. К., Зеленская Г. М. Патриарх Никон и святитель Филипп... С. 79–89.

только на прославление предшественников, но и в целом на усиление церкви и патриарха,⁴² а в перспективе – на стремление превратить Москву в центр православного мира.⁴³

О молитвенной помощи призывает к четырем святителям, включая Филиппа, патриарх Никон (грамота 1656 г. о моровой язве).⁴⁴ В государственных грамотах времени Никона и более поздних упоминаются четыре святителя, 4 святителя присутствуют и в иконописном подлиннике. Во вновь созданный Иверский монастырь Никон поместил частицы мощей Петра, Алексея, Ионы и Филиппа.⁴⁵

В реальной жизни московские святители продолжают восприниматься как московские святые, на что указывает и помета в одном из списков дворцовых разрядов за 1613 г.⁴⁶ По государственным грамотам с общенародными призывами прослеживается тенденция отделения этих

⁴² Писарев Н. Домашний быт русских патриархов Казань, 1904. С. 142; Кулакова И. П. К истории Московского Кремля. С. 150, сн. 81.

⁴³ Лобачев С. В. Патриарх Никон. СПб., 2003. С. 102–103; Севастьянова С. К., Зеленская Г. М. Патриарх Никон и святитель Филипп... С. 79.

⁴⁴ Севастьянова С. К. Тема греха в поучении патриарха Никона о моровой язве // Литература и документ: Сб. науч. тр. Новосибирск, 2011.

⁴⁵ Кулакова И. П. К истории Московского Кремля. С. . Впрочем, символика числа три в посвященном этому событию памятнике сохранилась – в рассказе об обустройстве Иверского монастыря, ведущемся от первого лица (патриарха Никона) говорится, что во сне ему явились три святителя – Петр Иона и Филипп – «Аз же ужаснувшись и воспрянув от сна недоумевахся и вложи ми ся мысль да возму от мощей Петра Ионы и Филиппа и верно ми бысть яко от Бога и всему веровах... (ГИМ, Муз. 3194, л. 381); Севастьянова С. К., Зеленская Г. М. Патриарх Никон и святитель Филипп... С. 87. См. также: Васильева Е. Е. «Богочальным мановением»: песнопение святыням Московского Кремля // Патриарх Никон – стяжание святой Руси. 2010. Ч. 2. С. 1038–1050.

⁴⁶ Дворцовые разряды. Т. 1. Стб. 75; Кулакова И. П. К истории Московского Кремля. С. 150

святителей от других чудотворцев, часто встречается объединение последних в безымянную группу «и все святые».

Официально собор четверем святителям, включая Филиппа, был установлен значительно позднее, в 1875 г., по ходатайству митрополита Иннокентия. На современной иконе «Московские святители» 5 фигур (к четверем названным добавлено имя Тихона).

Следует отметить, что несмотря на возросшее количество прославленных русских святых, в том, что касается государственных дел, перечень святых в документации середины XVI в. сохранялся прежним. И в послании царя Стоглавому собору 1551 г. и в митрополичьем послании 1552 г. содержится молитва о помощи, обращенная, в частности, Петру, Алексию, Ионе, Леонтию, Борису и Глебу, и преп. Сергию, Варлааму и Кириллу.⁴⁷ Достаточно традиционным, мало чем отличающимся от набора русских святых в источниках середины XV в., выглядит набор святых на окладе для «Троицы», созданный по заказу Бориса Годунова (из русских святых на нем присутствуют митрополиты Петр и Алексей, Леонтий Ростовский, митрополит Иона, Сергей Радонежский, Борис и Глеб, Варлаам (более ранний оклад Ивана Грозного включал вместо него изображение Димитрия Прилуцкого) и Кирилл).⁴⁸

Культ русских святынь получает также иконографическое воплощение. Символическим выражением образа святости в Московском государстве может считаться «Богоматерь Владимирская» («Древо московского государства») – икона Симона Ушакова 1668 г., на которой

⁴⁷ ПСРЛ. Т. 29. С. 87, 183.

⁴⁸ Клосс Б. М. Избр. труды. Т. 1. С. 73–83. О степени популярности наиболее почитаемых святых в XVI в. см. также наблюдения А. С. Усачева (Усачев А. С. Степенная книга и древнерусская книжность времени митрополита Макария / Отв. ред. А. А. Горский. М.; СПб., 2009. С. 577–579) и А. Г. Мельника (Мельник А. Г. Самые популярные русские святые в XVI в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2011. № 3 (45). С. 83–84).

образ Богоматери помещен на виноградной лозе, которую насаждают Иван Калита и митрополит Петр, а в медальонах расположены другие заступники Московского государства. Рядом с причисленными к числу святых митрополитами помещены также патриархи Иов и Филарет, а рядом со св. царевичем Дмитрием – цари Михаил Федорович и Федор Иоаннович.⁴⁹ В ветвях дерева представлен в виде схимника князь Александр Невский, за ним – основатели и игумены ближних монастырей: Никон и Сергей Радонежский, Савва Сторожевский, Пафнутий Боровский, преп. Симон Безмолвник (почитаемый как ученик св. Сергия), св. Андроник, а также блаженные Максим, Василий и Иоанн Большой Колпак.

Изображение великих князей и царей на иконе рядом со святыми имеет аналогии имеет продолжение в посмертном поминании. Поминание великих князей и царей выражалось, в частности, в помещении над гробницами изображений усопших. Такие изображения помещались над гробницами великих князей и царей в Архангельском соборе. Цари изображались с нимбом вокруг головы.⁵⁰ Известны и отдельные изображения членов царской семьи – как, например, изображение царевича Алексея Алексеевича – на иконе середины XVII в. с нимбом над головой.⁵¹

⁴⁹ Бычкова М. Е. Икона Симона Ушакова и идея происхождения государства Российского // Церковная археология: Материалы первой всероссийской конференции. СПб.; Псков, 1995. Ч. 2. С. 30–31; Чубинская В. Г. Икона Симона Ушакова «Богоматерь Владимирская», «Древо Московского государства», «Похвала Богоматери Владимирской» (Опыт историко-культурной интерпретации) // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 38. С. 290—308.

⁵⁰ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 274, 275, сн. 2; Самойлова Т. Е. Княжеские портреты в росписи Архангельского собора Московского Кремля. Иконографическая программа XVI века. М., 2004.

⁵¹ Kämpfer F. Das russische Herrscherbild von den Anfängen bis zu Peter dem Grossen... Святая Русь: Каталог выставки.

Безоговорочное почитание возможно только в отношении ограниченного круга святынь (иногда этот перечень упоминается в заголовках официальных документов) и круг не остается неизменным. Однако под влиянием обстоятельств список святынь, к которым прибегают наиболее часто, пополняется новыми именами. К числу таких святынь относится, прежде всего, обитель Сергия Радонежского – место регулярного паломничества членов царской обители, в меньшей степени – монастыри Кирилла Белозерского и Соловецкий. Так, как символическое воплощение идеи Святой Руси рассматривается, в частности, сюжет иконы со схематическим изображением Соловецкого монастыря и его святынь: церковей, раков, икон, изображенных рядом с соответствующим храмом.⁵²

Теснейшим образом государственная идеология и практика почитания святынь пересекаются в случае с грандиозными проектами патриарха Никона – в частности, с созданием Новоиерусалимской обители⁵³ и Иверского монастырей.

В литературе уже указывалось на роль агиографии в формировании государственной идеологии Российского государства.⁵⁴ Агиографические

⁵² Бузыкина Ю. Н. Иконы XVII века с изображением Соловецкого монастыря как образа русской святости // Наследие Соловецкого монастыря: Всероссийская конференция. Доклады, сообщения. Архангельск, 28 ноября – 1 декабря 2006 г. Архангельск, 2007. С. 151–159; Сидоренко Г. В. Документируя святыню: Изображения реликвий в позднесредневековой иконописи // Восточнохристианские реликвии / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003. С. 608–637; Буланин Д. М. Афон в древнерусской письменности до конца XVI в. (Из истории образа по памятникам, учтенным в «Словаре книжников и книжности Древней Руси», а также пропущенным при его подготовке // СККДР. СПб., 2012. Вып. 2, ч. 3. С. 620.

⁵³ Бусева-Давыдова И. Л. Об идейном замысле «Нового Иерусалима» патриарха Никона // Иерусалим в русской культуре / Ред.-сост. А. Л. Баталов, А. М. Лидов. М., 1994. С. 174–181.

⁵⁴ См., например: Плюханова М. Б. Сюжеты и символы Московского царства. М., 1995; Клосс Б. М. Избр. труды: т. 2: Очерки по истории русской агиографии XIV–XVI веков. М., 2001. С. 145.

произведения, в частности, играют важную роль в позиционировании Москвы как центра православия. По существу, в этом сказывается региональный характер понимания святости.

Агиографическое произведение подвержено влиянию идеологии. Примером вмешательства патриарха и царя может служить история с созданием редакции Жития Сергия Радонежским Симоном Азарьиным. В «Книге о новоявленных чудесах преподобного чудотворца Сергия», напечатанной в Москве в 1646 г. некоторые чудеса, вызвавшие сомнения, были пропущены, и только после вмешательства верховной власти в «Службы и жития Сергия и Никона» вошло набранное на дополнительных листах смутившее правщика «чудо о кладезе».⁵⁵

7.2. Власть и почитание святых.

Почитание определенных святых определялось интересами и церковной верхушки, и правящей династии. Так, особое внимание всегда уделялось небесному покровителю царя: для Михаила Федоровича это был преп. Михаил Малеин. С этим фактом связывают, например, учреждение крестного хода в день поминовения Михаила Малеина 12 июля в Михалицком Новгородском монастыре в 1610-х гг.⁵⁶

Почитание святынь вплетается в повседневную жизнь царской семьи: перенос мощей в Кремле сопровождается раздачей милостыни, царских детей крестят у мощей митрополита Алексия в Чудовом монастыре,⁵⁷ привозимые в Москву святые мощи ставились на Лобном

⁵⁵ Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3, ч. 3. С. 380; Клосс Б. М. Избр. труды. Т. 1. Житие Сергия Радонежского. С. 228–229.

⁵⁶ Передольский В. С. Новгородские древности. Записки для местных изысканий. Новгород, 1898. С. 130.

⁵⁷ Забелин И. А. История города Москвы. М., 1990. С. 126–128; цит. по: Кириченко О. В. Почитание святынь русскими дворянами... С. 9–10.

месте, в Страстную Пятницу в Кремле проводился чин омовения святых мощей. На мероприятиях по установлению празднования княгини Анны Кашинской в 1650 г. присутствуют члены царской семьи.

Интересы царской семьи состояли, в частности, в том, чтобы подчеркнуть связь с предшествующей династией. А. В. Сиренов, специально исследовавший данный вопрос, отмечает, что помимо широко известного факта описания новгородских гробниц в 1634 г. по заказу жены царя Михаила Федоровича, можно привести еще ряд примеров особого отношения царей династии Романовых к захоронениям древнерусских князей. Утверждается почитание князя Георгия Всеволодовича: в богослужебные издания помещается служба ему (Трефологион 1638) и память (Святцы 1646), в 1645 г. обретенны мощи.⁵⁸ В 1640 г. Михаил Федорович распорядился приготовить покровы на гробницы матери и брата Александра Невского в Георгиевском монастыре г. Владимира. 1669 г. в связи со смертью жены Алексея Михайловича Марии Милославской изготавливаются покровы на гробницы тверских князей. В 1677 г. власти освидетельствовали княжеские погребения XII в. в селе Кидекша под Суздалем, о чем сообщает, в частности, «Собрание о богоспасаемом граде Суждале».⁵⁹

К числу примеров проведения параллели между старой и новой династией может быть отнесена история о частичке мощей крестителя Руси. Мощи кн. Владимира были обнаружены при инициированной киевским митрополитом Петром Могиллой перестройке Десятинной церкви, и помещены как реликвия в собор Софии Киевской. Часть этих мощей были торжественно отправлены в Москву и вручены в 1640 г. царю

⁵⁸ Сиренов А. В. Путь к граду Китежу: Кн. Георгий Владимирский в истории, житиях, легендах. СПб., 2003.

⁵⁹ Цит. по: Сиренов А. В. Описание древнекняжеского некрополя и канонизационная политика в России XVII в. // Круги времен. В память Е. К. Ромодановской. М., 2015. Т. 2. С. 316.

Михаилу Федоровичу. В сопроводительном послании киевский митрополит называет кн. Владимира прапрадедом «всесветлого величества», а самого царя «светилом всему православному роду Российскому».⁶⁰

В XVII веке получила развитие традиция собирания памяти о жизни выдающихся деятелей церкви,

XVI в. датируется создание повестей о житии иерархов (архиепископа новгородского Феодосия или вологодского владыки Антония), основателей монастырей (записка Иннокентия о Пафнутии Боровском, житие Феодорита Кольского в составе «Истории о великого князя московского делех» А.М. Курбского) или иноков (особенно хорошо прослеживается на материале волоколамской книжной традиции: почитаемым старцам посвящено Житие Кассиана Босого, житие Фотия, составленное Вассианом Кошкой, или краткие некрологи – подобные записке о Евфимии Туркове, авторы которых стремились всячески подчеркнуть святость жизни тех, о ком писали.⁶¹ В XVII в. эта традиция не угасла, а, напротив, получила дополнительное развитие, примером чему может служить краткое житие митрополита Макария, сохранившееся в списке кон. XVII – нач. XVIII в. (РГБ, ф. 256, № 364),⁶² и ряд других памятников, например, «Сказание о чудесах» соловецкого игумена Иринеарха.⁶³ Создание житийных повестей, посвященных церковным иерархам, датируется временем, достаточно близким к дате преставления: История о первом патриархе Иове, Житие патриарха Никона И. К.

⁶⁰ Цит. по: Опарина Т. А. Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. Новосибирск: «Наука», 1998. С. 204–205.

⁶¹ Житийная литература // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 19. С. 283–345.

⁶² Опубликовано в кн.: Макарий (Веретенников), архим. Свт. Макарий, митр. Московский и всея Руси (1482 – 1563). М., 1996. С. 106–108.

⁶³ Панченко О. В. Соловецкий книжник Иларион, создатель «Сказания о чудесах игумена Иринеарха» // ТОДРЛ. 2010. Т. 61. С. 546–582.

Шушерина⁶⁴, Житие Илариона, митрополита Суздальского и Юрьевского⁶⁵ и др. Важнейшим аспектом общегосударственного почитания святых было обращение представителей правящей династии к наиболее чтимым святым с просьбами о выздоровлении или о даровании наследника. Исследователи обращались к этой теме, в частности, видя в строительстве эпохи Ивана IV программу строительства храмов над мощами новых русских чудотворцев,⁶⁶ которую составляют: перестройка собора Рождества Богородицы над мощами Петра и Февронии и строительство храма на месте погребения князей Константина и его сыновей Михаила и Феодора в Муроме; возведение соборов в монастыре Никиты Переяславского, в Соловецком монастыре, над перенесенными мощами Зосимы и Савватия, в Троицком Клопском монастыре). Продолжено строительство каменных храмов над могилами русских святых и в эпоху Федора Ивановича (церковь над мощами Кирилла Белозерского, храм в Пафнутиево-Боровском монастыре, Троицкая церковь Антониево-Сийского монастыря).⁶⁷ По царскому распоряжению в 1585–1586 гг. были выполнены серебряные раки и для патронов великокняжеского дома

⁶⁴ Зеленская Г. М. Почитание памяти святейшего патриарха Никона в XVII–XX веках // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим». М., 2002. С. 34–35.

⁶⁵ Житие Илариона, митрополита Суздальского и Юрьевского. Стихотворное изложение в сопровождении текстов краткой и пространной редакций / Сост. М. Ю. Глазков; ГВСМЗ. – Владимир, 2015. 196 с.

⁶⁶ Баталов А. Л. Моление о чадородии и обетное строительство царя Федора Иоанновича // Архив архитектуры. М., 1995. Вып. 5. Заказчик в истории русской архитектуры. Ч. 1. С. 118–122.

⁶⁷ Там же. С. 132: «Таким образом, мы видели, что строительство храмов над чудотворцами в царствование Федора Иоанновича сохраняет преемственность с царствованием его отца не только в общем направлении, но и в конкретных действиях (например, осуществление его замысла возведения церквей в Кирилло-Белозерском и Антониево-Сийском монастырях). Однако в это царствование оно имеет новые причины – моление о чадородии»). Согласно преданию, с молением о чадородии связано и основание Зачатьевского монастыря на месте Алексеевского.

святителей Петра и Алексия, Ионы, а также для преподобных Пафнутия Боровского, Сергия Радонежского, Кирилла Белозерского, Макария Калязинского (рака Сергия Радонежского была начата еще в сер. 1550-х гг., некоторые из этих рак были завершены уже в царствование Бориса Годунова). Особо следует выделить распоряжение об изготовлении раки для местно чтимого Василия Блаженного, над могилой которого существовала только каменная часовня, храм же был построен только в год канонизации (1588 г.)⁶⁸ Актуальной тема сохранения династии была и для царя Михаила Федоровича, неоднократно совершавшего паломничества после своего венчания на царство.

Роль светской власти в организации почитания святынь особенно подчеркивается в письменных источниках. В формулировке грамоты об установлении общерусского празднования святым от 25 февраля 1547 г. указано: «повелением господина и сына нашего смирения и благовернаго и христоролюбиваго и Богом венчаннаго царя».⁶⁹ Как отметил Е. Е. Голубинский, с середины XVI в. «мы имеем свидетельства, что открытие мощей совершалось не иначе как с дозволения власти, и притом не одной церковной, но и гражданской».⁷⁰ Житие первого автокефального митрополита Русской церкви святителя Ионы включает рассказ о новых русских чудотворцах, подчеркивая значение самодержца в установлении нового празднования. Если установлением празднования русским чудотворцам решалась задача упорядочения богослужения в Русской церкви, то не менее очевидной была и другая задача – идейно-политическая: укрепление и обоснование нового царства».⁷¹

⁶⁸ Баталов А. Л. Моление о чадородии... С. 125.

⁶⁹ ААЭ. Т. 1. № 213.

⁷⁰ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 303.

⁷¹ Белякова Е. В., Найденова Л. П. Житие митрополита Ионы как источник по истории канонизации святых в Русской церкви // Проблема святых и святости в истории России. Материалы XX Международного семинара исторических

Немаловажный аспект взаимосвязей между государством и церковью это почитание святых как элемент идеологии, как символ. «Почитание святых как источник политического символизма» – тема, давно и тщательно разрабатываемая в западноевропейской историографии.⁷² Многие явления, свойственные западному средневековью, аналогов в российских источниках не находят (так, хотя несомненно присутствует элемент почитания членов великокняжеской семьи, формирование культа почитания и дальнейшее причтение к лику святых – все же достаточно редкий феномен). В применении к российской истории наиболее яркий пример политической подоплеки установления культа и почитания святого – это, несомненно, культ царевича Димитрия.

Хотя в старообрядческой книжности практика «деканонизации» устойчиво связывается с именем патриарха Никона («Како Никон хулил святых российских чудотворцев и из помяновенных книг вынял»), все же переломным моментом в отношении к почитанию явленных святынь стали решения собора 1667 г. – когда доверие к обретенной святыне превратилось в инквизиторский обыск.

На соборе 1667 г. было принято решение, что без свидетельствования и соборного решения нельзя почитать нетленные тела «зане обретаются многая яко телеса цела и нетленна, не от святости, но яко отлученна и под клятвою архиерейскою и иерейскою суще умроша, или за преступление божественных и священных правил и закона цели и

исследований «От Рима к Третьему Риму». Проблема святых и святости в контексте истории и права. М., 6–7 сентября, Санкт-Петербург, 11 сентября 2000 г. М., 2006. С. 140–141.

⁷² См. обзор некоторых работ: Ярошевич И. Б. Почитание и канонизация святых как источник политического символизма (к вопросу о новациях в современной англоязычной историографии) // Социальные институты в истории: ретроспекция и реальность. Материалы Пятой Межвузовской региональной научной конференции. 1–2 ноября 2001 г. Омск, 2003. С. 29–37; Канторович Э. Х. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. М., 2014 .

неразрешимы бывают».⁷³ Однако почитание нетленных тел без свидетельствования не было распространенной практикой, собственно, проблема состояла в том, какую задачу ставить перед свидетельствующими эти тела: признать культ или запретить его. Решения собора, хотя и рассматриваются в историографии как «осуждение» предшествующей московской церковной истории,⁷⁴ мгновенного и значительного влияния на практику почитания святынь не оказали.

В XVIII в. государственная политика постоянно и настойчиво продолжила вторгаться в сферу «духовных дел»⁷⁵ Многие страницы из этой политики получили подробное освещение в ряде работ, в том числе в книге А. С. Лаврова, посвятившего отдельную главу «реформе благочестия».⁷⁶ Среди указов, касающихся почитания святынь, можно назвать и указ о привесах от 19 января 1722 г. (о снятии имеющихся и о запрете привешивать к образам монеты, ювелирные изделия и т. п.), указы от 21 февраля 1722 г. – о запрете под угрозой штрафа ходить с образами на дом к прихожанам (по существу запрет на крестные ходы) и об изъятии из частных домов чудотворных икон. Определение это было отменено указом от 6 апреля 1744 г., согласно которому было разрешено вносить иконы в дома жителей.

Как запрет на черты «народного православия» можно назвать указ от 28 февраля о запрете на продажу меда Алексия чудотворца, масла от

⁷³ Деяния московских соборов 1666 и 1667 годов. 2-е изд. М., 1893. Л. 8 об. 2 паг.; Лавров А. С. Канонизация и почитание святых мощей... 2000. С. 156.

⁷⁴ Карташев А. В. История русской церкви. Т. 2. С.

⁷⁵ См., в частности: Смилянская Е. Б. Следствия по «духовным делам» как источник по истории общественного сознания в России первой половины XVIII в. Дис. ... к. и. н. М., 1987; Живов В. М. Из церковной истории времен Петра Великого. М., 2004.

⁷⁶ Лавров А. С. Канонизация и почитание святых мощей... С. 408 и след.

лампады Василия Блаженного и т. п.,⁷⁷ и указ об упразднении часовен от 28 марта 1722 г.⁷⁸, а также указ от 31 августа 1722 г., содержащий запрет на резные иконы.

Также Синод неоднократно выпускал указы о порядке крестных ходов. Указом от 9 июля 1734 г. за № 6605 позволялось проводить коллективные молебны в случае моровой язвы и поветрия. Определением от 15 июня 1767 г. крестные ходы без разрешения Синода и епархиального архиерея запрещались, а указ от 20 декабря 1771 г. за № 15720 запретил многочисленные публичные моления, кроме издревле установленных и дозволенных свыше крестных хождений.⁷⁹

Политика государства определяется личностями, находящимися у власти или оказывающими влияние на таковых. Вне зависимости от церковной власти почитание святынь, явленных в Московском государстве, на государственном уровне диктовалось сверху: посещение монастыря царем (а позднее императором) в подавляющем большинстве случаев влекло за собой повышение статуса святынь, хранившихся в обители.

Значимыми факторами отказа от массового традиционного почитания святынь оказались и новые светские ориентиры государственной власти и, помимо всего прочего, изменение состава верховного духовенства в 1-й четверти XVIII в. Новыми митрополитами, преимущественно выходцами из украинских и белорусских земель, многие традиции почитания святых и икон в Московском государстве, были

⁷⁷ Описание изданий, напечатанных кириллицей. 1689 – январь 1725 г. / Сост. Т. А. Быкова и М. М. Гуревич... № 154.

⁷⁸ Там же. № 155.

⁷⁹ ПСЗ. СПб., 1830. Т. 8. С. 257; Т. 9. С. 575, 576; Т. 12. С. 74–75; Т. 19. С. 406.

восприняты как нечто чужеродное, как суеверие⁸⁰, что влекло за собой гиперкритическую оценку, неприятие и требование проверки сложившейся практики почитания святынь

Вопреки церковной историографии источники демонстрируют отсутствие выработанной системы установления празднования явленным святыням. Государственная политика в сфере установления празднования явленным святыням в рассматриваемый хронологический период так и не приобрела отчетливый характер и формировалась во многом в зависимости от частного отношения к той или иной святыне со стороны представителей церковной и светской власти.

⁸⁰ Лавров А. С. Канонизация и почитание святых мощей... С. 158–166.

Заключение

Почитание святынь в Московском государстве в рассматриваемый период существует на двух уровнях: общегосударственном и региональном. Эти уровни имеют точки взаимопроникновения, однако не все культы, которые верховная власть продвигала как общецерковные, приобрели такой статус (примером может служить культ трех святителей московских). Важным этапом частичной кодификации уже существующих культов стали соборы митрополита Макария. Вне зависимости от количества этих соборов, вынесенных ими решений и списка святых, канонизацию которых связывают с этими соборами, с середины XVI в. памятям и службам «новым чудотворцам» соборно было установлено определенное место в богослужебной практике. Однако начатое при митрополите Макарии мероприятие по определению в богослужебной практике устойчивого постоянного места для новопрославленных русских святых не получило логичного продолжения: статус большинства явленных и свидетельствованных святынь оставался недостаточно определенным даже в случае несомненного соборного постановления об учреждении празднования. Соборное постановление для учреждения празднования требуется для определения места службы святому или явленной иконе в круге богослужения.

На протяжении временного периода с конца XVI по 1-ю четверть XVIII века почитание святынь пережило период подъема (1630-е – первая половина 1650-х гг., 1680-е гг.), и несколько периодов упадка (в связи с постановлениями соборов 1666–1667 гг. и особенно после Синодального указа 1722 г.), вызванных изменением отношения церковной власти к почитанию святынь и попытками церковной власти поставить под контроль растущее количество местных святынь. Период подъема ознаменовался собиранием святынь в Москве, приносом икон для освидетельствования, поновления, украшения и снятия копий, собиранием

сведений о проявлении святых мощей и свидетельств о святости русских чудотворцев – и пришелся преимущественно на патриаршество Иосифа. Периоды упадка связаны с появлением критической оценки явленных святынь.

Прославление святых и чтимых икон получило особое распространение, когда развилась и получила закрепление тенденция прославления в местном масштабе, зачастую основателей монастырей или жителей тех или иных местностей. Почитание святынь на местном уровне возникает и питается изначально обыденной религиозностью, неподконтрольной официальной политике церкви. Покровительство этому почитанию со стороны иерархов и государей во многом обусловило сохранение и развитие почитания, или постепенное его прекращение.

Для рассматриваемого периода характерно появление все большего числа святых и икон, почитание которых не выходит за пределы одного или нескольких соседних регионов. Возможность личного контакта с такого рода святыней имеет особое значение для населения близлежащего региона. Статус большинства таких святынь, особенно святых, является неопределенным.

Постоянная фиксация чудес от святыни в течение длительного времени для святынь не прослеживается. Почитание определенных святынь определяется преимущественно политико-географическими соображениями: это почитание царской семьей и/или возможность совершить паломничество к святыне.

Подъем интереса к святыням не напрямую связан с крупными историческими событиями и катаклизмами, однако со временем определенные события придают значимость почитанию того или иного образа, такого, как, например, Казанская икона Богоматери.

Почитание святыни возникает как сразу после ее обретения, так и спустя достаточно длительное время (наиболее характерный пример – общероссийское распространение празднование иконе Богоматери

Казанской). Особое значение имеет массовость почитания («сила почитания»), феномен которого может быть объяснен не только религиозными основаниями.

Прославление икон – в подавляющем большинстве случаев не связано с какими-то знаковыми явлениями (война, мор и т. п.). Достаточно часто наблюдается прославление икон вдали от церковных центров. Покровительство развитию культа со стороны светской власти – как центральной, так и местной, позволяет говорить и о личной заинтересованности, и о таком факторе, который условно может быть определен как поиск заступника или патрона, по возможности, территориально близко расположенному к источнику этой власти. Судьба прославления святыни нередко находится в руках местного священника и епархиального архиерея.

В советской историографии многие случаи канонизации считались инспирированными светскими или церковными властями, и возникновение почитания святыни, перерастающее в официально учрежденный культ, иногда рассматривалось прежде всего как политическое мероприятие. Этот аспект очевидно присутствует во многих торжественных мероприятиях по установлению празднования, в частности в случаях с установлением празднования Димитрию Угличскому или переносом мощей Филиппа митрополита.

Имеющиеся письменные источники в подавляющем большинстве случаев не дают однозначного указания о существовании единой официальной процедуры установления празднования, что позволяет сделать вывод о том, что на уровне государства единого сценария прославления в досинодальный период не возникло. В большинстве случаев мы можем говорить о наличии тех или иных признаков установления празднования, но не о всем комплексе в целом. Четкая система установления определенного дня памяти и внесения памяти в богослужебные книги не прослеживается. Что особенно важно, после

макарьевских соборов так и не был выработан механизм сохранения памяти об уже установленных празднованиях – внесение памятей и служебных текстов в рукописные богослужебные, а впоследствии печатные книги так и не приобрело систематического характера, что стало причиной повторных мероприятий по установлению празднования (путем переноса мощей) или непризнания празднования, уже установленного ранее, как в случае с князем Игнатием (Иоанном) Угличским. Очевидно, что все мероприятия по утверждению статуса святости по прошествии времени после фиксации ее чудодейственных свойств церковной властью рассматривались настороженно. Особенно ярко это проявилось в процедуре «подтверждения» святости в Синодальный период (отраженной, в частности, в требовании Синода о «свидетельствовании мощей»), но подобная процедура существовала и ранее. По существу Синодальная политика, если бы она была доведена до логического конца, должна была привести к полному отказу от празднования местным святым.

Каноническое право и светское законодательство предусматривает наказание за поругание святости, таким образом, обретение святости до определенного предела не ставится под сомнение. Отсутствие канонических оснований, четко регламентирующих основания и процедуру причтения подвижника к лику святых, заставляло иерархов вырабатывать, с учетом существующей практики и собственных представлений о святости, более-менее логичную процедуру установления празднования.

Практика установления празднования, фиксируемая источниками включала этап сбора сведений после проявления святости и сведений о чудесах, обращение с просьбой об установлении празднования, адресованной на имя митрополита и патриарха, розыск об истинности этих чудес, установление празднования или, реже, отказ установить празднование. Однако в случае с признанием местного почитания процедура могла быть упрощена вплоть до благословения от начальника

обители. Равным образом, обращаясь с ходатайством на имя церковных или светских властей, строитель обители мог максимально завышать статус хранимой святыни, именуя ее основателя святым, преподобным и чудотворцем. Почитание часто начиналось с пения панихид у гроба подвижника, но пение это сопровождалось не только молитвами за умершего, но и обращением к нему. До определенного времени фактор местного почитания редко вызывал неприятие у церковной власти: озабоченность тем, кого или что почитают и кто выступает за это почитание, появилась, когда возникла реальная необходимость отделить сторонников официального православия от тех, кто оказался сторонником старой веры, и чьи святыни, следовательно, не заслуживали почитания, сохранения или упоминания.

В случае запрета на празднование культ мог существовать до нового обращения на имя предстоятеля церкви и со временем обрести официальный статус. Святыня должна проявлять себя – это важная функция памяти о ней и расширения ареала ее почитания. В отсутствие чудотворений или событий, рассматриваемых в качестве таковых, святыня утрачивает свое значение, соответственно, ее статус нуждается в закреплении.

Отсутствие единообразия в процессе установления празднования приводит к тому, что если факт почитания не ставится под сомнение, но нет и данных об официальном его статусе, существование празднования может фиксироваться на протяжении нескольких столетий и закрепиться и получить официальный статус в XIX в., особенно во второй половине столетия.

В каком-то смысле древнерусский человек в послесмутное время оказывался в атмосфере напряженного ожидания чуда: она хорошо передается небольшими сказаниями, некоторые из которых были рассмотрены выше: юродивый, живший по соседству (Андрей Тотемский), через несколько лет после смерти мог почитаться как святой, а икона,

хранившаяся в небрежении в доме или в храме по соседству, вдруг обретала чудотворные свойства. В этой атмосфере бюрократическая процедура установления статуса святыни иногда выглядела лишней и, как следствие, такой процедурой пренебрегали.

Сведение воедино данных о проявлении такого рода святынь относится к началу XVIII в., когда появляются отдельные списки русских святых и списки чтимых икон, в том числе явленных в России.

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. И в них, и в более ранних сводах, таких как месяцеслов Симона Азарьина, особо подчеркивается значимость сохранения памяти обо всех подвижниках, и, соответственно, письменного упоминания обо всех святых, в том числе непрославленных, потому что празднование им может быть еще не установлено, но память о них необходимо зафиксировать и бережно хранить, так как прославление может произойти в любой момент в будущем.

Один из основных принципов составления сводов памятней святых – географический – важно указание не на день памяти, а на то, где почитается угодник, закономерным воплощением этого принципа стал свод памятней русских святых «по городам» – «Книга глаголемая Описание о российских святых». 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.

Письменная традиция житийных памятников, чудес и сказаний не отличается стабильностью. В случае с праведниками и списками с общечтимых икон часто возникает ситуация, когда новые рукописи переписываются в связи с необходимостью укрепления культа – их копирование не носит массовый характер. Переписчик такого рода текста

фиксирует новые случаи чудес, добавляет подборки вновь записанных чудес, что приводит иногда к хронологическим сбоям, расширяет текст за счет риторических отступлений, добавляет «литературности» к своему оригиналу. Когда речь идет о списках произведения, чтимого в определенной местности, каждый новый список очень часто представляет собой новый вид или даже редакцию – традиция переписки и передачи данных может рассматриваться как неконтролируемая.

Многочисленные списки XVIII–XIX в., сохранившие, полностью или фрагментарно, записи о событиях допетровского и петровского времени, свидетельствуют, что память о святынях хранилась и передавалась несмотря на активное противостояние церковной власти стихийно или без достаточного участия «сверху» возникающим культам. Для некоторых местночтимых святых «золотой эпохой» почитания местных праведников и мучеников является не XV–XVI вв., и даже не XVII, а XVIII – XIX вв. (Кострома, Углич, Ярославль). Обширная рукописная традиция месяцесловов, иконописных подлинников, сборников, посвященных святыням и т. п., сохранившаяся от XVIII в., свидетельствует о сохранении агиографической традиции, несмотря на определенное понижение статуса такой книжности. Именно в рукописной книжности XVIII в., которая не может быть отнесена не к элитарной, не к народной, сохранилась значительная часть сведений о почитании святых в более ранний период.

Источники и литература

Рукописи

БАН

1. 4.7.16 Сборник XVIII в.
2. Архангельское собр. Д. 233. Сборник XVII в.
3. Архангельское собр. Д. 240. Сборник XVII в.
4. собр. Археографической комиссии, № 228. XVIII в.
5. собр. Дружинина (Друж). 130. Месяцеслов XIX в.
6. Друж. 131. Месяцеслов XIX в.
7. Друж. 613. Сборник. XIX в.
8. Друж. 736. Месяцеслов XIX в.
9. Друж. 613. Сборник 1820-е гг.
10. собр. Лукьянова, № 65. Сборник. 1766 г.
11. П I А № 20. Сборник XVII в.
12. П I А № 30. Сборник. XVII в.
13. собр. текущих поступлений, № 141
14. собр. текущих поступлений, № 217. Сборник копий XX в.
15. Устюжское собр., № 19. Сборник

ГИМ

16. собр. Барсова, № 937. Месяцеслов.
17. собр. Барсова № 930. Сказание о Царевококшайской иконе.
18. собр. Барсова № 936. Сборник сказаний о чудотворных иконах.
19. собр. Барсова, № 881. Житие Варнавы Ветлужского. 1794 г.
20. собр. Барсова, № 1299. Месяцеслов.
21. собр. Вахрамеева, № 364. Сборник житий ростовских чудотворцев.
22. собр. Вахрамеева, № 436.

23. собр. Вострякова № 1149. Сказание о чудесах Заоникиевской иконы Богоматери.

24. собр. Вострякова № 1227. Сказание о явлении Казанской иконы Богоматери в селе Красная Лука.

25. Епархиальное собр., № 948. Житие, чудеса и служба Варнавы Ветлужского.

26. собр. Забелина, № 512.

27. Музейское собр., № 42. Сборник. XVIII в.

28. Музейское собр., № 3194-1о.

29. Синодальное собр., № 641. Сборник.

30. Синодальное собр., № 901.

31. собр. Уварова, № 17-4°

32. собр. Уварова, № 196-4°.

33. собр. Уварова, № 196-4°.

34. собр. Уварова, № 991б-4°.

МГУ

35. ОРиРК № 293. Сборник

36. ОРиРК, № 302. Сборник

РГАДА

37. Ф. 181. № 716. Псалтирь с воследованием

38. Ф. 188. Оп. 1. № 625. Книга глаголемая Описание о российских СВЯТЫХ.

39. Ф. 188 оп. 1. № 1199. Книга глаголемая Описание о российских СВЯТЫХ.

40. Ф. 188. Оп. 1. № 1222. Житие Варнавы Ветлужского. XVIII в.

41. Ф. 201. № 58. Обиходник. XVII в.

РГБ

42. Ф. 27 (Большаков Т. Ф.). № 252.

43. Ф. 98 (Егоров Е. Е.) № 1274
44. Ф. 113 (собр. Иосифо-Волоколамского монастыря) № 36
45. Ф. 173.I. (МДА) 201. Сборник XVII в.
46. Ф. 173.I.203. Сборник XVII в.
47. Ф. 173.I. 207
48. Ф. 173.I. 209. Сборник XVIII в.
49. Ф. 178 (Музейное собр.), № 3311
50. Ф. 178. № 5194.
51. Ф. 178. № 9375. Сборник XVIII в.
52. Ф. 178. № 9578.
53. Ф. 178. № 10473.
54. Ф. 194 (собр. К. И. Невоструева), № 7
55. Ф. 199. № 114.
56. Ф. 199. № 412.
57. Ф. 205 № 201
58. Ф. 209. № 271 Сборник
59. Ф. 209. № 557.
60. Ф. 256. № 177.
61. Ф. 256. № 364.
62. Ф. 310. № 237.
63. Ф. 310. № 398.
64. Ф. 354. № 100. Сборник слов о Заоникиевской иконе Богоматери и чудотворце Иосифе.
65. Ф. 651 (собр. Усова) № 88

РГИА

66. ф. 834, оп. 2, № 1709

РНБ

67. собр. Александро-Невской лавры, А-9

68. собр. Вяземского, Ф. 9.3

69. Кирилло-Белозерское собр., (Кир.-Бел.) № 60/1137, Обиходник XVI в.

70. Кир.-Бел. 493/752. Месяцеслов.

71. Кир.-Бел. 516/773. Миротворный круг и святцы, XVII в.

72. Кир.-Бел. № 730/987, Обиходник XVI в.

73. Кир.-Бел. 731/988. Обиходник XVI в.

74. Кир.-Бел. № 733/990, Обиходник XVII в.

75. Кир.-Бел. 742/999. Обиходник XVII в.

76. Кир.-Бел. 743/1000. Обиходник XVII в.

77. Кир.-Бел. № 748/1005, Обиходник XVII в.

78. Кир.-Бел. № 751/1008. Обиходник XVII в.

79. Кир.-Бел. 818/1075. Обиходник XVII в.

80. Кир.-Бел. 819/1076. Обиходник XVI в.

81. собр. Колобова, № 643. Сборник XVIII в.

82. собр. Михайловского, Q.351. XVIII в.

НСРК

83. Q.36. «Книга обдержжащая в себе собрание всех российских святых и чудотворцов»XVIII в.

84. Q. 153.

85. Q. 200

86. Q 484. Сборник XVIII в.

ОЛДП

87. Q.109. Пролог XVII в.

ОСРК

88. F.I.774. Сборник XIX в.

89. F.I.778.

90. F.XVII.68. Сборник XIX в.

91. Q.I.365. Сборник.

92. Q.I.382. Повесть о российских чудотворцах. XVIII в.

93. Q.I.576
94. Q.I.603
95. Q.I.836. XVII в.
96. Q.I.939. Минея. к. XVI в.
97. Q.I.1166. Сборник. XIX в.
98. Q.I.1364. Служба и Житие Антония Леохновского. XVIII в.
99. Q.I.1384. Сборник. XVIII в.
100. Q.I.1418. Сборник. XIX в.
101. Q.XVII.53. Сборник XVIII в.
102. Q.XVII.232. Сборник XVIII–XIX в.
103. O.I.51. Святцы XVII в.
104. O.I.52. Святцы XVII в.
105. O.I.504. Святцы. XVII в.
106. собр. Александро-Невской лавры, А-9. «Патерик» Паисия (Кривоборского).
107. собр. Михайловского, Q.351. «Книга обдержажшей в себе собрание всех российских святых и чудотворцов»
108. собр. Михайловского, Q. 532
109. собр. Петроградской духовной семинарии, № 25/1-12. Минеи Константина Добронравина
110. собр. Погодина, № 637. Месяцеслов XVII в.
111. собр. Погодина, № 650
112. собр. Погодина, № 926. Сборник
113. собр. Погодина, № 930. Сборник XVIII в.
114. собр. Погодина, № 935. Сказание об иконе Николы Великорецкого. XVII в.
115. собр. Погодина, № 938. Сборник. XVIII в.
116. собр. Погодина, № 1411. Сборник.
117. собр. Погодина, № 1579. Сборник. XVIII в.
118. собр. Погодина, № 1940. Сборник XVIII в.

119. собр. Русского Археологического общества, № 31. XVIII в.
120. Соловецкое собр., № 518/537. Миня 1494 г.
121. Соловецкое собр., № 556/584
122. Соловецкое собр., № 879/989. Сборник.
123. Софийское собр., № 1160.
124. Софийское собр., № 1162. Обиходник.
125. Софийское собр., № 1163. Обиходник. XVII в.
126. Софийское собр., № 1428. Сборник.
127. собр. СПДА № 427. Сборник.
128. собр. СПбДА АП/212. Сборник XIX в.
129. собр. Титова, № 1749. Сборник XVIII в.
130. собр. Титова, № 2236. Служба и чудеса Иакова Железноборского. XVII в.
131. собр. Титова, № 2727. Сборник XIX в.
132. собр. Титова, № 3729. Сборник XVIII в.
133. собр. Титова, № 3800. Сборник XVIII–XIX в.

Опубликованные источники

1. Авдеев А. Г. Житие преп. Паисия Галичского: Исследование и тексты. М.: ПСТГУ, 2009. 462 с.
2. Авдеев А. Г. Еще раз об истории Троицкой Варнавиной пустыни // Приглашение к истории: Сб. ст. М., 2003. С. 83–127.
3. Великие Минеи четьи, собранные всероссийским митрополитом Макарием. СПб., 1868. Сентябрь. Дни 1–13.
4. Власов А. Н. Сказания и повести о местночтимых святых и чудотворных иконах Вычегодско-Северодвинского края XVI–XVII вв.: Тексты и исследования. СПб.: «Пушкинский Дом», 2011. 784 с.

5. Говорова А. Н. Житие преподобномученика Симона Воломского // Вестник церковной истории. 2008. № 4 (12). С. 18–38.
6. Диев М. Я. История города Нерехты. Кострома, 2014.
7. Дорофеева К. В. Житие преподобного Авраамия Галичского // Вестник церковной истории. 2011. № 3–4. С. 5–55.
8. Древнерусские патерики. М., 1999.
9. Житие святого благоверного царевича Димитрия Иоанновича Углицкого. Углич, 2009.
10. Житие и страдание святого и праведного Иоанна убиенного углицкого / Подг. текста: И. В. Сагнук. Углич, 2011 (Труды Угличского родословно-краеведческого общества им. Ф. Х. Киссея. Вып. 3). 126 с.
11. Житие и жизнь святого и благоверного князя Романа Владимировича Угличского нового чудотворца / Подг. текста: И. В. Сагнук. Углич. 2012 (Труды Угличского родословно-краеведческого общества им. Ф. Х. Киссея. Вып. 4)
12. Жития Игнатия Вологодского, Игнатия Ломского, Герасима Вологодского и Кассиана Угличского / Под ред. А. С. Герда. СПб., 2008.
13. Иванов С. А. Житие Прокопия Вятского: *Editio princeps* // *Florilegium*: К 60-летию Б. Н. Флори. Сб. ст. М., 2000. С. 70–86.
14. Калугин В. В. Житие Трифона Печенгского, просветителя саамов в России и Норвегии. М., 2009. 600 с.
15. Карбасова Т. Б. Кирилл Новоезерский: история почитания. Исследование и тексты. М.; СПб., 2011. 559 с.
16. Кириллин В. М. Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия». Литературная история памятника до XVII века. Его содержательная специфика в связи с культурой эпохи. Тексты. М., 2007. 310 с., ил.

17. Клосс Б. М. Избр. труды: в 2-х т. М., 1998. Т. 1. 568 с.; М., 2001. Т. 2.
18. Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе: Жития Филиппа Ирапского, Герасима Болдинского, Мартирия Зеленецкого, Сказание Елеазара об Анзерском ските. СПб., 1996.
19. Крушельницкая Е. В. Сказание о Евфимии Архангелогородском // Рукописные памятники: Публикации и исследования. СПб., 1997. Вып. 4. С. 95–144.
20. Кучкин В. А. Повести о Михаиле Тверском: Историко-текстологическое исследование. М., 1974
21. Зенкова О. Б. Устьнедумская Богородичная пустынь // Монастыри России: Материалы VII Российской научной конференции, посвященной памяти святителя Макария. Можайск, 2000. Вып. 7. С. 206–228.
22. Историческое собрание о богоспасаемом граде Суждале Анании Федорова // ЧОИДР.
23. История города Соли Вычегодской / Подгот. текста А. Н. Власова. Сыктывкар, 1997.
24. Книга глаголемая Описание о российских святых, где и с котором граде или области или монастыре и пустыни поживе и чюдеса сотвори всякого чина святых / изд. М. В. Толстой. М., 1887 (репринтное изд.: М., 1995). 314, II с.
25. Латухинская Степенная книга / Изд. подг. Н. Н. Покровский, А. В. Сиренов. М., 2012. 880 с. [Рец.: Вестник РГНФ. 2013. № 3. С. 216–219]
26. Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII века / Изд. подг. Е. К. Ромодановская, О. Д. Журавель. Новосибирск, 2001 (История Сибири. Первоисточники. Вып. 10). 439 с.

27. Лобакова И. А. Житие митрополита Филиппа: Исследование и тексты. СПб., 2006. 312 с.
28. Макарий (Веретенников). Эпоха новых чудотворцев: (Похвальное слово новым русским святым инока Григория Суздальского) // Альфа и Омега. М., 1997. № 2 (13).
29. Макаров Н. А., Охотина-Линд Н. А. Сказание о Троицком Усть-Шехонском монастыре и круг произведений по истории Белозерья // Florilegium: К 60-летию Б. Н. Флори. Сб. ст. М., 2000. С. 18 Минеева С. В. Рукописная традиция Жития преподобных Зосимы и Савватия Соловецких, XVI–XVIII вв. М., 2001. Т. 1–2.
30. Митрофан (Баданин). Блаженный Феодорит Кольский, просветитель лопарей. Мурманск, 2002
31. Митрофан (Баданин). Преподобный Варлаам Керетский. Исторические материалы к написанию жития. СПб.; Мурманск, 2007
32. Митрофан (Баданин). Преподобный Трифон Печенгский. Исторические материалы к написанию жития. Мурманск, СПб., 2009.
33. Муравьев А. Н. Жития святых российской церкви, также иверских и славянских и местно чтимых подвижников благочестия. СПб., 1859–1867. Т. [1]–[12].
34. Новгородские летописи. СПб., 1879. 113 с.
35. Новый Олонецкий патерик / сост. А. В. Пигин. СПб., 2013.
36. Охотина-Линд Н. А. «Сказание о Валаамском монастыре». СПб.: Глагол, 1996. 256 с. (сер. «Древнерусские сказания о достопамятных людях, местах и событиях»).
37. Охотникова В. И. Псковская агиография XIV–XVII вв.: Исследования и тексты. В 2-х т. СПб., 2007. Т. 1. Жития князей Всеволода-Гавриила и Тимофея Довмонта. 576 с. Т. 2. Жития

преподобных Евфросина Псковского, Саввы Крыпецкого, Никандра Псковского. 772 с.

38. Панченко О. В. Из археографических разысканий в области соловецкой книжности. I. «Похвальное слово русским преподобным» - сочинение Сергия Шелонина (вопросы атрибуции, датировка, характеристика авторских редакций) // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 53. С. 547–592.
39. Панченко О. В. Из археографических разысканий в области соловецкой книжности. II. «Канон всем святым, иже в Велицеи Росии в посте просиявшим» – сочинение Сергия Шелонина // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 56. С. 453–480.
40. Пигин А. В. Повесть об основании Лебяжьей пустыни – малоизвестное произведение каргопольской книжности XVIII века // ТОДРЛ. СПб., 2007. Т. 58. С. 753–772.
41. Пигин А. В. Сказание о иконе Макария Желтоводского и Унженского в Хергозерском монастыре Каргопольского уезда // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2011. Т. 2. С. 76–111.
42. Повести о Великорецкой иконе святителя Николая / Изд. А. С. Верещагин // Труды Вятской ученой архивной комиссии. Вятка, 1905. Вып. 4. С. 28–102
43. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. СПб., 1872. Т. 2; Т. 6.
44. Преподобный Мартиниан, Белозерский чудотворец / Подгот. текстов, перевод и исследование Е. Э. Шевченко. – СПб: «Пушкинский дом», 2014. 412 с., ил.
45. Полное собрание русских летописей. СПб., 1841. Т. 3; Т. 13; Т. 37.

46. Путь к граду Китежу: Князь Георгий Владимирович в истории, житиях, легендах / Подгот. текстов и исслед. А. В. Сиренова. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2003. 232 с.
47. Прохоров Г. М. Повесть об Устьшехонском Троицком монастыре и рассказы о городе Белозерске // Книжные центры Древней Руси. XVII век. Разные аспекты исследования. СПб., 1994. С. 163–206.
48. Романова А. А. К истории Сказания об Иоанне и Иакове Менюжских // Новгородский исторический сборник. М., СПб., 2011. Сб. 12 (22). С. 481–486.
49. Романова А. А. К истории списков иконы Казанской Богородицы XVII в.: Сказание об иконе Богородицы Казанской Нижнеломовской // Исследования по истории средневековой Руси: К 80-летию Юрия Георгиевича Алексева. М.; СПб., 2006. С. 468–480.
50. Романова А. А. Краткая редакция Сказания о явлении иконы Спаса Нерукотворного в Хлынове // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей Библиотеки РАН. СПб., 2006. С. 324–330.
51. Романова А. А. Чудеса преподобного Иакова Железноборовского // Вестник церковной истории. 2010. № 2–4 (19–20). С. 131–146.
52. Романенко Е. В. Житие преподобного Лукиана Александровского // Вестник церковной истории. 2015. № 3–4. С. 5–53.
53. Руди Т. Р. Житие Юлиании Лазаревской (Повесть об Ульянии Осорьбиной). СПб., 1996. 237 с.
54. Савельева Н. В. Сказания XVII века о святынях, святых и подвижниках Русского Севера: Пинега и Мезень. СПб., 2010. 448 с.

- 55.Сапожникова О. С. Слово на перенесение мощей митрополита Филиппа Сергия Шелонина // Книжные центры Древней Руси: Соловецкий монастырь. СПб., 2001. С. 342–437.
- 56.Святые подвижники и обители Русского Севера: Усть-Шехонский Троицкий, Спасо-Каменный, Дионисьев Глушицкий и Александров Куштский монастыри и их обитатели / Изд. подг. Г. М. Прохоров и С. А. Семячко. СПб., 2005. 416 с.
- 57.Священномученик Петр Черевковский чудотворец. История почитания. Чудеса. Службы. [Подг. В. В. Копытков]. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2007. 88 с. [То же в кн.: Власов А. Н. Сказания и повести о местночтимых святых и чудотворных иконах Вычегодско-Северодвинского края XVI–XVII вв.: Тексты и исследования. СПб.: «Пушкинский Дом», 2011.]
- 58.Севастьянова С. К. Преподобный Елеазар, основатель Свято-Троицкого Анзерского скита. СПб., 2001.
- 59.Семячко С. А. Повесть о Тверском Отроче монастыре: Исследование и тексты. СПб., 1994. 136 с.
- 60.Сказание о чудесах от мощей усть-вымских чудотворцев, пермских епископов Герасима, Питирима и Ионы / Подг. текста А. Н. Власова, Н. А. Петренко // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы. Сыктывкар, 1996. С. 76–92.
- 61.Соловецкий патерик. СПб., 1873 (репринтное изд.).
- 62.Степенная книга по древнейшим спискам / Отв. ред. Н. Н. Покровский и Г. Д. Ленхофф. М., 2007–2012. Т. 1–3.
- 63.Страхова О. Б. Канонизация и почитание русских праведников в XVI веке: Случай преп. Иакова Боровицкого (Боровичского). I. // *Paleoslavica*. 2009. Vol. 17, № 1. P. 28–148.

64. Усачев А. С. Житие Иоанна Суздальского // Вестник церковной истории. 2008. № 2. С. 5–56.
65. Усачев А. С. Житие Козьмы Яхренского // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2011. № 1 (43). С. 92–106.
66. Усачев А. С. Житие митрополита Ионы третьей редакции // Вестник церковной истории. 2007. № 2. С. 5–60.
67. Хрусталева М. Ю. Житие преподобного Евфросина Синозерского / Подг. М. Ю. Хрусталева // Чагода: историко-краеведческий альманах. Вологда, 1999. С. 235–260.

Литература

Описания рукописей и старопечатных книг

1. Абрамович Д. И. Описание рукописей Санкт-Петербургской Духовной академии. Софийская библиотека. СПб., 1905–1910. Ч. 1–3.
2. Арсений, Иларий. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1879. Ч. 1–3.
3. Бычков А. Ф. Описание церковно-славянских и русских рукописных сборников имп. Публичной библиотеки. СПб., 1882. Ч. 1.
4. Бычков И. А. Каталог собрания рукописей П. И. Савваитова, ныне принадлежащих имп. Публичной библиотеке. СПб., 1900. Вып. 1–2.
5. Востоков А. Х. Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842.
6. Гусева А. А. Свод русских книг кирилловской печати XVIII в. типографий Москвы и Санкт-Петербурга и универсальная методика их идентификации. М., 2010. 1251 с.

7. Иосиф, архим. Оглавление Четьих миней священника Иоанна Милютина. М., 1867.
8. Каталог славяно-русских рукописных книг XV века, хранящихся в РГАДА. М., 2000.
9. Каталог славяно-русских рукописных книг XVI века, хранящихся в Российском государственном архиве древних актов / Сост. О. В. Беляков, И. Л. Жучкова, Б. Н. Морозов, Л. В. Мошкова. Под ред. Л. В. Мошковой. М.: «Древлехранилище», 2014. Вып. 2. 980 с.
10. Лебедева И. Н., сост. Библиотека Петра I. Описание рукописных книг. СПб.; БАН, 2003. 432 с.
11. Лопарев Х. Описание рукописей Императорского Общества любителей древней письменности. СПб., 1893. Ч. 1-2.
12. Славяно-русские рукописи Библиотеки академии наук. Описание рукописей XV века. Вып. 2. Прологи. Ч. 1. Сентябрьская половина года / Сост. О. П. Лихачева. СПб., 2015.
13. Описание изданий, напечатанных кириллицей. 1689 – январь 1725 г. / Сост. Т. А. Быкова и М. М. Гуревич, под ред. П. Н. Беркова. М.; Л., 1958. 402 с.
14. Попов А. Н. Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова. М., 1872.
15. Попов Н. Рукописи Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки. Новоспасское собрание. М., [1905].
16. [Порфирьев И. Я., Вадковский А. В., Красносельцев Н. Ф.] Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии. Казань, 1881–1898. Ч. 1–3.
17. Рукописные книги собрания М. П. Погодина. Каталог. СПб., 2014. Вып. 5.

18. Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века. 1725–1800. Т. 1–5.
19. Славяно-русские рукописи Библиотеки академии наук. Описание рукописей XV века. Вып. 2. Прологи. Ч. 1. Сентябрьская половина года / Сост. О. П. Лихачева. СПб., 2015.
20. Титов А. Описание славяно-русских рукописей, находящихся в собрании А. А. Титова. М., 1903. Вып. 1–5.

Исследования и статьи

1. Азбелев С. Н. Новгородские местные летописцы // ТОДРЛ. 1958. Т. 15. С. 364–370.
2. Алексеев А. И. Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480–1510-х гг. М., 2010. 390 с.
3. Алехина Л. И. Об авторстве и времени создания первой службы благоверному князю Даниилу Московскому (возвращение к теме) // Священные войны России: Материалы XX рос. науч. конф. памяти святителя Макария. Вып. 20. Можайск, 2013. С. 153–161
4. Амвросий (Гиновский). История о городе Курске о явлении чудотворной Знамения пресвятыя Богородицы иконы, нарицаемая Курския, о Курском Знаменском монастыре и его настоятелях. Сочиненная в 1786 году из разных рукописей, грамот царских и патриарших, также и из рукописнаго летописца в Курском Знаменском монастыре находящихся. Курск, 1792.
5. Амвросий (Орнатский). История российской иерархии. М., 1807–1815. Ч. 1–6.
6. Андроник (Трубачев). Агиология // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 252–253.

7. Андроник (Трубачев). Канонизация святых в Русской Православной церкви // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 346–371.

8. Андроник (Трубачев). Святая Русь. Хронологический список канонизированных святых // Макарий (Булгаков). История русской церкви. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. Кн. 6. Приложения. С. 728-735.

9. Анкудинов И. Ю. Ксенофонов Робейский Николаевский монастырь // Новгородский архивный вестник. 2016. № 13. С. 83–141.

10. Арнаутова Ю. Б. Чудесные исцеления святыми и «народная религиозность» // Одиссей: человек в истории. 1995. М., 1995. С. 151–169.

11. Архангельский М. Ф. О Соборном уложении царя Алексея Михайловича 1649 (7156) г. в отношении к православной русской церкви. СПб.: Тип. Ф. Г. Елеонского и Ко, 1881. 160 с.

12. Бабалык М. Г. Сочинения о хмеле, брани и табаке в севернорусских рукописях XVII – XX вв. // История просвещения Русского Севера: Материалы международной историко-краеведческой конференции Восьмые Феодоритовские чтения. Пос. Умба – с. Варзуга Терского р-на Мурманской обл., 28–30 января 2015 г. СПб., 2016. С. 110–118.

13. Балыбердин Александр, протоиерей. История обретения Великорецкой иконы святителя Николая // Великорецкая икона святителя Николая: история и современность / Под общ. ред. митр. Вятского и Слободского Хрисанфа. Вятка: Буквица, 2008. С. 39–59.

14. Барсов Е. В. Преподобные обонежские пустынножители: Материалы для истории колонизации и культуры Обонежского края // Памятная книжка Олонецкой губернии за 1868–1869 год. Петрозаводск, 1869.

15. Барсов Е. В. Четии Минеи братьев Денисовых // Сборник статей в честь М. К. Любавского. Пг., 1917. С. 663–708.

16. Барсуков Н. П. Источники русской агиографии. СПб., 1882. XII, 616 стб., VIII с.
17. Баталов А. Л. Моление о чадородии и обетное строительство царя Федора Иоанновича // Архив архитектуры. М., 1995. Вып. 5. Заказчик в истории русской архитектуры. Ч. 1. С. 117–140.
18. Бегунов Ю. К. Из истории новгородских легенд XVII в.: «Чудо» Дмитрия Солунского в Новгороде в 1627 году // Русь и южные славяне: Сб. статей к 100-летию со дня рождения В. А. Мошина (1894–1987 гг.). СПб., 1998. С. 356–362.
19. Белоброва О. А. Об иконах Богоматерь Кипрская и Богоматерь Киккская в русской культуре XVII–начала XVIII в. // Белоброва О. А. Очерки русской художественной культуры XVI–XIX вв. М., 2005.
20. Белоброва О. А. «Повесть душеполезна» Никодима типикариси Соловецкого о некоем брате // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. 21. С. 200–210.
21. Белов М. Севернорусские жития святых как источник по истории древнего поморского мореплавания // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 14.
22. Белов С. П. Икона «Никола Великорецкий» 1558 г. из Сольвычегодска // Памятники культуры. Новые открытия. 1987. М., 1988.
23. Белова Л. Б. Новые материалы для истории русской библиографии в библиотеке Антониево-Сийского монастыря // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2005. № 3. С. 10.
24. Белова Л. Б. Список Повести «О пришествии преподобного Исая Ручьевского» из библиотеки Антониево-Сийского монастыря // ТОДРЛ. СПб., 2008. Т. 58. С. 384–389.
25. Беляев Л. А. Древние монастыри Москвы по данным археологии. М., 1994. 310 с., табл.
26. Беляев Л. А. Чудотворная икона в сакральной топографии средневекового города: Первый престол иконы Владимирской Богоматери в Москве // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / под ред. А. М. Лидова. М.: Мартис, 1996. С. 309–318.

27. Белякова Е. В., Найденова Л. П. Житие митрополита Ионы как источник по истории канонизации святых в Русской церкви // Проблема святых и святости в истории России. Материалы XX Международного семинара исторических исследований «От Рима к Третьему Риму». Проблема святых и святости в контексте истории и права. М., 6–7 сентября, Санкт-Петербург, 11 сентября 2000 г. М., 2006. С. 134–142.

28. Бернштам Т. А. Локальные группы Двинско-Важского ареала. Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 208–317.

29. Бернштам Т. А., Добровольская В. Е. Термин «местночтимый» в фольклорной традиции Северной Великороссии // Культура Русского Севера в преддверии третьего тысячелетия: Сб. статей. Гл. редактор Г. В. Судаков. Вологда, 2000. С. 137–152.

30. Биланчук Р. П. «Летописец» белозерской соборной церкви Василия Великого и проблемы реконструкции «местного текста» культуры // Белозерье. 2007. Вып. 3.

31. Биланчук Р. П. «Неизвестный» святой в структурах родства и культурной памяти локального сообщества (по материалам севернорусской агиографии XVI–XVIII вв.) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2011. № 3 (45). С. 20–21.

32. Биланчук Р. П. Предания о св. Киприане в Устюжских летописцах XVII–XIX вв. // Историк и его дело: Судьбы ученых и научных школ: Сб. ст. Ижевск, 2008. С. 476–482.

33. Биланчук Р. П., вступ. ст., публ. документа и комм. Сказание о явлении мощей и чудеса праведного Прокопия Устьянского чудотворца // Глагол времени: Исследования и материалы. Статьи и сообщения межрегиональной науч. конф. «Прокопиевские чтения». Вологда, 2005. С. 241–255.

34. Биланчук Р. П. События Смуты начала XVII века в Сказании о явлении каменного креста у Ильинской Обнорской церкви Вологодского

уезда // Актуальные вопросы общественных наук: социология, политология, философия, история. 2015. № 12 (52). С. 76–83.

35. Богоматерь Владимирская: К 600-летию Сретения иконы Богоматери Владимирской в Москве 26 августа (8 сентября) 1395 года. М.: Авангард, 1995. С. 40–66.

36. Бобров А. Г. Житие Ксенофонта Робейского в списке пушкинского времени // Сборник статей к 60-летию профессора С. А. Фомичева. Пушкин и другие. Новгород, 1997. С. 258–268.

37. Бобров А. Г. К вопросу о книжном наследии Досифея Соловецкого // Книжные центры Древней Руси. Книжное наследие Соловецкого монастыря. СПб., 2010.

38. Богоматерь: Полное иллюстрированное описание ее земной жизни и посвященных ее имени чудотворных икон / Под ред. Е. Поселянина. М., 1909.

39. Браун П. Культ святых. Его становление и культ в латинском христианстве. М., 2004.

40. Брун Т. А. К вопросу о возникновении Сказания об Унженском кресте (Повести о Марфе и Марии) // Источниковедение литературы Древней Руси. Л., 1980. С. 216–226.

41. Бруцкая Л. А. Сказания о явленных и чудотворных иконах в Пермском Приуралье XVII–XVIII вв. // Источники по истории народной культуры Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1991. С. 58–65.

42. Бугаева И. В. Свидетельство о чудесах как часть жития и как самостоятельный жанр // Церковь и проблемы современной коммуникации: сб. ст. по материалам Международной научно-практической конференции. Н. Новгород, 2007. С. 55–64.

43. Бугославский С. А. Литературная традиция в северновосточной русской агиографии // Статьи по славянской филологии и русской словесности / СОЛЯС АН СССР. Л., 1928. Т. 101, № 4. С. 330–339.

44. Будовниц И. У. Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV—XVI веках (по «житиям святых»). М., 1966.
45. Будовниц И. У. Словарь русской, украинской, белорусской письменности и культуры до XVIII в. М., 1962. 398 с.
46. Бузыкина Ю. Н. Иконы XVII века с изображением Соловецкого монастыря как образа русской святости // Наследие Соловецкого монастыря: Всероссийская конференция. Доклады, сообщения. Архангельск, 28 ноября – 1 декабря 2006 г. Архангельск, 2007. С. 151–159.
47. Буланин Д. М. Афон в древнерусской письменности до конца XVI в. (Из истории образа по памятникам, учтенным в «Словаре книжников и книжности Древней Руси», а также пропущенным при его подготовке // СККДР. СПб., 2012. Вып. 2, ч. 3. С. 427–634.
48. Буланин Д. М. Заметки библиографа // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (Вторая половина XIV – XVI в.). СПб., 2012. Ч. 3. Библиографические дополнения. Приложение.
49. Буланин Д. М. Иоанн (сер. XVII в.) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 435–436.
50. Буланин Д. М. Описание чудотворных икон Хиландарского монастыря // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2012. Вып. 2, ч. 3.
51. Буланин Д. М. Последние десятилетия народа-богоносца // Шевцова В. Ф. Православие в России накануне 1917 г. СПб., 2010. С. 457–485.
52. Буланин Д. М. Симеон // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4.
53. Буланин Д. М. Сказание о иконе Богоматери Смоленской в Смоленском монастыре по Ярославлем // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. вып. 3, ч. 4.

54. Буланин Д. М. Сказание о иконе Богоматери Смоленской Седмиезерной // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Т. 3, вып. 4. С. 589–593
55. Буланин Д. М. Сказание о иконе Богоматери Шуйской // Там же. Вып. 3, ч. 4. С. 600–603.
56. Буланин Д. М. Сказание о иконе Богоматери Одигитрии Югской // Там же.
57. Буланин Д. М. Сказание о иконе Богоматери Страстной // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 593–595.
58. Буланин Д. М. Сказания о иконе Богоматери Троеручицы // Там же. Вып. 2, ч. 3.
59. Буланин Д. М. Сказание о иконе Спаса Нерукотворного и построении обыденной церкви в Ярославле // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3, ч. 4. С. 622–623.
60. Буланин Д. М., Крушельницкая Е. В. Сказание о явлении и чудесах Евфимия Архангелогородского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3. Ч. 4.
61. Буланин Д. М., Романова А. А. Сказание об иконе Рождества Богоматери и основании Исаковой пустыни Пошехонского уезда // Там же. С. 615–618.
62. Буланин Д. М., Романова А. А. Чудеса о иконе Спаса Нерукотворного на Красном Бору // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 249–252.
63. Буланин Д. М., Романова А. А. Сказания о иконе Богоматери Владимирской на Теплой горе // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 633–635.
64. Бусева-Давыдова И. Л. Богоматерь Седмиезерная: К вопросу о сложении иконографического типа // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 363–379.

65. Бусева-Давыдова И. Л. «Святые молитвенники»: К вопросу о происхождении и развитии иконографического типа // Источники по истории реставрации и изучения памятников русской художественной культуры. XX век (по материалам научной конференции 6-10 августа 2003 г.): Сб. ст. М.: «Индрик», 2005. С. 75–93.

66. Бухарев И. Чудотворные иконы Пресвятой Богородицы: История их и изображения. М.: Каравелла, 1994 (репринтное изд.).

67. Васильев В. История канонизации русских святых. М., 1893. 256 с. (отд. отт. из ЧОИДР. 1893. Кн. 3)

68. Васильев Ю. С. Борьба с польско-шведской интервенцией на Русском Севере в начале XVII в. Вологда, 1985.

69. Васильева Е. Е. «Богоначальным мановением»: песнопение святыням Московского Кремля // Патриарх Никон: Стяжание святой Руси – созидание государства Российского. В 3-х ч. Ч. 2. «Сияние славы Отчей»: Патриарх Никон в истории культуры. Исследования. М.; Саранск, 2010. С. 1038–1050.

70. Вахрина В. И. К истории почитания чудотворной Владимирской Ростовской иконы Пресвятой Богородицы в Успенском соборе Ростова Великого // Искусство христианского мира: Сб. ст. М., 2002. Вып. 6. С. 197–213.

71. Верюжский В. М. Афанасий архиепископ Холмогорский, его жизнь и труды в связи с историей Холмогорской епархии за первые 20 лет ее существования и вообще русской церкви в конце XVII века. СПб., 1908.

72. Верюжский И. Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии, прославляемых всею Церковью и местно чтимых. Вологда, 1880. 694 с.

73. Власов А. Н. Поздние Повесть о Стефане Пермском и Сказание о пермских епископах (Проблемы литературной преемственности) // ТОДРЛ. СПб., 2007. Т. 58. С. 710–731

74. Власов А. Н. Сказания о чудотворных иконах Устюжского края XVI–XVII вв. // Книжные центры древней Руси. XVII век. Разные аспекты исследования. СПб.: «Наука», 1994. С. 215–244.

75. Власов А. Н. Устюжская литература XVI–XVII веков. Историко-литературный аспект. Сыктывкар, 1995.

76. Водов В. Первые новгородские святыни и святые (до начала XV в.) // Великий Новгород в истории средневековой Европы: К 70-летию В. Л. Янина. М., 1999. С. 382–390.

77. Вознесенский А. В. Старообрядческие издания XVIII–начала XIX века: Введение в изучение. СПб., 1996.

78. Вознесенский А., Гусев Ф. А. Житие и чудеса св. Николая Чудотворца, архиепископа Мирликийского и слава его в России. СПб., 1899. Ч. 1–2. (переизд.: М., 1994).

79. Воробьев Владимир, протоиерей. Некоторые проблемы прославления святых к местному и общецерковному почитанию в конце XX – начале XXI веков // Прославление и почитание святых. Материалы конференции. М., 28 января 2010 (XVIII Международные Рождественские образовательные чтения). С. 40–50.

80. Воробьев Владимир, протоиерей. Обзор деятельности Синодальной комиссии по канонизации святых с момента ее учреждения // Прославление и почитание святых в Русской Православной церкви. Материалы конференции (XXIV Международные Рождественские образовательные чтения). М., 2016. С. 6–16.

81. Воротынцева Е. А. Легенда об основании Казанского храма Устюжны и ее исторические реалии // Устюжна: краеведческий альманах. Вологда, 2012. Вып. 7. С. 36–56.

82. Воскобойник Н. И. Отражение общественного сознания Смутного времени в агиографии: автореф. ... дис. к. и. н. М., 1993.

83. Воскобойникова Н. П. Памятник Великоустюжской агиографии о Смутном времени // Бысть на Устюзе. Вологда, 1993. С. 152–159.

84. Гадалова Г. С. Иконописный подлинник как источник сведений о почитании тверских святых // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2013. № 2 (52). С. 75–85.

85. Гадалова Г. С. Жития тверских святых в трудах богословов и историков церкви XVI–XIX вв. // Вестник ПСТГУ. Филология. История. 2005. [Вып.] 4. С. 91–113.

86. Гадалова Г. С. «Летописец о зачатии Бежецкого верха Николаевского Антониева монастыря...» как исторический источник о преподобном Антонии Краснохолмском // Бежецкий край: Историко-краеведческий альманах. Бежецк, 2014. Вып. 10. С. 30–38.

87. Гадалова Г. С. Рукописные литературные памятники тверских хранилищ о событиях Смутного времени // Труды Исторического факультета СПбГУ. 2012. № 10. С. 49–54.

88. Георгий, архим. Критерии канонизации местночтимых святых в Русской православной церкви // Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. М., 1999. № 3 (21). С. 186–193.

89. Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской церкви. М., 1903. Изд. 2.

90. Дамаскин (Орловский). История возникновения, проблемы и формирование епархиальных Соборов святых // Прославление и почитание святых в Русской Православной Церкви: Материалы конференции. – М.: ПСТГУ, 2016. С. 17-25.

91. Дамаскин (Орловский). Святые, чтимые молебнами и торжественными литургиями: Порядок канонизации святых в русской православной церкви // Журнал Московской патриархии. 2015. № 7. С. 34–39.

92. Данилова И. Е. Житийные иконы митрополитов Петра и Алексея из Успенского собора в Кремле в связи с русской агиографией // ТОДРЛ. Л., 1968. Т. 23.

93. Демкова Н. С. «Повесть о Марфе и Марии» («Сказание об Унженском кресте») и ее переделки в XVII в. // Демкова Н. С. Средневековая русская литература. Поэтика, интерпретации, источники: Сб. ст. СПб., 1997. С. 103–121.

94. Державин А. Четии-Минеи святителя Димитрия, митрополита Ростовского, как церковно-исторический и литературный памятник // Богословские труды. 1976. Т. 15. С. 61–145; Т. 16. С. 46–141.

95. Диев М. Я. Сказание о находящихся во Владимирской церкви г. Нерехты двух прославленных чудотворениями св. иконах Божией матери, именуемых Владимирскими. М., 1860

96. Димитрий (Самбикин), архиепископ. Месяцеслов святых, всюю Русскою Церковью или местно чтимых, и указатель празднеств в честь икон Божией Матери и святых угодников Божиих в нашем Отечестве. Тамбов, Воронеж, 1878–1883. Вып. 1.–4; То же. Изд. 2, испр. и доп. Каменец-Подольск, 1894–1896. Вып. 1–4, Тверь, 1897–1902. Вып. 5–12.

97. Димитрий (Самбикин), архиеп. Тверской патерик: Краткие сведения о тверских местночтимых святых. Казань, 1907 (репринтное изд.: Тверь, 1991).

98. Дмитриев Л. А. Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л.: «Наука», 1973. 302 с.

99. Дмитриевский С. М., Дюкова А. О. Симон Юрьевецкий Юродивый: (К истории одной деканонизации) // Древнерусская книжная традиция и современная народная литература: Тез. докл. Международной научно-практической конф. 14–16 октября 1998 г. Нижний Новгород, 1998. С. 92–94.

100. Дмитрук А. Патерик сибирских святых и подвижников благочестия. Единец, 2006. 608 с.

101. Добровольская В. Е. Термин «местночтимый» в фольклорной традиции Северной Великодержавии // Культура Русского Севера в

преддверии третьего тысячелетия: Сб. статей. Гл. редактор Г. В. Судаков. Вологда, 2000. С. 137–152.

102. Добрякова О. И. Сказание об иконе Толгской Богородицы: редакции и списки // Источники по истории реставрации и изучения памятников русской художественной культуры. XX век. М., 2005. С. 62–74.

103. Досифей, архим. Географическое, историческое и статистическое описание ставропигиального первоклассного Соловецкого монастыря. М., 1853

104. Досифей, архим. Летописец Соловецкий на четыре столетия, от основания Соловецкого монастыря до настоящего времени, т. е. с 1429 по 1833 г. М., 1833;

105. Дружинин В. Г. Писания русских старообрядцев. СПб., 1912.

106. Дубровин Г. Е. Легенды о братьях Алфановых // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2006. № 3. С. 35–47.

107. [Евгений (Болховитинов)] Краткое сведение об угодниках Божиих, в пределах Вологодской епархии почивающих, прославленных церковью и местно чтимых (Составлен. Митропол. Евгением) // Вологодские епархиальные ведомости. 1864. № 1.

108. Евгений (Болховитинов). Церковный календарь или полный месяцеслов» (М., 1803)

109. Евгений (Мерцалов). Как совершалась канонизация святых в первое время существования русской церкви. Изд. 2-е. Муром, 1910.

110. Егоров А., Иванов П. С. Тверской монастырь Савватьева пустынь. Святыни, тексты, исследования. XIV–XXI вв. Тверь, 2006. 271 с.

111. Живов В. М. Из церковной истории времен Петра Великого: Исследования и материалы. М., 2009. 355 с.

112. Живов В. М. Святость: крат. слов. агиограф. терминов. – М.: Гнозис, 1994. 111 с.

113. Журавель О. Д. Повествования агиографического типа в поздней старообрядческой традиции (на материале Урало-Сибирского патерика) // Исторические и литературные памятники «высокой» и «низовой» культуры в России XVI–XX вв. Новосибирск, 2003. С. 204–228.
114. Забелин И. Описание новгородской святыни в 1634 г. // ЧОИДР. 1862. Кн. 4. Отд. 5.
115. Зеленская Г. М. Почитание памяти святейшего патриарха Никона в XVII–XX веках // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим». М., 2002. С. 88–98.
116. Зенкова О. Б. Устьнедумская Богородичная пустынь // Монастыри России: Материалы VII Российской научной конференции, посвященной памяти святителя Макария. Можайск, 2000. Вып. 7. С. 206–228.
117. Зверинский В. В. Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. СПб., 1890– Ч. 1–3.
118. Зеленская Г. М. Почитание памяти святейшего патриарха Никона в XVII–XX веках // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим». М., 2002. С. 34–35.
119. Зеньковский С. А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. М., 1995. 528 с. (репринт)
120. Зиборов В. К. Серапион // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1998. Вып. 3, ч. 3. С. 336–337.
121. Зимин А. А. Повести XVI века в сборнике Рогожского собрания // Записки Отдела рукописей ГБЛ. М., 1958. Вып. 20.
122. Иванов П. С. Святыни реки Тьмы. Тверь, 2008. 80 с.
123. Иванов С. А. «Адописные иконы» в контексте позднесредневековой русской культуры // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / под ред. А. М. Лидова. М.: Мартис, 1996. С. 385–391.

124. Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. М., 2005.
125. Иванова А. А., Калуцков В. Н., Фадеева Л. В. Материалы к этнокультурному атласу «Святые места Пинежья» // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2003. Вып. 2. С. 198–242
126. Иванова И. А. Икона Тихвинской Богоматери и ее связь со «Сказанием о чудесах иконы Тихвинской богородицы» // ТОДРЛ. М.; Л., 1966. Т. 22. С. 419–436
127. Ивашнёва Л. Л. Агиографические народные легенды Нижней Волги: отрок схимонах Боголеп // Русская литература. 2014. № 3. С. 84–105.
128. Ивашнёва Л. Л. Жанры фольклорной прозы: вопросы поэтики. Астрахань: ИД «Астраханский университет», 2014. 218 с.
129. Изергина Н. П. Епископ Лаврентий Горка в Хлынове (1733-1737 гг.) // Религия и церковь в культурно-историческом развитии Русского Севера. Т. 2.
130. Иконописный подлинник сводной редакции XVIII века по списку Г. Филимонова. М., 1874.
131. Иоасаф, иеромон. Церковно-историческое описание владимирских достопамятностей. Владимир, 1857.
132. Иосиф, арх. Оглавление Четиех Миней священника Иоанна Милютина. М., 1867.
133. История литературы Урала. Конец XIV–XVIII вв. / Гл. ред. В. В. Блажес, Е. К. Созина, М.: Языки славянской культуры, 2012. 608 с.
134. История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы. Исследования и материалы. К 600-летию со дня преставления Стефана Пермского. Сыктывкар, 1996.
135. Каган М. Д. Варлаам II // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3, ч. 3. С. 392–394.

136. Каган-Тарковская М. Д. Развитие житийно-биографического жанра в XVII веке (Жития Адриана и Ферапонта Монзенских, Трифона Вятского, Симона Воломского, Серапиона Кожеозерского, Арсения Новгородского, Никандра Псковского) // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 122–132.
137. Каган М. Д. Сказание о иконе Богоматери Владимирской в г. Нерехте // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1998. Вып. 3, ч. 3. С. 392–394.
138. Каган М. Д., Турилов А. А. Сказание о иконе Богоматери Толгской // Там же. Вып. 3, ч. 3.
139. Кадлубовский А. П. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава, 1892. 389 с.
140. Каменский Н. Т. Краткая история Астраханской епархии // Астраханские епархиальные ведомости. 1883. № 2. С. 30–31
141. Капица Ф. С. Дневной комплекс в старопечатном Прологе // Вестник ТвГУ. Сер. Филология. 2015. № 1. С. 249–254.
142. Капица Ф. С. Старопечатный Пролог как текст // Книга в России. М.; СПб., 2006. Сб. 1.
143. Карбасова Т. Б. Допахомиевская Служба Кириллу Белозерскому // ТОДРЛ. СПб., 2014. Т. 63.
144. Карбасова Т. Б. Святцы 1646 г.: памяти русских святых // Русская агиография. Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2011. Т. 2. С. 249–301.
145. Кашеваров А. Н. Советская власть и судьбы мощей православных святых. СПб., 2013.
146. Кийский крест патриарха Никона / Сост. М. В. Осипенко. М., 2004.
147. Кириллин В. М. Литературное наследие преп. Иосифа Волоцкого // Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель: Сб. ст. М., 2008. С. 46–52.

148. Кириллин В. М. Новые материалы для истории книжно-литературных традиций средневекового Пскова: Святогорская повесть // Книжно-литературные центры Древней Руси. XVII век: Разные аспекты исследования. СПб., 1994. С. 140–162.

149. Кириллин В. М. Первоначальные редакции Сказания о Тихвинской Одигитрии // Книжные центры Древней Руси XI–XVI вв. СПб., 1991. С. 200–219.

150. Кириченко О. В. Почитание святынь русскими дворянами (XVIII столетие) // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX веках: Этнографические исследования и материалы. М.: «Наука», 2002. С. 8–65.

151. Клитина Е. Н. Симон Азарьин: (Новые данные по малоизученным источникам) // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 34. С. 298–307.

152. Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871 (М., 1988). 465, IV, III, 30 с.

153. Кобяк Н. А. К вопросу об источниках сочинения о чудесах богородичных икон «Солнце пресветлое» // Вспомогательные исторические дисциплины и источниковедение: современные исследования и перспективы развития: Материалы XXVII Международной науч. конф. М., 9–11 апреля 2015 г. М., 2015. С. 245–247.

154. Кобяк Н. А., Зименко Е. В., Шульгина Э.В. Новые данные о сборниках «Солнце пресветлое» // Вестник РГНФ. 2010. № 3. С. 144–146

155. Ковалевский Иоанн, свящ. Юродство о Христе и Христа ради юродивые Восточной и Русской церкви. Исторический очерк и жития сих подвижников благочестия. М., 1902.

156. Кожевникова Ю. Н., Кольцова Т. М. Кассиан Муезерский // ПЭ. М., 2013. Т. 31. С. 500–501.

157. Кожевникова Ю. Н. Пять веков истории: Благовещенская Яшезерская пустынь. Петрозаводск, 2014. 343 с.

158. Кожевникова Ю. Н. Рапорты благочинного священника Иоанна Енохова как письменный источник по истории монастырей Каргопольского уезда в начале 90-х гг. XIX в. // Культура Поонежья X–XXI вв.: общерусские черты и региональные особенности. Сб. материалов XI науч. конф. Каргополь, 2011. С. 176–181.

159. Кожевникова Ю. Н., Романенко Е. В. Макарий // Православная энциклопедия. М., 2016. Т. 42. С.

160. Козлов В. Судьбы мощей русских святых // Отечество: Краеведческий альманах. 1991. Вып. 2.

161. Комашко Н. И. Воцин [Шунецкий, Чудовский] // ПЭ. М., 2005. Т. 9. С. 497

162. Комашко Н. И. Нижегородское село Павлово на Оке – иконописный центр нового времени // Источники по истории реставрации и изучения памятников русской художественной культуры. XX век (По материалам научной конференции 6 – 10 августа 2003 г.). М., 2005. С. 94–103.

163. Кононов А. Преподобный Антоний, Сийский чудотворец, и церковно-историческое значение основанной им обители. СПб., 1895.

164. Конявская Е. Л. Древнерусские сказания о чудотворных иконах: особенности нарратива // Нарративные традиции славянских литератур: от Средневековья к Новому времени: К юбилею члена-корреспондента РАН Е. К. Ромодановской: Материалы Всерос. науч. конф. Новосибирск, 2014. С. 54–58.

165. Конявская Е. Л. Жанровые особенности древнерусских сказаний о чудотворных иконах // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2013. № 3 (53). С. 67.

166. Копанев А. И. Пинежский летописец XVII в. // Рукописное наследие Древней Руси: По материалам Пушкинского дома. Л., 1972.

167. Котылева И. Н. «Опись церквей Яренского уезда 1772 г.» в контексте изучения почитания св. Стефана Пермского в XVIII в. //

Историческое произведение как феномен культуры. Сыктывкар, 2009. Вып. 4. С. 11–19.

168. Кочетков И. А. Свод чудотворных икон Богоматери на иконах и гравюрах XVIII–XIX веков // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. / Под ред. А. М. Лидова. М.: Мартис, 1996. С. 404–417.

169. Кочетков И. А., Крушельницкая Е. В. Малоизвестные памятники литературы Архангельска XVII в. // ТОДРЛ. СПб., 1997. Т. 50. С. 508–518.

170. Кравецкий А. Г., Плетнева А. А. История церковнославянского языка в России. Конец XIX – XX в. М.: Языки русской культуры, 2001. 400 с.

171. Красилин М. М. Иконографический архетип и народное почитание чудотворных образов // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / Под ред. А. М. Лидова. М.: Мартис, 1996. С. 392–399.

172. Краснянский Г. Месяцеслов новгородских святых угодников Божиих, открыто и под спудом почивающих в соборах, церквах, часовнях и монастырях... и указатель святых икон. Новгород, 1876.

173. Чудесные исцеления у гроба митрополита Алексея в 1518–1519 гг. в свете борьбы русской митрополии за свою автокефалию // XII Чтения памяти проф. С. И. Архангельского. Нижний Новгород, 2001. С. 85–95.

174. Круминг А. А. Редакции славянского печатного Пролога (предварительные заметки) // Славяноведение. 1998. № 2.

175. К[увшинский] Н. [П.] О чудотворной иконе нерукотворенного образа Христа Спасителя, находящейся в Вятском Спасском соборе // Вятские епархиальные ведомости. 1904. № 18. Отд. неофиц. С. 1033–1049.

176. Кузнецов Б. В. События Смутного времени в массовых представлениях современников: Видения и знамения, их значение в этот период. М., 1910 [Электронный ресурс]

177. Кукушкина М. В. Монастырские библиотеки Русского Севера: Очерки по истории книжной культуры XVI–XVII вв. Л., 1977.

178. Кукушкина М. В. Новая повесть о событиях начала XVII в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 374–387.

179. Кулакова И. П. К истории Московского Кремля как религиозного центра конца XVI–начала XVII века: (О почитании святителей Петра, Алексея и Ионы) // ГИКМЗ «Московский Кремль»: Материалы и исследования. Вып. 15. Кремли России. М., 2003. С. 142–154.

180. Кучкин В. А. Первые издания русских Прологов и рукописные источники издания 1661–1662 гг. // Рукописная и печатная книга. М., 1975. С. 139–154.

181. Лавров А. С. Канонизация и почитание святых мощей в России в первой половине XVIII в. // Русская религиозность: Проблемы изучения. СПб., 2000. С. 155–174.

182. Лавров А. С. Колдовство и религия в России 1700–1740 гг. М., 2000. 572 с.

183. Лавров А. С. Петровская церковная реформа и религиозные культуры России, 1700–1740 гг. (по материалам судебно-следственных дел). Автореф. дис. ... д. и. н. М., 2001.

184. Лавров А. С. Письмо и челобитная Ивана Неронова // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2009. № 1 (35). С. 101–106.

185. Лебедев Вас. Семигородная Успенская пустынь и приписной Николаевский Катромский монастырь Вологодской епархии, Кадниковского уезда. Вологда, 1902.

186. Лебедев В. К. Сказание о чудотворной Дуниловской иконе Божией матери и о Дуниловской Богородицкой пустыни. Вологда, 1899.

187. Лебединский Я. В. Отрок схимонах Боголеп Черноярский // Астраханские епархиальные ведомости. 1877. Часть неофиц. № 3-8.

188. Лебедь М. А. Деятельность Московского Печатного двора как фактор укрепления российской государственности: на примере минейного комплекса первой трети XVII в.: Дис. ... к. и. н. М.: МГУ, 2011. 275 с.

189. Лебедь М. А. Русские службы в составе первого московского печатного круга служебных Миней XVII века // Язык, книга и традиционная культура позднего русского средневековья в жизни своего времени, в науке, музейной и библиотечной работе XXI в.: Труды II Международной научной конференции (Москва, 30–31 октября 2009 г.) / [Отв. ред. И. В. Поздеева.] М., 2011 (Мир старообрядчества. Вып. 8). 712 с. С. 191–212.

190. Левин Ив. От тела к культу // Двоеверие и народная религия в истории России. М., 2004. С. 162–187.

191. Леонид (Кавелин). Историческое описание Калужского Лаврентиева монастыря, нынешнего Калужского архиерейского дома и принадлежащей к оному Крестовской церкви. Калуга, 1891. 100, XI с.

192. Леонид (Кавелин). Святая Русь, или Сведения о всех святых и подвижниках благочестия на Руси (до XVIII века) обще и местно чтимых: справочная книжка по русской агиографии. СПб., 1891. IV, 220 с.

193. Леонид (Кавелин). Стефан, архиепископ Суздальский // ЧОИДР. 1876. Кн. 1. Отд. V. С. 230–233

194. Лепяхин В. В. Икона и иконопочитание глазами русских и иностранцев. М., 2005.

195. Лествицын В. И. Записки изографа Василия Никитина 1745 года // Ярославские губернские ведомости. 1882. Часть неофициальная. № 17. С. 3; № 18. С. 3 (То же: ЯЕВ. 1882. № 29. С. 228–232)

196. Листова Т. А. Мир святости в народном понимании // Святыни и святость в жизни русского народа. М., 2010. С. 285–337

197. Лифшиц А. Л. Житие преподобного Иродиона Илоезерского: заметки о возникновении Пространной редакции и истории ее бытования в XVIII веке // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2005. № 2 (20). С. 85–104.

198. Лифшиц А. Л. Кириак Ястребенский – неизвестный книжник второй четверти XVIII в. // Хризограф. М., 2007. Вып. 2. С. 271–278

199. Лифшиц А. Л. «...и постави церковь...» (заметка о строительстве и освящении церкви в Древней Руси) // Вестник церковной истории. 2010. № 3–4 (19–20). С. 341–344.
200. Лифшиц А. Л. Локальный агиографический текст в историко-литературном контексте XVII–середины XVIII столетий. Дис. ... к. ф. н. Томск, 2009.
201. Лобакова И. А. «...Извѣстия совершеннаго нѣсть»: Интерпретация исторических событий в Житии Галактиона Вологодского // Slověne = Словѣне. International Journal of Slavic Studies. 2015. Т. IV, № 1. С. 240–252.
202. Лобакова И. А. Исторические события и лица в Житии Иринарха Ростовского. Смутное время в агиографическом произведении // ТОДРЛ. СПб., 2014. Т. 62. С. 93–119.
203. Лобакова И. А. К истории текста Жития Иринарха Ростовского // ТОДРЛ. СПб., 2014. Т. 63. С. 146–165.
204. Лобакова И. А. Описание канонизированных и неканонизированных новгородских владык и московских митрополитов в иконописном подлиннике первой четверти XVIII в. // Русская агиография / Отв. ред.: Т. Р. Руди, С. А. Семячко. СПб., 2011. С. 223–239.
205. Лоевская М. М. Русская агиография в культурно-историческом контексте переходных эпох: Автореф. дис. ... докт. культурологии. М., 2005.
206. Лосева О. В. Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII–первой трети XV веков. М., 2009.
207. Лосева О. В. Русские месяцесловы XI–XIV вв. М.: «Памятники исторической мысли», 2001. 420 с.
208. Ляпустин А. Тексты сказаний о псковских чудотворных иконах Божией матери // Псковская старина: Труды Псковского церковного историко-археологического комитета. Псков, 1910. Т. 1. С. 78–108.

209. Макаренко Е. К. Агиография XX века. Проблема жанра и методов его исследования // Сибирский филологический журнал. Новосибирск. 2011. № 1. С. 95–102.

210. Макарий, архим. Памятники церковных древностей в Нижегородской губернии. СПб., 1857. с. (Записки имп. Археологического общества. Т. 10)

211. Макарий (Булгаков), митр. История Русской церкви: в 12 кн. М., 1995–1996.

212. Макарий (Веретенников). Макарьевские соборы 1547 и 1549 годов и их значение // Русская художественная культура XV–XVII вв. М., 1998 (Государственный историко-культурный музей-заповедник Московский кремль: Материалы и исследования. XI). С. 5–22.

213. Макарий (Веретенников). Русская святость в истории, иконе и словесности. Очерки русской агиологии. М., 1998.

214. Максимова Д. Б. К вопросу об авторе, месте и обстоятельствах создания так называемой Косинской рукописи // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 53. С. 596–601.

215. Мальцев М. В. Почитание св. архангела Михаила в русской православной традиции (опыт историко-этнографического исследования). Автореф. дис. ... к. и. н. М., 1994.

216. Марелло Т. В. Макариево-Унженский монастырь в первой половине XVIII века: к вопросу о литературной деятельности игумена Леонтия // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2004. Вып. 11. С. 438–470.

217. Марк (Лозинский). Из истории патериков // Журнал московской патриархии. 1973. № 3. С. 72–75.

218. Маркелов А. В. Деятельность вятских епископов по созданию Хлыновского Свято-Троицкого кафедрального собора как духовного центра Вятской епархии во второй половине XVII–XVIII вв. // Исторические, философские, политические и юридические науки,

культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2011. № 3-4. С. 105–110.

219. Маркелов А. В. Местночтимые иконы и святые в церковно-общественной жизни Российской провинции второй половины XVII – начала XX в. (на примере Вятской епархии): Автореф. дис. ... к. и. н. Екатеринбург, 2011.

220. Маркелов Г. В., Панченко Ф. В. О литургическом творчестве выговцев // ТОДРЛ. СПб., 1997. Т. 50. С. 220–228.

221. Маркелов Г. В. Святые Древней Руси: Материалы по иконографии (прориси, переводы, иконописные подлинники). СПб., 1998. Т. 1. Атлас изображений. 636 с. Т. 2. Свод описаний. 402 с.

222. Маштафаров А. В., Флоря Б. Н. Арсений Элассонский // ПЭ. М., 2001. Т. 3. С. 442–446.

223. Маханько М. А. Привоз икон в Москву в XVI в. и его влияние на чин городских богослужений // Сакральная топография средневекового города. М., 1998. С. 74–85.

224. Маханько М. Собрание в Москве древних икон и реликвий в XVI веке и его историко-культурное значение // Искусствознание. 1998. № 1. С. 112–142.

225. Мельник А. Г. Великий князь Василий III и культы русских святых // Ярославский педагогический вестник. Т. 1 (Гуманитарные науки). 2013. № 4. С. 7–12.

226. Мельник А. Г. Вода и культы святых на Руси XI–XVII веков // Живоносный источник. Вода в иеротопии и иконографии христианского мира: Сб. материалов Международного симпозиума. Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2014. С. 136–138.

227. Мельник А. Г. Гробница святого в пространстве русского храма XVI–начала XVII века // Восточнохристианские реликвии / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003. . С. 533–552.

228. Мельник А. Г. История почитания ростовских святых в XII–XVII вв.: Автореф. ... дис. к. и. н. Ярославль, 2004.
229. Мельник А. Г. Кирилло-Белозерский монастырь как центр почитания русских святых в XVI веке // Вестник Поморского университета. Архангельск, 2010 Вып. 12. С. 67–72.
230. Мельник А. Г. Культы святых в общественной жизни Руси середины – второй половины XV в. // ТОДРЛ. СПб., 2014. Т. 63. С. 58–66.
231. Мельник А. Г. Места погребений избранных подвижников благочестия в русских монастырях XI–XIV вв. // Восточная Европа в древности и Средневековье. XXIII Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто. Москва, 19–21 апреля 2011 г. Материалы конференции. Отв. ред. Е. А. Мельникова. М.: ИВИ РАН, 2011. С. 185–187.
232. Мельник А. Г. Монастырские приходо-расходные книги XVI века как источник по истории почитания русских святых // Проблемы источниковедения. М., 2010. Вып. 2 (13). Отв. ред. С. М. Каштанов. С. 224–230.
233. Мельник А. Г. Огонь в практиках почитания русских святых в XI–XVII веках // Иеротопия огня и света в культуре византийского мира / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2013. С. 380–393.
234. Мельник А. Г. Почитание ярославских святых Феодора, Давида и Константина за пределами Ярославля в XVI в. // Макариевские чтения. Вып. 20. Можайск, 2013. С. 118–123.
235. Мельник А. Г. Практика почитания преподобного Иосифа Волоцкого в XVI в. // Вестник истории, литературы, искусства. Т. 8. М., 2012. С. 125–135.
236. Мельник А. Г. Практика почитания св. Алексея, митрополита всея Руси, в XVI веке // ТОДРЛ. СПб., 2014. Т. 62. С. 53–69.

237. Мельник А. Г. Практики почитания св. Сергия Радонежского в Троице-Сергиевом монастыре в XV–XVI вв. // Сообщения Ростовского музея. Ростов, 2014. Вып. 20. С. 5–18.

238. Мельник А. Г. Самые популярные русские святые в XVI в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2011. № 3 (45). С. 83–84.

239. Мельник А. Г. Социальные функции ростовских святых в XII–XVII вв. // Исторические записки. М., 2008. Вып. 11 (129). С. 75–93.

240. Мельник А. Г. Становление культа св. Исаии Ростовского // Ярославский педагогический вестник. Т. 1 (Гуманитарные науки). 2012. № 3. С. 270–273.

241. Мельникова Е. А. Культы местночтимых святых на территории северо-запада России // Русская религиозность. Проблемы изучения / Сост. А. И. Алексеев, А. С. Лавров. СПб., 2000. С.

242. Мельникова Е. А. Пространственный аспект в культах местночтимых святых (по материалам Северо-Запада России) // Прошлое Новгорода и Новгородской земли. Материалы конференции 11-13 ноября 1998 г. Новгород, 1998. С. 65–68.

243. Местные святыни в нижегородской устной народной традиции: родники, часовни при них / Под ред. К. Е. Кореповой. Н. Новгород, 2003. 106 с.

244. Мещерякова Л. Я. Жанр жития в тверской литературе XVI–XVIII вв. Автореф. дис. ... к. ф. н. Тверь, 2001.

245. Минеева С. В. Наблюдения над месяцесловом четых рукописных сборников XVI–XVII веков: (Жития русских подвижников) // Макарьевские чтения. Вып. 7. Монастыри России: Материалы VII Российской научной конференции, посвященной памяти святителя Макария. Можайск, 2000. С. 420–445.

246. Мороз А. Б. Святые Русского Севера: Народная агиография. М., 2009 (сер. «Нация и культура / Фольклор: Новые исследования») 525 с.

247. Морозов Б. Н. Сказание об Успенском монастыре в Александровской слободе // Вестник церковной истории. 2006. № 4. С. 5–31.

248. 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» 2000 г. М., 2006. С. 212–214.

249. [Муринсон А.] Преподобный Антоний Леохновский и его святая обитель. К 400-летию преставления преподобного Антония Леохновского. 1611–2011. Великий Новгород, 2011.

250. Мусин А. Е. Святые мощи в Древней Руси: Литургические аспекты истории почитания // Восточнохристианские реликвии / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003. С. 363–386.

251. Мусин А. Е. Соборы св. митрополита Макария 1547–49 гг.: Факт истории или факт историографии? // Россия и проблемы европейской истории: Средневековье, новое и новейшее время. Сб. ст. в честь С. М. Каштанова. Ростов, 2003. С. 74–86 (электронный ресурс: www.rostmuseum.ru/publication/srm/013/musin01.html).

252. Мусин А. Е. Соборы митрополита Макария 1547–1549 г. и проблема авторитета в культуре XVI в. // Древнерусское искусство. Русское искусство позднего средневековья. XVI век. СПб., 2003. С. 146–165.

253. Наумов А. Е. Святость в эпоху Петра Первого // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2011. Т. 2. С. 603–610.

254. Некрасов И. Зарождение национальной литературы в Северной Руси. Одесса, 1870. Ч. 1.

255. Нечаева Т. В. Два малоизвестных видения в нижегородской литературе XVII в. // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1992. Сб. 4 – начало XVIII в. С. 65–72.

256. Нечаева Т. В. Иконография Великоорецкого образа святителя Николая чудотворца в русской иконописи XVI в. // «Правило веры и образ кротости...»: Образ святителя Николая, архиепископа Мирликийского, в византийской и славянской агиографии, гимнографии, иконографии. М., 2004. С. 439–455.

257. Нечаева Т. В. Наблюдения над жанровыми особенностями сказаний о чудотворных иконах // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1995. Сб. 8. С. 102–125.

258. Низов В. В. «Чюдеса великих чудотворцев епископов Пермских Герасима, Питирима и Ионы» как исторический источник // Шведы и Русский Север: Историко-культурные связи (к 210-летию Александра Лаврентьевича Витберга). Киров, 1997. С. 361–372.

259. Никодим (Кононов). Архангельский патерик. СПб., 1901.

260. Никодим (Кононов). Олонецкий патерик. Петрозаводск, 1910.

261. Никольский А. И. Памятник и образец народного языка и словесности северо-двинской области // ИОРЯС. 1913. Т. 17, кн. 1. С. 87–105.

262. Никольский Н. К. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII века. Управление. Общинная и келейная жизнь. Богослужение / Подгот. изд. З. В. Дмитриева, Е.В. Крушельницкая, Т.И. Шаблова. СПб., 2006.

263. Никольский Н.К. Описание рукописей Кирилло-Белозерского монастыря, составленное в конце XV века. СПб., 1897.

264. Никольский П. Путешествие новгородского митрополита Никона в Соловецкий монастырь за мощами святителя Филиппа // Хр. чт. 1885. Ч. 1. С. 284–335.

265. Новомбергский Н. Врачебное строение в допетровской Руси. Томск, 1907

266. Новомбергский Н. Основы борьбы с эпидемиями в допетровской Руси. СПб., 1906.

267. Опарина Т. А. Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. Новосибирск, 1998. 430 с.
268. Орлов А. С. Народные предания о святынях русского Севера // ЧОИДР. 1913. Кн. 1. С. 47–53.
269. О святых иконах, по преимуществу чтимых в Нижегородской епархии // Нижегородские епархиальные ведомости. 1865. Часть неофиц. № 8. С. 45–48; № 9. С. 42–54; № 10. С. 33–41; № 11. С. 25–31; № 12. С. 9–19; № 16. С. 13–18; № 17. С. 13–22; 1866. № 1. С. 1–8; № 2. С. 47–50; № 3. С. 99–106; № 4. С. 146–155; № 5. С. 197–212.
270. Описание о начале Успенской Семигородной пустыни. М., 1823.
271. Охотина Н. А. Сказание о иконе Богоматери Оранской // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1998. Вып. 3, ч. 3. С. 394–399.
272. Охотникова В. И. История Мирожской иконы Богоматери и литературных текстов о ней (кон. XVI – XVII в.) // ТОДРЛ. СПб., 1997. Т. 50. С. 739–746.
273. Охотникова В. И. Литературные произведения об иконе Николая чудотворца и церкви Николая явленного в Пскове // Псков. 2003. № 18. С. 71–81.
274. Охотникова В. И. Макарий, книжник второй половины XVII в., архимандрит Соловецкий, Хутынский и Тихвинский // Книжные центры Древней Руси: Книжники и рукописи Соловецкого монастыря. СПб., 2004. С. 371–379.
275. Охотникова В. И. Новые материалы по литературной истории Повести о явлении икон на Синичьей горе // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 376–387.
276. Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.

277. Панченко А. А. Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М., 2012. 448 с.

278. Панченко К. И. Игуменья Богоявленского монастыря г. Углича Анастасия в свете исторических и археологических данных // Средневековая личность в письменных и археологических источниках. Материалы Международной научной конференции. Москва 13 – 14 октября 2016 г. М., 2016. С. 172–178.

279. Панченко О. В. Повести о соловецких пустынножителях (к истории создания цикла) // ТОДРЛ. СПб., 2014. Т. 62. С. 554–613.

280. Панченко О. В. «Сказание о чудесах и явлениях преподобного отца Сумского нового чудотворца» // Книжные центры Древней Руси: Соловецкий монастырь. СПб., 2001. С. 473–482.

281. Панченко О. В. Соловецкие повести о «видениях» 1668 г. // Книжные центры Древней Руси: Соловецкий монастырь. СПб., 2001.

282. Панченко О. В. Соловецкий книжник Иларион, создатель «Сказания о чудесах игумена Иринарха» // ТОДРЛ. 2010. Т. 61. С. 546–582.

283. Панченко О. В. Соловецкий сборник повестей о чудесах и знамениях 1662–1663 г. // Книжные центры Древней Руси: Соловецкий монастырь. СПб., 2001. С. 447–451.

284. Пащенко Е. В. Новый Архангельский патерик: Очерки о церковных подвижниках Архангельской области XIV–XX вв. Архангельск, 2001.

285. Петренко (Голоскова) Н.А. Соловецкий патерик и повести о соловецких пустынножителях // Книжные центры Древней Руси. Соловецкий монастырь. СПб., 2001. С. 491–506.

286. Пигин А. В. Житие Александра Ошевенского в редакциях XIX века // Проблемы исторической поэтики. Вып. 11. Петрозаводск, 2013. С. 27–41.

287. Пигин А. В. Повесть душеполезна старца Никодима Соловецкого монастыря о некоем иноке. СПб., 2003. 258 с.

288. Пигин А. В. Святые и монастыри Русского Севера в литературном и эпистолярном наследии Т. В. Баландина (конец XVIII – начало XIX вв.) // История просвещения Европейского Севера: Материалы международной историко-краеведческой конференции Восьмые Феодоритовские чтения. 28–30 августа 2015 г. СПб., 2016. С. 135–149.

289. Писарев Н. Домашний быт русских патриархов Казань, 1904.

290. Платонов С. Ф. Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII века как исторический источник. 2-е изд. СПб., 1913.

291. Плигузов А. И. Об изучении средневековой истории русской церкви // Православная община. 1996. № 31. (электронная версия: <http://pravoslavnaya-obshina.ru/1996/no31/article/apliguzov-ob-izuchenii-srednevekovo-istorii-russkoi/>, дата обращения: 07.10.2015)

292. Плюханова М. Б. Икона Богоматери Владимирской в летописных и богослужебных текстах // Московский Кремль XV столетия. М., 2011. Т. 1. Древние святые и исторические памятники. С. 280–295

293. Плюханова М. Б. «Кипение света»: русские Одигитрии в литургической поэзии и в истории. СПб., 2016. 604 с.

294. Плюханова М. Б. Сюжеты и символы Московского царства. М., 1995.

295. Поздеева И. В. Вновь найденный сборник Симеона Моховикова с гравюрами Г.П. Тепчегорского // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. (К 150-летию со дня рождения Д.А.Ровинского). М., 1976. С. 175–198.

296. Полетаева Е. А. Житие Никодима Кожеозерского в древнерусской агиографической традиции. Автореф. дис. ... к. ф. н. М., 2005.

297. Полетаева Е. А. К вопросу о пространных редакциях Жития Никодима Кожеозерского // ТОДРЛ. СПб., 2014. Т. 63.

298. Полознев Д. Ф. Канонизация митрополита Филиппа в идейной борьбе за упрочение авторитета церкви в середине XVII в. // Церковь, общество и государство в феодальной России. М., 1990. С. 283–292.

299. Пономарев Д. А. Житие преподобного Антония Дымского как достоверный исторический источник / Д. А. Пономарев. СПб.: Изд-во Тимофея Маркова, 2014. 256 с., ил.

300. Понырко Н. В. Обновление Макариева Желтоводского монастыря и новые люди XVII века – ревнители благочестия // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 43. С. 58–69.

301. Попов А. В. Православные русские акафисты, изданные с благословения Святейшего Синода: История их происхождения и цензуры, особенности содержания и построения: церковно-лит. исслед. – Казань, 1903. VI, 636, VI с. (переизд.: М., 2013).

302. Поппэ А. Студиты на Руси: Истоки и начальная история Киево-Печерского монастыря. Киев, 2011. (Ruthenica. Supplementum 3).

303. Поселянин Е. (Погожев Е. Н.) Сказания о чудотворных иконах Богоматери и о ее милостях роду человеческому. Коломна, 1993 (перевод?)

304. Правдин Е. Сказание о чудесах бывших от Шуйско-Смоленской иконы Божией Матери, в точности списанное со старинной рукописи, хранящейся при церковной библиотеке Шуйского Воскресенского собора и переведенное с церковно-славянского на русский язык. Шуя, 1883

305. Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX веках. Этнографические исследования и материалы. / РАН. Институт Этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая. / Отв. редакторы: О. В. Кириченко, Х. В. Поплавская. М.: Наука, 2002. 469 с.: ил.

306. Преподобный Сергей Радонежский: история и агиография, иконописный образ и монастырские традиции. Материалы международной научной конференции / ГИМ. Сост. и науч. ред. Е. М. Юхименко. М., 2015. 364 с.

307. «При означенной могиле бывали чудесные явления...» Дело о таинственном надгробии // Источник. 1997. № 5. С. 85–88.
308. Прохоров Г. М. Святые в истории Древней Руси // Прохоров Г. М. «Некогда не народ, а ныне народ Божий...»: Древняя Русь как историко-культурный феномен. СПб., 2010. С. 215–242.
309. Прохоров Г. М. Святые в истории Руси X–XVIII вв. // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 54. С. 78–98.
310. Пуцко В. Г. Канонизации и иконография русских святых: проблема взаимосвязи // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2010. № 2. С. 5–10.
311. Пуцко В. Г. Русские иконы святых простолюдинов // История общественного сознания: становление и эволюция. Сб. памяти А. О. Амелькина. Воронеж, 2008. С. 78–84.
312. Радеева О. Н. Сказание о Федоровской иконе Пресвятой Богородицы в книжной культуре России XVII–XVIII вв. Автореф. ... дис. к. и. н. М.: РГБ, 2011. 26 с.
313. Ранкур-Лаферьер Д. Традиция почитания икон Богоматери в России глазами американского психоаналитика. М.: «Ладомир», 2005. 350 с.
314. Ратшин А. Полное собрание исторических сведений о всех, бывших в древности, и ныне существующих монастырях и примечательных церквах в России. М., 1852.
315. Ровинский Д. А. Подробный словарь русских граверов XVI–XIX веков. СПб., 1895. Т. 2.
316. Ровинский Д. А. Русские народные картинки. СПб., 1881. Т. 3.
317. Рогожин Н. М. Русские святые в контексте отечественной истории // Проблема святых и святости в истории России. Материалы XX Международного семинара исторических исследований «От Рима к Третьему Риму». Проблема святых и святости в контексте истории и права. М., 6–7 сентября, Санкт-Петербург, 11 сентября 2000 г. М., 2006. С. 38–52.

318. [Рогозянский А. Б.] Страсти по мощам: Из истории гонений на останки святых в советское время. СПб., 1998.
319. Романенко Е. В. Аркадий Вяземский // ПЭ. М., 2001. Т. 3. С. 269–271
320. Романенко Е. В. Аркадий Дорогобужский // ПЭ. М., 2001. Т. 3. С. 271.
321. Романенко Е. В. Аркадий Новоторжский // ПЭ. М., 2001. Т. 3. С. 272–273.
322. Романенко Е. В. Древнее Житие Нила Сорского // Вестник церковной истории. 2009. № ¾. С. 95–96
323. Романов Г. А. Круг местных святых и святынь в жизни приходов Центральной России XIX – начала XX в. // Традиции и современность. 2013. № 14. С. 71–91.
324. Романова А. А. Житие Антония Леохновского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 368–369.
325. Романова А. А., Сагнак И. В. Житие Иоанна Никифоровича Чеполосова // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Под ред. Д. М. Буланина. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 390–393.
326. Романова А. А. Несколько наблюдений о почитании «неведомых святых» в России // Круги времен: Исследования, посвящения и воспоминания. В память Е. К. Ромодановской. М.: Индрик, 2015. Т. 2. С. 323–330
327. Романова А. А. Почитание святых детей как феномен русской святости в XVII в. // Научный диалог. 2016. № 9 (57). С. 205–216.
328. Романова А. А. Почитание св. Антония Леохновского в источниках XVIII–XIX вв. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. № 8. С. 187–190.

329. Романова А. А. Почитание Куртязевской иконы святого Алексия, человека Божия // Вестник церковной истории. 2006. № 2. С. 175–187 (в соавт. с А. И. Климовым).

330. Романова А. А. Проблемы изучения древнейшего агио-биографического «справочника» русских святых – «Книги глаголемой описание о российских святых» // Древняя Русь. 2009. № 3 (37). С. 99–100.

331. Романова А. А. Рукописная традиция Повести о Великорецкой иконе Чудотворца Николая // Почитание святителя Николая Чудотворца и его отражение в фольклоре, письменности и искусстве. М., 2007. С. 37–41.

332. Романова А. А. Рукописная традиция Сказания «о явлении мощей братьев Алфановых» // Рукописная книга Древней Руси и славянских стран: от кодикологии к текстологии. СПб., 2004. С. 95–103.

333. Романова А. А. «Сказание о посещении Господни в Нижнем Новеграде в Печерском монастыре» // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1998. Вып. 3, ч. 3. С. 430–432; Там же. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 798.

334. Романова А. А. Святые двойники и «небывшие святые»: проблемы интерпретации источников // Древняя Русь. 2016. № 3 (65). С. 91–94.

335. Ромодановская Е. К. Агиографическая литература // Очерки истории русской литературы в Сибири. Новосибирск, 1982. Т. 1. С. 90–94.

336. Ромодановская Е. К. Повесть о явлении Казанской иконы Богородицы в Тобольске // Христианство и церковь в России феодального периода: (Материалы). Новосибирск, 1989. С.

337. Ромодановская Е. К. «Святой из гробницы»: О некоторых особенностях сибирской и севернорусской агиографии // Русская агиография: исследования, публикации, полемика. СПб., 2005. С. 143–159. [то же в кн.: Круги времен: В память Елены Константиновны Ромодановской. Т. 1: Е. К. Ромодановская. Избранное. Отклики. М., 2015. С. 520–536.]

338. Ромодановская Е. К. Сказание о явлении и чудесах Абалацкой иконы Богородицы // Ромодановская Е. К. Сибирь и литература. XVII век. Новосибирск, 2002. С. 160–164.

339. Руди Т. Р. Два Сказания о чудотворных святынях Смоленского, что на Бору, монастыря под Ярославлем // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 359–384.

340. Руди Т. Р. Еще раз о датировке «Повести о чудесах Виленского креста» // ТОДРЛ. 1999. Т. 51. С. 232–242.

342. Руди Т. Р. Из истории русской агиологии начала XX в.: Издание «Верного Месяцеслова всех русских святых» // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. Т. 2. СПб., 2011. С. 309–318.

343. Руди Т. Р. Краткая редакция «Повести об Ульянии Осорьиной» и «Обретение мощей преподобной Ульянии» (Текстологический анализ) // ТОДРЛ. СПб., 1992. Т. 45. С. 286–304

344. Руди Т. Р. Муромский цикл повестей в рукописной традиции XVII–XVIII вв. // Книжные центры Древней Руси. XVII век. Разные аспекты исследования. СПб., 1994. С. 207–214.

345. Руди Т. Р. О топике житий юродивых // ТОДРЛ. СПб., 2007. Т. 58. с. 443–484.

346. Руди Т. Р. Пустынножители Древней Руси (из истории агиографической топики) // Русская агиография. Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2011. Т. 2. С. 517–530

347. Руди Т. Р. Святые жены Древней Руси // Духовный путь Московской Руси: Материалы научной конференции, посвященной 600-летию со дня блаженной кончины преподобной Евдокии-Евфросинии, великой княгини Московской. М., 2007. С. 136-155.

348. Руди Т. Р. Топика русских житий (вопросы типологии) // Русская агиография. Исследования. Публикации. Poleмика. Отв. ред. С. А. Семячко. СПб., 2005. С. 59–101.

349. Русская старопечатная литература (XVI–первая четверть XVIII в.). Литературный сборник XVII века. Пролог / Под ред. А. С. Демина. М., 1978.
350. Рыжова Е. А. Антониево-Сийский монастырь. Житие Антония Сийского (Книжные центры Русского Севера). Сыктывкар: СГУ, 2000. 370 с.
351. Рыжова Е. А. Архитектоника русской агиографии: композиционный эпизод «выбор места основания монастыря или храма» (Мотив «плавание святого» в контексте устной традиции) // ТОДРЛ. СПб., 2009. Т. 60. С. 51-84.
352. Рыжова Е. А. Житие соловецкого постриженника Иова Ущельского // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 55. С. 313–329.
353. Рыжова Е. А. Жития праведников в агиографической традиции русского Севера // ТОДРЛ. Т. 58. СПб., 2008. С. 390–442.
354. Рыжова Е. А. Сюжетный мотив «выбора места для основания монастыря с помощью чудесных знамений» в севернорусской агиографии («глас-свет») // Книжные центры Древней Руси. Кирилло-Белозерский монастырь. СПб., 2008. С. 422–440.
355. Рыжова Е. А. Сюжетный мотив «Поставление креста на месте основания монастыря» в агиографической традиции Русского Севера // От Средневековья к Новому времени: сб. ст. в честь О. А. Белобровой. М., 2006. С. 37–58.
356. Савельева Н. В. Очерк истории формирования пинежской книжно-рукописной традиции. Описание рукописных источников. СПб., 2003.
357. Савельева Н. В. Сказание о чудесах иконы Спаса Нерукотворного в Кузнецовой слободе // ТОДРЛ. СПб., 1992. Т. 45. С. 259–272.

358. Саенкова Е. М. Сцены детства в житийных иконах святителя Николая и праздник его рождества 29 июля // Искусство христианского мира. М., 2002. С. 81–89

359. Салмина М. А. Сказание вкратце о бывшем пожаре града Ярославля // ТОДРЛ. М.; Л., 1963. Т. 21. С. 319–326.

360. Самойлова Т. Е. Княжеские портреты в росписи Архангельского собора Московского Кремля. Иконографическая программа XVI века. М., 2004.

361. Самойлова Т. Е. Новооткрытый «портрет» Василия III и идея святости государя и государева рода // Искусствознание 1999. № 1. С. 39–58.

362. Самойлова Т. Е. Святой князь Георгий Владимирский: История почитания // Макарьевские чтения. Вып. 6. Канонизация святых на Руси: Материалы VI Российской научной конференции, посвященной памяти святителя Макария (10–12 июня 1998 г.). Можайск, 1998. С. 145–154.

363. Сапожникова О. С. Записка об обретении и перенесении мощей митрополита Филиппа (Колычева) // Книжные центры Древней Руси: Соловецкий монастырь. СПб., 2001. С. 438–443.

364. Сапожникова О. С. О возможном пути развития жанра «святые из гробницы»: идеи древнерусского автора // Нарративные традиции славянских литератур: от Средневековья к Новому времени: К юбилею члена-корреспондента РАН Е. К. Ромодановской: Материалы Всерос. науч. конф. Новосибирск, 2014. С. 89–106.

365. Сапожникова О. С. Русский книжник XVII века Сергей Шелонин. Редакторская деятельность. М.; СПб., 2010. 560 с.

366. Сборник древностей Казанской епархии и других приснопамятных обстоятельств, старанием и трудами Спасоказанского Преображенского монастыря архимандрита Платона составленный 1782 года. Казань, 1868.

367. Святые земли Астраханской. Астрахань, 2001.

368. Святые и святыни северорусских земель. Каргополь, 2002.
369. Святые подвижники благочестия земли астраханской. – [Астрахань,] 2010.
370. Святыни и святость в жизни русского народа: этнографическое исследование / Сост. О. В. Кириченко. М., 2010.
371. Севастьянова А. А. Русская провинциальная историография второй половины XVIII в. Автореф. ... дис. д-ра ист. наук. СПб., 1993.
372. Севастьянова С. К. Патерик Соловецкий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1998. Вып. 3, ч. 3. С. 17–20.
373. Севастьянова С. К., Зеленская Г. Патриарх Никон и святитель Филипп, митрополит московский: опыт комплексного исследования // *Palaeoslavica*. 2015. Т. 23. № 2. С. 69–164.
374. Семеновко-Басин И. В. Вскрытия святых мощей советского времени в зеркале научных исследований // Страницы: Богословие. Культура. Образование. М., 2004. Т. 9, вып. 4. С. 558–562
375. Семеновко-Басин И. В. Возвращение мощей святых Русской Православной церкви в 1940-х годах // Страницы. Богословие. Культура. Образование. 2004. Т. 9, вып. 1. С. 74–88.
376. Семеновко-Басин И. В. Канонизация святых в Русской Православной Церкви в контексте эволюции советской и постсоветской культуры (1917–2000): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2002.
377. Семенова А. В. Игрицкий монастырь и его святыня. Кострома, 2015. 280 с.
378. Семячко С. А. К вопросу об использовании письменных и устных источников при создании повестей об основании монастырей и монастырских летописцев: («Повесть о Тверском Отроче монастыре» и «Летописец Воскресенского Солигалицкого монастыря») // Книжные центры Древней Руси: XVII век. Разные аспекты исследования. СПб., 1994.

379. Семячко С. А. Круг агиографических памятников, посвященных Анне Кашинской. I. Сказание об обретении и перенесении мощей // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 50. С. 531–536.
380. Семячко С. А. Круг агиографических памятников, посвященных Анне Кашинской II. Агиографический цикл // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 51. С. 221–231.
381. Семячко С. А. Проблемы изучения региональных агиографических традиций (на примере вологодской агиографии) // Русская агиография: Исследования. Публикации. Poleмика. СПб., 2005. С. 122–142.
382. Семячко С. А. Тверской агиограф архимандрит Макарий и его дневник // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 56. С. 601–622
383. Сергей (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. Изд. 2. Т. 1–3. Владимир, 1901 (репринт. изд.: М., 1997).
384. Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития (Обзор редакций и тексты). М., 1915.
385. Серебрянский Н. И. Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. М., 1908.
386. Серебрянский Н. И. О церковном чествовании св. благоверного князя Довмонта-Тимофея // Псковские епархиальные ведомости. 1905. № 18. С. 417–422
387. Сибирцев И. Исторические сведения из церковно-религиозного быта г. Архангельска в XVII–первой половине XVIII века. Архангельск, 1894.
388. Сидоренко Г. В. Документируя святыню. Изображения реликвий в позднесредневековой иконописи // Восточнохристианские реликвии / Ред. А. М. Лидов. М., 2003. С. 608–626.
389. Сидоренко Г. В. «Пята Спасителя»: об иконографической особенности некоторых чудотворных икон // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 321–329

390. Сизов Е. С. Русские исторические деятели в росписях Архангельского собора и памятниках письменности XVI века // ТОДРЛ. М.; Л., 1966. Т. 22. С. 264-274.
391. Симонов А. Н. История канонизации русских святых в конце XVII–первой четверти XVIII в. Автореф. дис. ... к. и. н. СПб., 2011.
392. Симонов А. Н. Канонизация преподобного Иосифа Заоникиевского и церковные реформы Петра I // Вестник СПбГУ. Сер. 2: История. 2010. № 4. С. 125–130.
393. Синицына Е. В. Обследование книгохранилищ Ярославской епархии археографами XVIII – начала XX вв. // Источники по истории реставрации и изучения памятников русской художественной культуры. XX век. М., 2005. С. 130 – 145.
394. Сиренов А. В. Житие Андрея Боголюбского и литературная традиция в Боголюбовском монастыре в XVIII–XIX вв. // «Хвалам достойный...»: Андрей Боголюбский в русской истории и культуре. Международная науч. конф. (Владимир, 5-6 июля 2011 г.). Сб. ст. Владимир: ГВСМЗ, 2013. С. 5-11.
395. Сиренов А. В. Легенда о Торопецкой иконе Божьей матери // Вестник СПбГУ. Сер. 2. История. 2009.
396. Сиренов А. В. Описание древнекняжеского некрополя и канонизационная политика в России XVII в. // Круги времен. В память Е. К. Ромодановской. М., 2015. Т. 2. С. 313–322.
397. Сиренов А. В. Патриарший ризохранитель Боголеп и два памятника монастырской книжности конца XVII в. // Очерки феодальной России. М., 2003. Вып. 7. С. 238–255.
398. Сиренов А. В. Повесть о Максиме митрополите // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1998. Вып. 3, ч. 3. С. 146–148.
399. Сиренов А. В. Степенная книга: история текста. СПб., 2007. 544 с.

400. Сиренов А. В. Степенная книга и русская историческая мысль XVI–XVIII вв. М.; СПб., 2010. 547 с.

401. Сиренов А. В. Суздальский епископ Варлаам и Вологодский архиепископ Иона Думин – писатели, историки и общественные деятели 2-й половины XVI в. // Общество, государство, верховная власть в России в Средние века и раннее Новое время в контексте истории Европы и Азии (X–XVIII столетия): Международная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения академика Л. В. Черепнина. Москва, 30 ноября – 2 декабря 2005 г. Тезисы докладов и сообщений. М., 2005. С. 216–218

402. Сказание о чудотворной Смоленской Седмиозерской иконе Божией матери. Казань, 1868. с.

403. Слава Богоматери: Сведения о чудотворных и местно чтимых иконах Божией Матери. М., 1907.

404. Словарь исторический о святых, прославленных в Российской церкви и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1836; СПб., 1862. 2-е изд.

405. Смилянская Е. Б. Волшебники. Богохульники. Еретики: Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003. 464 с.

406. Смилянская Е. Б. Поругание святых и святынь в России в первой половине XVIII в. (по материалам следственных дел) // Одиссей. 1999. С. 123–138.

407. Смирнов С. И. Житие преподобного Даниила, Переяславского чудотворца, Повесть о обретении мощей и Чудеса его. М., 1908

408. Смирнов Я. И. Христианские мозаики Кипра // Византийский временник. СПб., 1897. Т. 4.

409. Смирнова В. В. Чудо как жанрообразующий элемент средневековых религиозных жанров: Житие, пример, видение: Автореф. ... дис. к. ф. н. М., 2006.

410. Смирнова Э. С. Культ икон св. Николая Мирликийского (соперничество Москвы и Новгорода) // Русское искусство позднего средневековья. XVI век: Тезисы докладов международной конференции. М., 12–14 января 2000 г. СПб., 2000. С. 37–41.

411. Смирнова Э. С. «Смотря на образ древних живописцев»: Тема почитания икон в искусстве Средневековой Руси. М., 2007. 382 с.

412. Снеессорева С. Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных ее икон / Под ред. Т.Н.Спириной. Ярославль, 1999. Репринтное изд.

413. Соковнин С. П. Опыт исторического словаря о всех в истинной православной греко-российской вере святою непорочною жизнью прославившихся святых мужах. М., 1784.

414. Соколов Иоанн, свящ. Краткие исторические сведения о селе Нектарьеве Тверского уезда // Тверские епархиальные ведомости. 1900. Часть неофиц. № 24. С. 625–634.

415. Сосновцева Е. Г. Житие Паисия Угличского как памятник русской региональной агиографии XVII–XVIII вв.: лингвотекстологическое исследование: Автореф. дис. ... к. ф. н. СПб., 2013.

416. Сосновцева Е. Г. О почитании в Угличе князя Андрея Васильевича Большого (на материале местной агиографической традиции) // Восточная Европа в древности и Средневековье (Ранние государства Европы и Азии: проблемы политогенеза): XXII Чтения памяти... В. Т. Пашуто. М., 19–21 апреля 2011 г.: материалы конференции). М., 2011. С. 260–265.

417. Сосновцева Е. Г. Стратегии распространения агиографического текста (на материале Жития Паисия Угличского) // Acta Linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований. 2010. Т. 6. № 2. С. 359–378.

418. Спас Нерукотворный в русской иконе. М., 2003.

419. Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество. Париж, 1951 (переизд.: М., 2008)
420. Стародумов И. В. Жанровая специфика повествований о посмертных чудесах святых подвижников в составе древнерусской агиографии: Автореф. дис. ... к. ф. н. Омск, 2009.
421. Степановский И. К. Вологодская старина: Историко-археологический сборник. Вологда, 1890
422. Строев П. М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб., 1877.
423. Суворов Н. [Рец.:] Голубинский Е. История канонизации святых в русской церкви, изд. 2, испр. и доп. М., 1903 (с. 600) // ЖМНП. 1903. Ч. 348. Июль. С. 263–308
424. Суворов Н. Краткое сведение об угодниках Божиих, в пределах Вологодской епархии почивающих // Вологодские епархиальные ведомости. 1864. № 1. Часть неофиц.
425. Суворов Н. Сямский Богородице-Рождественский монастырь в Вологодской епархии // Вологодские епархиальные ведомости. 1880. Часть неофиц. № 23. С. 426–434, № 24. С. 448–462; 1881. № 1. С. 4–10.
426. Сукина Л. Б. Особенности почитания местных и региональных святых в Переславле-Залесском XVII в. // История и культура Ростовской земли. 2007 г. Ростов, 2007. С. 85–92.
427. Тарасов О. Ю. Икона и благочестие. Очерки иконного дела в императорской России. М., 1995. 496 с.
428. Творогов О. В. О «Своде древнерусских житий» // Русская агиография: Исследования. Публикации. Полемика. СПб., 2005. С. 3–58.
429. Терехин И. М. Сакральная география Русского Севера (Религиозно-мифологическое пространство севернорусской культуры). Архангельск, 1993. 220 с.
430. Тирет И. Тверской и московский контексты на ранних этапах формирования культов святых Арсения и Михаила Тверских // У истоков

Российского государства: Материалы научной конференции. Тверь. Москва: К 700-летию со дня памяти великой княгини Ксении Тверской (Тверь-Кашин, 6-7 февраля 2012 г. Тверь, 2015. С. 66–84.

431. Титов А. А. Запись чудесных исцелений от иконы св. Николая в Ярославском Успенском соборе по рукописи XVI века Румянцевского музея. М., 1904.

432. Ткачев Е. В. Канонизация // ПЭ. М., 2012. Т. 30. С. 269–359.

433. Токмаков И. Историко-статистическое и археологическое описание города Верхотурья с уездом (Пермской губернии), в связи с историческим сказанием о житии св. праведнаго Симеона, Верхотурскаго чудотворца, с приложением свидетельств о благодатных знамениях, явленных им страждущему человечеству и краткой истории Верхотурскаго Николаевского Монастыря. М., 1899

434. Токмаков И. Историко-статистическое и археологическое описание города Устюжны с уездом Новгородской губернии. М., 1897.

435. Токмаков И. Ф. Историко-статистическое и археологическое описание Московского Страстного девичьего монастыря. М., 1897.

436. Токмаков И. Историко-статистическое и археологическое описание Николо-Радовицкого мужского монастыря. М., 1898.

437. Токмаков И. Исторические сведения о чудотворной иконе Богоматери «Всех Скорбящих радости», прославившейся в Москве, в 1688 г., и о прочих списках с нее в России, с приложением описания чрезвычайного явления от иконы Богоматери с сим наименованием находящейся в деревне Ключки, близ С.-Петербурга, бывшее 23 июля 1888 г. М., 1890.

438. Токмаков И. Историческое и археологическое описание церкви села Оковец. М., 1880.(6-е изд. – Тверь, 1912 г.).

439. Токмаков И. Сказание о построении храма во имя Нерукотвореннаго образа в Вологде, на реке Усумеже, на Красном бору в

1641 году (по списку XVII века, хранящемся в Библиотеке МГАМИД). СПб., 1888.

440. Толстой М. В. Жизнеописания угодников Божиих, живших в пределах нынешней Ярославской епархии. Ярославль, 1905.

441. Томсинский С. В. Археологические источники о почитании царевича Димитрия в Угличе в конце XVI – нач. XVII в. // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2003. № 4 (14). С. 69–70.

442. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995–1998. Т. 1–2.

443. Третьякова С. В. Основатели монастырей в исторической памяти и религиозном укладе Белозерья (вторая половина XIX – первая четверть XX в.). Автореф. дис. ... к. и. н. 2007.

444. Туминская О. А. Блаженные и юродивые в русской иконе XV–XIX вв. Автореф. дис. ... докт. искусствоведения. СПб., 2014.

445. Турилов А. А. К биографии и генеалогии Михаила Клопского // Средневековая Русь: К 75-летию академика Л. В. Милова. М., 2006. С. 189–190.

446. Турилов А. А. Малоизвестные памятники ярославской литературы XIV – начала XVIII в. (Сказания о Ярославских иконах) // АЕ за 1974 год. М., 1975. С. 168–174.

447. Турилов А. А. Духовная литература и письменность X–XVII вв. // Православная энциклопедия / Под общ. ред. патриарха Московского и Всея Руси Алексия II. М., 2000. Т. Русская Православная церковь.

448. Турилов А. А. Памятники южнославянской книжности в составе русских библиотек конца XV–начала XVII веков (по материалам древнерусской библиографии) // Советское славяноведение. М., 1977. № 1. С. 73–74.

449. Турилов А. А. Рассказы о чудотворных иконах монастыря Хиландарь в русской записи XVI в. // Турилов А. А. Межславянские

культурные связи эпохи Средневековья и источниковедение истории и культуры славян. Этюды и характеристики. М., 2012. С. 718–755

450. Турилов А. А. Смена стереотипов в восприятии чудотворной иконы в XVI веке: от явления к заказу и покупке // Русское искусство позднего средневековья. XVI век: Тезисы докладов международной конференции. М., 12–14 января 2000 г. СПб., 2000. С. 37–41.

451. Турилов А. А., иг. Андроник (Трубачев). Покров Пресвятой Богородицы над Россией // Макарий (Булгаков). История русской церкви. М., 1996. Кн. 6. Приложения. С. 721-724.

452. Турилов А. А., Шibaев М. А. Евфимий II // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 17. С. 432–442.

453. Ульяновский В. Смутное время. М., 2006. 456 с.

454. Уо Д. К. История одной книги. Вятка и «не-современность» в русской культуре петровского времени. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2003. 394 с.

455. Уо Д. К. Местное самосознание и «изобретение» регионального прошлого // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 350–358.

456. Усачев А. С. Степенная книга и древнерусская книжность времени митрополита Макария. М.; СПб., 2009. 760 с.

457. Усердов Михаил. Житие Георгия Шенкурского и грамота преосвященного Варнавы // ЧОЛДП. 1885. Январь. Отд. 3. С. 9–20.

458. Успенский Б. А. Царь и патриарх: Харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998. 680 с.

459. Успенский Ф. Б. Нетленность мощей: опыт сопоставительного анализа греческой, русской и скандинавской традиций // Восточнохристианские реликвии / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003. С. 151–160.

460. Устинова И. А. Церковные реформы XVII века в зеркале биографии: Суздальский архиепископ Стефан перед судом трех соборов // Средневековая личность в письменных и археологических источниках:

Материалы Международной научной конференции. Москва, 13–14 октября 2016 г. М., 2016. С. 202–208.

461. Фадеева Л. В. Часовни в системе христианских святынь севернорусской деревни // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2003. Вып. 2. С. 103–108.

462. Федотов Г. П. Русские святые. М., 1990. 269 с.

463. Федотова М. А. Житие святой Варвары в древнерусской традиции // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 53. С. 76–89.

464. Федотова М. А. К истории Четых Миней Димитрия Ростовского: рукописные материалы // Вестник НГУ. Сер. История, филология. 2012. Т. 11, вып. 12: Филология. С. 123–133.

465. Федотова М. А., Турилов А. А., Зеленина Я. Э. Димитрий Саввич, митр. ростовский и ярославский святой // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 15. С. 8–30.

466. Филарет (Гумилевский). Русские святые, чтимые всю церковью или местно. 3-е изд., доп. СПб., 1882. Т. 1–3.

467. Флоря Б. Н. Особенности почитания святых в разных регионах России раннего XVII в. (по материалам писцовых книг) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2015. № 4. С. 113–115.

468. Флоря Б. Н., Турилов А. А. Димитрий Иоаннович // ПЭ. М., 2007. Т. 15. С. 132–146.

469. Фонкич Б. Л. Чудотворные иконы и священные реликвии Христианского Востока в Москве в середине XVII в. // Очерки феодальной России / Под ред. С. Н. Кистерева. М., 2001. Вып. 5. С. 70–97.

470. Хорошев А. С. Знаменская икона: древнейшая святыня Новгорода // Великий Новгород в истории средневековой Европы: К 70-летию В. Л. Янина. М., 1999. С. 180–186.

471. Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.) / Отв. ред. В. Л. Янин. М.: Изд-во МГУ, 1986. 206 с.

472. Хрусталеv М. Ю. «Странно чудо явления образа твоего, Владычице...» // Соборная горка: Вестник истории и культуры Череповецкого края. Череповец, 2001. Вып. 1. С. 58–60, 69–72.
473. Цеханская К. В. Икона в жизни русского народа. М., 1998. с.
474. Цеханская К. В. Иконопочитание в русской традиционной культуре. М., 2004.
475. Цеханская К. В. Почитание православных святынь в России. М.: Паломник, 2013. 395, [1] с., ил.
476. Черепанова О. А. Жанр житийной повести в традиционной культуре Русского Севера XX в. СПб., 2003. 16 с. («Научные доклады»)
477. Черная Л. А. Русская культура переходного периода от средневековья к Новому времени. М., 1999. 288 с.
478. Чернышова Н. К. Почитание святителя Иннокентия Иркутского в духовной культуре России: книжная и рукописная традиция (1805–1919 гг.). Новосибирск: ГПНТБ СО РАН, 2009. – 536 с.
479. Чернышова Н. К. Сибирские святыи и подвижники благочестия в агиографических сборниках конца XIX – начала XX в. // Религиозные и политические идеи в произведениях деятелей русской культуры XVI – XXI вв. Новосибирск, 2015. С. 213–222.
480. Чистяков П. Г. Почитание местных святынь в России 1920-х гг. // Вестник РГГУ. Сер. «Культурология. Искусствоведение. Музеология». 2008. № 10/08. С. 154–160.
481. Чистяков П. Г. Почитание местных святынь в российском православии синодального периода // Православный собеседник: Альманах Казанской духовной семинарии. Вып. 1 (14). Материалы VI ежегодной научно-практической конференции: «Богословие и светские науки» традиционные и новые взаимосвязи». Казань, 2007. С. 187–193.
482. Чистяков П. Г. Почитание чудотворных икон в современном православии (Бронницкий список Иерусалимской иконы Богородицы) // Религиозные практики в современной России: Сб. ст. М., 2006. С. 273–289.

483. Чугреева Н. Н. «Державная Заступница»: Чудотворные иконы Богородицы Казанской в Смутное время, Ярославская и Московская // Светильник. 2003. № 1 (2). С. 3–36.

484. Чугреева Н. Н. «И бывает ход большой»: О почитании иконы Богородицы Казанской в царствование Михаила Феодоровича // Светильник. 2003. № 2–3. С. 23–52.

485. Чугреева Н. Н. Казанская икона Богоматери в священных войнах России (1609–1612, 1709, 1812, 1914–1917, 1941–1945) // «Священные войны России». Материалы XX Российской научной конференции, посвященной памяти свт Макария. Можайск, 2013. (Макариевские чтения. Вып. 20). С. 240–248.

486. Чугреева Н. Н. Нерукотворный образ Спасителя в XVII в. // Спас Нерукотворный в русской иконе / сост. Евсеева Л.М., Лидов А.М., Чугреева Н.Н. М., 2005. С. 136–186.

487. Чугреева Н. Н. «Собор белозерских святых» в русской иконописной традиции // Русские исторические деятели в иконе. Тезисы докладов научной конференции. Декабрь 1989 г. М., 1995. С. 48–51.

488. Чудотворная икона Тихвинской Богоматери: иконография, история, почитание: тезисы докладов международной научной конференции. СПб. – Тихвин, 2001.

489. Чудотворные и особенно местночтимые иконы и крестные ходы в Казанской епархии. Казань, 1872.

490. Чурина И. О. Канонизация и почитание местных святых в истории церкви // Ленинградский юридический журнал. 2008. № 3 (13). С. 156–165.

491. Чурина (Трифонова) И. О. Культ православного просветителя финно-угорских племен преподобного Трифона Вятского как историко-культурный феномен. Автореф. дис. ... к. и. н. СПб., 2008.

492. Шабасова О. И. Страницы «золотого века» Ярославля: «Сказание о явлениях и чудесах от иконы Толгской Богородицы» XVII века // Ярославский архив: Историко-краеведческий сб. М.; СПб., 1996.
493. Шабасова О. И. Ярославские сказания о чудотворных иконах в историко-культурной традиции края: XVII–начало XVIII в. Автореф. дис. ... к. и.н. Ярославль, 1998.
494. Шаблова Т.И. Келарский обиходник Матфея Никифорова старца Кирилло-Белозерского монастыря 1655/1656 г. М., 2002.
495. Шалина И. А. Богоматерь Эфесская-Полоцкая-Корсунская-Торопецкая: исторические имена и архетип чудотворной иконы // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / Под ред. А. М. Лидова. М., 1996. С. 200–236.
496. Шевцова В. Православие в России накануне 1917 г. СПб., 2010. 488 с.
497. Шибаев М. А. Авторский вариант Жития Сергия Радонежского // ТОДРЛ. СПб., 2007. Т. 58. С. 290–319
498. Шмидт С. О. К истории монастырской колонизации XVII в. («Повесть о начале Оранского монастыря») // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1964. Сб. 12. С. 297–309.
499. Штырков С. А. «Святые без житий» и забудущие родители: Церковная канонизация и народная традиция // Концепт чуда в славянской и еврейской традиции. М., 2001. С. 130–155.
500. Шульгина Э. В. Лицевой сборник житий вологодских святых XVII в. (ГИМ, Увар. 107-1^о) // Хризограф. М., 2005. Вып. 2. С. 242–261.
501. Щенникова Л. А. Донская икона Божией матери // ПЭ. М., 2008. Т. 15. С. 664–667.
502. Щенникова Л. А. Иконы Богоматери Владимирской в храмах Московского Кремля в XIV–XIX вв. // Материалы и исследования / ФГУК «Гос. ист.-культур. музей-заповедник «Московский Кремль»»; 20). М., 2010. С. 8–33.

503. Щенникова Л. А. Почитание святых икон в Московском Кремле в XIV–XVII столетиях // Искусство христианского мира: Сб. ст. М., 2000. Вып. 4. С. 151–171.

504. Щенникова Л. А. Прославление чудотворной Владимирской иконы Богородицы в XVII веке // История и культура Ростовской земли. 1998 / ГМЗРК. Ростов, 1999. С. 76–84.

505. Щепанская Т. Б. Кризисная сеть (традиция духовного освоения пространства) // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 110–176.

506. Щукин В. Д. Корсунско-Богородицкий собор в городе Торопце Псковской епархии. СПб., 1894. с.

507. Ювеналий, митр. Крутицкий и Коломенский. Канонизация святых в Русской православной церкви. XII Междунар. Рождеств. Образоват. чтения "Подвиг новомучеников и исповедников Рос. и духов. возрождение Отечества", 25 янв. 2004 г. [М.], 2004. 16 с.

508. Юрьева Т. В. Канонизация святых как культуротворчество // Славянский альманах. 1998. М., 1999. С. 165–181.

509. Юрьева Т. В. Федор Черный – человек и икона: канонизация ярославских святых в культурно-типологическом аспекте. Монография. Изд. 2. Ярославль, 2014. 212 с.

510. Юферева Н. Э. Древнерусский иллюстратор житий святых. Нетекстовая текстология. М., 2015

511. Юферева Н. Э. Жития русских святых в лицевых списках: конец XVI – XVIII вв. Автореф. ... дис. к. ф. н. СПб., 2007.

512. Юхименко Е. М. Выговская икона «Образ всех российских чудотворцев» // ТОДРЛ. СПб., 2014. Т. 62. С. 167–174.

513. Юхименко Е. М. Выговская старообрядческая пустынь: духовная жизнь и литература. М., 2002. Т. 1. 539 с.

514. Юхименко Е. М. Древние памятники Троице-Сергиева монастыря и полемика вокруг церковной реформы середины XVII в. //

Преподобный Сергей Радонежский: История и агиография, иконописный образ и монастырские традиции / сост. и ред. Е. М. Юхименко. М., 2015. С. 233–246.

515. Юхименко Е. М. «Слово воспоминательное о святых чудотворцах, в России воссиявших» Семена Денисова как отражение культурно-агиологических начинаний Выга // ТОДРЛ. СПб., 2010. Т. 61. С. 329–344.

516. Юхименко Е. Традиция составления Четиих Миней в старообрядческой среде // *Slavia orientalis*. 2013. Т. LXII. Р. 87–97 (электронный ресурс: http://so.czasopisma.pan.pl/images/data/so/wydania/No_1_2013/6.%20-%20--.pdf)

517. Юхименко Е. М. Четии Миней братьев Денисовых: новые находки // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2011. С. 302–308.

518. Янин В. Л. Некрополь Новгородского Софийского собора. Церковная традиция и историческая критика. М.: Наука, 1988. 240 с.

519. Яхонтов И. Жития св. севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань, 1881.

520. Bushkovitch Paul. Religion and Society in Russia: the Sixteenth and Seventeenth Centuries. New York, Oxford, 1992.

521. Ebbinghaus A. Die altrussischen Marienikonen-Legenden. Berlin, 1990. S. (Veröffentlichungen der Abteilung für slavischen Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts (Slavisches Seminar) an der Freien Universität Berlin, Bd 70).

522. Isidorova Zoya N. Russian Hagiography. Review of major scholarly studies published in St. Petersburg from 2002 – 2007 // *Scrinium*. 2008. IV. P. 92–114.

523. Lehnhoff G. *Early Russian Hagiography: The Lives of Prince Fedor the Black*. Wiesbaden, 1997. 497 p.

524. Thyré Isolde. *Muscovite Miracle Stories as Sources for Gender-Specific Religious Experience // Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine*. DeKalb, III. 1997. C. 115-131.

525. Thyré Isolde. *Whose Cults are They? The Local and Central Contexts of the Veneration of Saints Arsenii and Mikhail of Tver // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte*. 2010. Bd. 76. S. 427–446.

Список сокращений

- АИ – Акты исторические.
- БАН – Библиотека Российской академии наук.
- ВМЧ – Великие минеи Четьи
- МДА – Московская Духовная академия
- НСРК – Новое собрание рукописной книги РНБ
- ОРРК МГУ – Отдел рукописей и редких книг Московского государственного университета
- ОСРК – Основное собрание рукописной книги РНБ.
- ОФР – Очерки феодальной России
- ПСРЛ – Полное собрание русских летописей.
- РГАДА – Российский государственный архив древних актов.
- РГБ – Российская государственная библиотека.
- РГИА – Российский государственный исторический архив.
- РИБ – Русская историческая библиотека.
- РНБ – Российская национальная библиотека.
- СПбДА – Санкт-Петербургская духовная академия.
- СПб ИИ РАН – Санкт-Петербургский институт истории РАН.
- ТОДРЛ – Труды отдела древнерусской литературы.
- ЧОИДР – Чтения в Обществе истории и древностей российских.