
Д. К. УО

Местное самосознание и «изобретение» регионального прошлого

Тема этой статьи в какой-то мере не нова. Часть этого материала недавно была опубликована в моем исследовании о книжной культуре Вятки в петровское время. И, в общем, надо сказать, что о проблеме вымысла в историческом повествовании написано уже много. Однако пример развития исторической мысли на Вятке все-таки заслуживает внимания.

Мне кажется, что большая часть литературы об историческом и культурном развитии России в XVII и начале XVIII в. страдает от того, что мы слишком охотно ищем доказательства новизны. Мы ищем свидетельство прогресса к так называемому современному миру. В связи с этим часто пишут о развитии общенациональных культур, т. е. о центростремительных силах, в то время как необходимо признавать и существование, а может быть, и усиление, региональной дифференциации. Хотя я не отвергаю важности развития национального самосознания (это, как известно, тема одной из первых книг академика Дмитрия Сергеевича Лихачева), его развитие сосуществует с развитием местного или регионального самосознания. Это относится не только к изучению русской культуры, но и к изучению культур других стран, особенно в так называемый период раннего нового времени. Я даже не уверен, что развитие общенационального самосознания является неотъемлемой частью современности, но обсуждение этого спорного вопроса не является целью моей статьи.

Моя задача скромнее — я бы хотел установить факты развития исторической мысли на Вятке в конце XVII—начале XVIII в. и указать, когда и каким образом в этой литературе развилась идея местной или региональной идентичности или самосознания. История эта начинается не с литературных памятников, а с возникновения местных традиций и обычаев. В первую очередь речь идет о религиозной жизни Вятки, на основании которой намного позднее местное самосознание получило свое выражение в памятниках письменности.

Вятка считается местом особенно большого количества крестных ходов, из которых самым важным, но не первым, является Великорецкий. Великорецкий ход является и до сего дня неотъемлемой частью религиозной жизни Вятки.¹

Считается, что икона св. Николая Великорецкого была обнаружена на Великой реке в 1383 г. Вскоре после этого, когда икона была перенесена в Хлынов, был установлен ежегодный крестный ход с иконой оттуда в с. Великорецкое и обратно в Хлынов в конце весны (по старому стилю, с 21 по 28 мая). Несмотря на стремление советской власти искоренить Великорецкий ход, традиция, установившаяся на Вятской земле, была возобновлена по окончании советского пе-

¹ См., например: Балыбердин А. Г. и др. Великорецкий крестный ход. Киров, 2000.

риода. Возможно, что религиозное значение Великоорецкой иконы и крестного хода является объяснением тому, почему, за редким исключением, практически никто не занимался пересмотром датировки существенных моментов истории почитания иконы. Мне кажется, однако, что такой пересмотр необходим именно потому, что история иконы и крестного хода включает такие важные моменты православной жизни Вятки. На самом деле, как мне кажется, нет твердых данных для утверждения общепринятых ранних дат этой истории. Хотя мои наблюдения являются только гипотезами, хотелось бы надеяться, что они откроют серьезное обсуждение поставленных мною вопросов.

Начнем с обзора источников. История Великоорецкой иконы изложена в повестях, изданных или пересказанных в разное время и обычно цитируемых по изданию А. С. Верещагина начала XX в.² Хотя история пребывания иконы в Москве в середине XVI в. описана в «Летописце начала царства», т. е. в источнике того же XVI в., история обнаружения иконы и первых чудес, приписываемых ей, по всей вероятности, была написана только к середине XVII в. Очень важно, что в первоначальном рассказе о пребывании иконы в Москве указано, что инициатива поездки в Москву принадлежала вятчанам. В «Летописце начала царства» мы читаем: «Приходили священники с Вятки и лутчие люди земские государю о том бити челом и воспоминати, что на Вятке образ Николы чудотворца Великоорецкаго велие чудеса творит да от множа лет неподельван, и горела многажды церковь, а образ невредимо пребыть, чтобы государь велел обновить. И государь велел священником с Вятки со образом в судех быти». В этой цитате ничто не указывает на то, что царь и митрополит сами проявили инициативу в поездке с иконой в Москву, знали о ее чудотворной славе и заранее намеревались оставить копию иконы в строившейся церкви Покрова на Рву. На пути с Вятки, как сообщает летопись, силой иконы были сотворены многие чудеса, и уже по приезде в Москву иконе был оказан великий почет.

По существу, рассказ в Синодальной рукописи середины XVII в. (ГИМ, Син. 410) о перенесении иконы в Москву не отличается от рассказа в «Летописце начала царства». Текст Синодальной рукописи был опубликован Верещагиным. В тексте содержится и история обнаружения иконы и первых чудес, приписываемых ей. Там же есть и «приложение» текста о 202 чудесах, начиная с 1557 и заканчивая 1647 г. История иконы начинается «во дни великих князей». Далее автор повести пишет: «А в кои лета пренесена бысть во град Хлынов святая сия икона, писания не обретохом, но токмо в лето 7029 [1521], при великом князе Василье Ивановиче и при митрополите Варлааме Московском, в та времена и обложена чудотворная сия икона». Далее рассказывается о том, что после пожара в церкви Прокопия Устюжского в Хлынове, где икона хранилась, не осталось никаких письменных источников о ее ранней истории («А в кия лета проявися, писания не обретохом»). Хлыновцы сообщили о пожаре и спасении иконы царю, и в ответ он послал на Вятку грамоту: «...а велено тот чудотворный образ <...> взять к нему, государю, к Москве». О том, что рассказ в Синодальной рукописи мог быть составлен в Хлынове, говорит тот факт, что в нем упоминается вятский наместник В. И. Сукин. Подобный рассказ о пребывании иконы в Москве, содержащий подробности постройки церкви Покрова и помещения туда копии иконы, существует в отдельной редакции (рукописи Румянцевского музея: РГБ, Рум. 364), также опубликованной Верещагиным. В этой рукописи подчеркивается влияние чудес, творимых иконой, на иноверцев («но

² В[ерещаги]н А. С. Повести о Великоорецкой иконе святителя Николая: Памятники Вятской письменности XVII—XVIII века. Вятка, 1905 (также в Трудах Вятской ученой архивной комиссии (далее — ТВАУАКО). 1905. Вып. 4. Отд. 2. С. 28—102).

и неверныи мнозии многа и различна исцеления получиша, овии же и крестися»).

Верещагин опубликовал и другую, более длинную редакцию истории иконы, находящуюся в двух рукописях Вятского кафедрального собора и включающую в себе еще 20 чудес.³ Судя по его данным, одна из рукописей датируется временем не позже первого десятилетия XVIII в. По мнению Верещагина, новая редакция повести об иконе была предпринята по инициативе архиепископа Ионы. Кафедральная редакция повести намного длиннее Синодальной. В ней есть риторические украшения, которые, по мнению Верещагина, говорят в пользу вторичности текста по отношению к синодальному тексту. Более важным является то, что только в Кафедральной редакции мы впервые встречаем точную дату обнаружения иконы — 1383 г. Верещагин приводит веские соображения в пользу гипотезы, что дата была включена при Ионе под влиянием текста Повести об иконе Тихвинской Богоматери, согласно которой Тихвинская икона появилась в 1383 г. Кроме того, в Кафедральной редакции намного подробнее описано установление культа в самом Хлынове и то, как после пожара местные власти послали в Москву за разрешением построить новую церковь в честь иконы св. Николая. Только после этого и вследствие распространения славы иконы по Вятской земле «о таковых преславных и многообразных чудесех, истекающих от целбоносного и чудотворного его образа, возвещено бысть писанием в слухи самодержавнейшему благочестивому государю царю <...> Он же, благочестивыи великий государь, слыша таковая преславная чудеса <...> возрадовался радостию превеликою, желая усердно, во еже бы ему государю той чудотворный образ видети и поклонитися».

Таким образом, по свидетельству самих текстов и интерпретации их истории Верещагиным, первые сохранившиеся письменные источники о появлении иконы и привозе ее в Хлынов были созданы не раньше середины XVII в., т. е. через 270 лет после общепринятой даты появления иконы. Дата, 1383 г., была вставлена в текст еще полвека спустя и относится не к достоверным фактам об иконе, а к повести о другой иконе — Тихвинской. Наконец, только в редакции конца XVII в. в повести подчеркивается инициатива царя в приглашении иконы в Москву якобы вследствие ее огромной славы на Вятке.

Это не значит, что икона появилась только к середине XVI в. Возможно, что дата 7029 (1521) г. в Синодальной редакции повести была взята из надписи на окладе иконы. Если так, то эта дата является свидетельством существования иконы в первой трети XVI в., и можно полагать, что икона была известна и до этого. Но надо иметь в виду, что в повести ничего не говорится о том, кто именно заказал оклад и где сама икона находилась в тот момент. Нельзя утверждать, что икона уже была в Хлынове, особенно потому, что самым ранним конкретным свидетельством об иконе является грамота 1546 г.: эта грамота — ответ Ивана IV на челобитие от шестаковцев, в котором они писали о том, что «ездят в Хлынов и к Николе чудотворцу к Великорецкому молитися».⁴ Таким образом, в 1546 г., по крайней мере в момент челобития шестаковцев, как заметил Верещагин, иконы в Хлынове, видимо, еще не было.⁵

³ Местонахождение кафедральных рукописей сегодня неизвестно. Ср. новую публикацию данной редакции (без чудес) из рукописи БАН, Вятское собр., № 66: Макарий (Веретенников), архим. Всероссийский митрополит Макарий — почитатель святителя Николая Мирликийского // Почитание святых на Руси: Материалы IV Российской научной конференции, посвященной памяти святителя Макария (5—7 июня 1996 года). Можайск, 1996. Особенно с. 68—76 (Макариевские чтения. Т. 4, ч. 1).

⁴ Древние акты, относящиеся к истории Вятского края: Приложение к 2-му тому сборника «Столетие Вятской губернии». Вятка, 1881. С. 21.

⁵ В[ерещаг]и]н А. С. Повести... С. 74.

Что мы знаем из источников о начале крестного хода? В повести об иконе в Синодальной рукописи рассказывается о сопротивлении самой иконы при попытке хлыновцев перевезти ее из Великоорецкого в Хлынов. Наконец, церковные власти «обещашася ездити с чудотворным образом по вся лета непременно». В рукописи даты нет. Только в Кафедральной редакции повести мы находим конкретную дату. В 1551 г., когда хлыновцы не сдержали обещания о крестном ходе, в наказание на них обрушились разные несчастья. Согласно этому рассказу, крестный ход таким образом появился до 1551 г.

Надо признать все-таки, что даже этот источник не поддерживает мнения протоиерея Стефана Кашменского о том, что «лет сто пятьдесят (до 1551 г. — Д. У.), не менее, ежегодно совершали крестный ход из Хлынова на Великую реку с чудотворным Великоорецким образом Святителя Николая».⁶

Если в этих уже хорошо известных письменных источниках нет конкретных данных, доказывающих существование иконы, и крестного хода до XVI в., возможно ли найти источники, которые пролили бы свет на раннюю историю иконы и хода? Мне кажется, это возможно.

Одна из многочисленных публикаций Вятского кафедрального собора об иконе представляет для нас особый интерес, поскольку ее авторы ссылаются на архивные документы и на рукописи самого собора, которые содержат Кафедральную редакцию повести об иконе.⁷ В архивных документах (не раньше XVIII в.) ничего нового нет. А вот в рукописях, содержащих повесть, об иконе, оказывается, есть материал, на который стоит обратить внимание. В своем рассказе о крестных ходах с иконой авторы данной брошюры ссылаются на чудеса, приложенные к повести. Все эти чудеса, в основном исцеления, датированы, они указывают и на то, где случились чудеса в присутствии иконы, и обычно на то, откуда сами исцелившиеся. Исходя из этих данных, авторы брошюры сделали вывод, что «эти два крестные хода — Низовский и Слободской — учреждения давняя, по началу своему восходят к началу XVII-го столетия или даже к последним годам XVI столетия».⁸ Что касается даты Великоорецкого хода, об этом умалчивается, хотя, если просмотреть список чудес, как и с Низовским и Слободским ходами, такие данные есть, и они указывают на начало Великоорецкого хода в то же время, т. е. в начале XVII столетия или даже в последние годы XVI столетия.⁹ В этом списке первое упоминание о чуде, случившемся на Вели-

⁶ О чудотворной Великоорецкой иконе Святителя и Чудотворца Николая // Вятские епархиальные ведомости (далее — ВЕВ). 1875. № 10. С. 315.

⁷ О Великоорецкой чудотворной иконе Святителя Николая, архиепископа Мирликийского, находящейся в Кафедральном соборе в г. Вятке. Вятка, 1909.

⁸ Ср.: Крестные ходы в Вятской губернии // Календарь Вятской губернии на 1889 г. Вятка, 1888. С. 18—19, где начало Низовского хода датируется 1555 г.

⁹ Так как список чудес из Синодальной рукописи, которую я не имел возможности просмотреть, и из рукописей Вятского кафедрального собора, местонахождение которых сегодня неизвестно, полностью пока не опубликован, все, что я знаю о чудесах, основано на двух источниках. В бумагах Вятской ученой архивной комиссии есть сокращенное изложение всех чудес, написанное рукой А. С. Верещагина на основании рукописей кафедрального собора (Государственный архив Кировской области (далее — ГАКО), ф. 170, оп. 1, л. 270, л. 24—29 об.). К нему кто-то добавил карандашом дополнительные подробности, видимо взятые из Синодальной рукописи. В 1875—1876 гг. протоиерей Стефан Кашменский опубликовал подробное изложение чудес, приписываемых иконе, иногда цитируя источник дословно, иногда в переводе на современный русский язык, а иногда суммируя его своими словами: О чудотворной Великоорецкой иконе Святителя и Чудотворца Николая // ВЕВ. 1875. № 9. Отд. дух.-лит. С. 286—294; № 10. Отд. дух.-лит. С. 311—327; № 11. Отд. дух.-лит. С. 359—371; № 12. Отд. дух.-лит. С. 379—393; № 16. Отд. дух.-лит. С. 495—510; № 17. Отд. дух.-лит. С. 523—538; 1876. № 9. Отд. дух.-лит. С. 256—262. Мне кажется, что, вместе взятые, эти два источника представляют почти полностью содержание рукописных оригиналов, хотя, конечно, очень важно проверить это заключение по рукописям и подготовить критически отредактированное издание текста.

кой реке или во время Великорецкого хода, датируется 25 мая 1595 г. Имеется еще семь записей о чудесах между 1613 и 1667 гг. Великорецкие чудеса случились между 12 и 25 мая, т. е. близко к датам хода, соблюдающимся и в наши дни. Возникает вопрос: не могли ли составители списка чудес просто случайно опустить другие, более ранние случаи? Или, может быть, все равно не стоит доверять данным такого списка, поскольку он не является более надежным источником, чем сама повесть в первой (Синодальной) редакции середины XVII в. или во второй (Кафедральной) редакции времени Ионы? Все это, конечно, возможно. Но остается тот факт, что в списке чудес (их 34) начиная с 1557 и по 1568 г. нет ни одного, которое произошло бы вне Хлынова. Позже первые чудеса, произошедшие вне Хлынова, были в Котельнице (в 1569 и 1571—1572 гг.) и в Слободском (в 1572 г.). Во всех 95 чудесах до 25 мая 1595 г. ни разу не встречаем упоминания о ком-либо с Великой реки, хотя есть упоминания о жителях из Котельнича, Орлова, Слободского, Шестакова, Великой Перми, Верхокамья и других дальних мест. Складывается впечатление, что после возвращения иконы из Москвы в 1556 г. (только тогда на следующий год начинается список чудес) люди в первую очередь получали исцеления посредством молитвы перед иконой в Хлынове. Почти до конца XVI в. лишь дважды икона находилась за пределами города, когда происходили эти исцеления. Поэтому, по данным списка чудес, можно сомневаться, что регулярные крестные ходы с иконой Николая Великорецкого существовали намного раньше конца XVI в.

В ответ на это можно, конечно, привести ряд соображений. Поскольку церковь Прокопия Устюжского сгорела, все письменные источники о чудесах и о ранней истории иконы, хранившиеся там, также погибли. Но откуда известно, что подобные источники существовали и о том, что в них было написано? Аргументы *ex silentio* не являются особенно убедительными. Есть и другое возражение: почему следует верить данным списков чудес? Разве мы не знаем, что чудес вообще не бывает? И независимо от того, верим ли мы в чудеса или нет, разве не могли данные этих списков быть придуманы в XVII в.? Все это, конечно, возможно, но в ответ можно сослаться на конкретность информации в списке чудес: точные даты, имена людей и названия городов. Т. е. похоже, что список чудес представляет собой как бы летопись чудес. Не имеет смысла говорить о правдоподобности чудес; для нас существенно то, что в них верили и их записывали. К тому же если просто исключить список как таковой, то тогда было бы логично исключить и любую идею о существовании и содержании несуществующих документов до 1550-х гг. Наконец, почему бы и не поверить рассказам в повестях об иконе? Ведь традиция, отраженная в них, может быть достоверной, даже если она была впервые записана только в XVII в. Проблема, конечно, состоит в том, что данная традиция, даже если ей верить, не дает никакого повода датировать крестный ход намного раньше первой половины XVI в. Дата 1383 г. просто не идет в счет, так как она явно вставлена позже. И хотя в отсутствие других данных можно считать, что ход мог существовать до 1551 г., кажется более вероятным, что эта дата также является изобретением конца XVII в. Хотя можно думать, что грамота 1546 г. говорит об исключительном случае отсутствия иконы в Хлынове, с другой стороны, нет никаких данных, доказывающих, что в нормальных обстоятельствах она и была там.

Допустим, что я прав и что регулярно установленных крестных ходов с иконой не существовало до конца XVI в., но почему они появились так поздно? В ответ позвольте спросить, что значит поздно и почему мы должны считать, что крестные ходы обязательно существуют в любом месте и в любое время просто потому, что существует чудотворная икона?

Я предлагаю следующую схему. Она является реконструкцией ранней истории Великорецкой иконы, но как таковая не является менее вероятной, чем ее

общепринятая история. Икона действительно появилась на Великой реке, возможно, и не до XVI в. и, пока она была там, начала пользоваться славой на Вятской земле (по крайней мере, до самого Шестакова) приблизительно до 1550 г., до тех пор, пока она не была переведена в Хлынов. В то время Великоорецкого хода еще не существовало. Даже когда ее привезли в Хлынов, икона не была настолько важной, чтобы строить в ее честь новую церковь, хотя в то время церкви в городе были еще деревянными и это было бы не очень трудно сделать. Когда церковь Прокопия Устюжского сгорела и икона св. Николая в ней пострадала от пожара, икону послали для реставрации в Москву, где как раз в то время увеличился интерес к собиранию святынь из разных мест Московского государства.¹⁰ В то время, в отличие от ситуации, имевшей место 100 лет спустя, не особенно требовали доказательств чудотворности святынь. Поэтому нельзя настаивать на том, что благодаря давней славе Великоорецкой иконы ее так почитали бы в Москве. Но после того, как икону с почетом приняли в Москве, культ иконы по-настоящему развился в Хлынове по ее возвращении. В честь нее построили новую церковь в Хлынове (и некоторых других городах) и начали вести летопись чудес.¹¹ Слава иконы распространилась довольно быстро и широко, и больные стали приезжать в Хлынов за исцелением. Может быть, в связи с пожеланиями жителей других важнейших городов в центре Вятской земли, в первую очередь Котельнича и Слободского, постепенно жители Хлынова начали иногда ходить с иконой и в другие места. Однако лишь через несколько десятилетий, к концу XVI в., желание видеть икону стало достаточно сильным, чтобы установить регулярные крестные ходы.

Хотя мы пока очень мало знаем о ранней истории крестных ходов на Вятке, как известно, самих ходов было очень много. Согласно общепринятому мнению, многие из них более поздние. Документация о них, кажется, является отрывочной, но, по-видимому, в источниках говорится о постепенном развитии традиции ходов, о постепенном расширении маршрутов и т. д.¹² Подобная картина на период, для которого мы можем найти документальные первоисточники, не противоречит тому, что я предполагаю в связи с более ранней историей крестных ходов на Вятке. Они действительно стали существенной частью религиозной жизни православных на Вятке, но не обязательно верить, особенно при отсутствии исторической документации, что это случилось настолько рано, как обычно принято думать.

Похоже, что только в XVII в. на Вятке начали всерьез интересоваться ранней историей Вятской земли, по крайней мере настолько, чтобы писать о ней.¹³

¹⁰ 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.

¹¹ Тогда же, видимо, начали писать и копии иконы. Существует копия, написанная в Сольвычегодске в 1558 г. См.: Белов С. П. Икона «Никола Великоорецкий» 1558 г. из Сольвычегодска // ПКНО: Письменность. Искусство. Археология: Ежегодник 1987. М., 1988. С. 202—206; Белов С., Сальнико в А. Икону «Никола Великоорецкого» прятали от татар в... Вологде: Об одной исторической легенде // Вятский епархиальный вестник. 2000. № 6. С. 4 (я благодарен А. Л. Мусихину за ссылку на эту статью). Я не убежден аргументами Белова в пользу даты 1556 г. другой копии иконы в собрании Вологодского музея. Ср.: Белов С. П. Икона «Никола Великоорецкий» середины XVI века из собрания Вологодского государственного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника // Вологда: Историко-краеведческий альманах. Вологда, 1994. Вып. 1. С. 261—269. Еще о другой копии иконы XVI в. и о ее иконографии см.: Маханько М. А. Икона св. Николая Великоорецкого в коллекции Амброзиано Венето и почитание чудотворного образа в XVI в. // ПКНО: Письменность. Искусство. Археология: Ежегодник 1997. М., 1998. С. 240—251.

¹² Сложная история Низовского хода с Великоорецкой иконой доказывает правильность такого мнения. Между 1765 и 1830 гг. в разное время к ходу добавили сначала Яранск и Уржум, а потом и Царевосанчурск. Ср. списки мест по маршруту: ГАКО, ф. 243, оп. 1, д. 2, л. 1об.—2 (в описи указана дата 1705 г., а в самом деле — 1765 г.); ф. 237, оп. 1, д. 8, л. 2—2 об.; оп. 133, д. 686, л. 8—8 об.

¹³ Подробно см.: Уо Д. К. История одной книги: Вятка и ее «не-современность» в русской культуре Петровского времени. СПб., 2003. Особенно гл. 5, 6.

В этой истории почитание иконы Николая Великорецкого заняло особое место. Было важно установить древность культа, чтобы утвердить репутацию Хлынова в качестве «богоспасаемого» города (слово это повторяется в тексте повести и приложенных к ней чудес). Скорее всего, до этого не было никакой необходимости писать такую историю. Решение записать историю иконы в середине XVII в. было связано с обновлением иконы, и, кроме того, Повесть могла явиться доказательством чудотворности иконы как раз в то время, когда церковные власти всерьез пересматривали сакральность всех местных святынь. Таким образом, Повесть об иконе в первую очередь была нужна не для вятчан, а для властей в Москве. Но в то же время Повесть возвела икону в статус символа вятской исключительности, и в связи с этим она может считаться выражением местного самосознания.

Хотя Повесть об иконе, скорее всего, была написана до приезда в Хлынов первого вятского епископа Александра в 1657 г., не исключено, что она была составлена при нем самом. С личностью Александра связано оживление литературной деятельности на Вятке, и вполне возможно, что именно при нем начинается вятское летописание.¹⁴ Дмитрий Сергеевич Лихачев писал о том, как в XVII в. «областные летописи во многом возвращаются к старым, традиционным формам летописания».¹⁵ Так было и на Вятке, где раньше вообще не было никакой историографии. Авторский текст первой вятской летописи сохранился в виде приписок к списку Хронографа редакции 1617 г.¹⁶ В этой небольшой летописи вятских событий второй половины XVII в. есть вставка летописных записей об истории Вятки с конца XIV до конца XV в., почерпнутых из северного летописного свода (пока мне точно неизвестно, из какого именно). Эти более ранние записи, видимо, невятского происхождения.

Надо думать, что епископ Александр, будучи образованным человеком, не особенно любил Вятку и был больше занят событиями, происходившими в связи с расколом. Второй вятский епископ, Иона, напротив, стал местным патриотом. При нем в Хлынове составили новую, более обширную редакцию Повести о Великорецкой иконе, в которую была вставлена точная дата 1383 г., заимствованная из Повести о Тихвинской иконе Богоматери. Иона энергично поддерживал постройку каменных церквей в Хлынове. Он старался (безуспешно) убедить патриарха признать преподобного Трифона (основателя крупнейшего монастыря на Вятке) святым. Скорее всего, он прилагал усилия к подкреплению культа Николая Великорецкого, а также поддерживал крестные ходы с иконой (в то время их уже было три). Это говорит о том, что сознательное развитие религиозного значения Хлынова и понятие об уникальности Вятской земли приходятся как раз на последнюю четверть XVII в.

Именно при Ионе начинается карьера некоего Семена Попова, сына дьячка соборной Богоявленской церкви в Хлынове.¹⁷ Семен Попов сам был дьяком в соборе, где он и занимался летописанием. Ему приписывается составление так называемого Вятского временника. По всей видимости, он начал составлять его еще до конца XVII в. и закончил в 1710 г. Среди источников Попова была Толстовская рукопись Хронографа 1617 г. с приложенными к ней вятскими записями. Попов несомненно знал Повесть о Великорецкой иконе.

К началу XVII в. Попов стал известен в политической и культурной жизни Хлынова, будучи избранным бурмистром новой городской финансовой адми-

¹⁴ О литературной деятельности Александра см.: Бубнов Н. Ю. Александр (30.XI.1603—17.XII.1678) // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 1. С. 55—59.

¹⁵ Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М., 1947. С. 386.

¹⁶ РНБ, Ф. IV. 219 (собр. Ф. А. Толстого, отд. 1, № 218), л. 623—635. Текст опубликован: Уо Д. К. История одной книги... Приложение 10. С. 320—331.

¹⁷ О Попове см.: Уо Д. К. История одной книги... Особенно гл. 7.

нистрации Петра I. По всей вероятности, его избрание указывает на известность Попова как одного из наиболее образованных людей города. К счастью, мы довольно много знаем о широте интересов Попова. Сохранилась часть его личной библиотеки, состав которой указывает на человека, интересовавшегося географией и историей не только Вятки, но и России в целом, а также и миром за пределами России. Попов увлеченно следил за последними новостями, опубликованными в петровских «Ведомостях». Будучи церковником, он хорошо знал Толковое Евангелие, Пролог и другие церковные книги. В лице Попова, выходя из традиционной и провинциальной Вятки, мы также видим и одного из «птенцов» гнезда Петрова.

В моей книге я сделал попытку доказать, что, скорее всего, именно Попов сочинил самое главное историческое повествование о начале вятской истории — знаменитую «Повесть о стране Вятской».¹⁸ Но здесь важно не авторство Повести, а ее содержание. В Повести рассказывается о прибытии новгородцев на Вятку, об их борьбе с местными нехристианскими народами, о помощи святых Бориса и Глеба в покорении региона и о чудесном определении места для постройки Хлынова. Принципиальной в наследии новгородцев была традиция «самовластия». Доказательство этого содержится в приложенных летописных статьях, откуда мы узнаем о попытках завоевания Вятки татарами и русскими князьями. Вятка является местом, независимости которого часто угрожали соседи. Надо полагать, что автор Повести проводил параллель между завоеванием Вятки Москвой в XV в. и политикой петровского правительства в трудных условиях начала Северной войны.

Самым важным в «Повести о стране Вятской» является тот факт, что значительное место уделено открытию иконы Николая Великорецкого и установлению Великорецкого крестного хода. Икона является символом вятской уникальности и независимости. Надо полагать, что действие культа иконы определяло границы территории Вятской земли, независимо от формальных административных разделений.

Составитель Повести использовал разные источники. О завоевании Вятской земли пишется в небольшом «Сказании о вятчанех», пока известном в самой ранней редакции только из списка библиотеки Семена Попова. В Сказании есть фольклорные элементы, хотя оно, видимо, восходит к литературным источникам. В его происхождении многое неясно, хотя Сказание, вероятно, было написано не раньше середины XVII в. Автор «Повести о стране Вятской» переделал Сказание и добавил идею о новгородском «самовластии» как из Пролога, так и из новгородского текста о «Начале великому Словенску». Он использовал и Повесть о Великорецкой иконе (в редакции времени Ионы) и летописные записи о вятской истории, которые были собраны в приложении к Толстовскому хронографу. Результатом этой работы стало изобретение регионального прошлого. Повесть подчеркивает древность Вятской земли, традиции ее независимости, рассказывает о столкновениях на Вятке с завоевателями и местными нехристианскими народами, указывает на ее святость. Самой важной, по-моему, является последняя черта Повести.

Довольно хорошо установлено, что развитие самосознания людей происходит не само по себе, а главным образом когда события и взаимодействия с другими людьми подталкивают к осознанию своей необычности и отличности от других. Как мне кажется, так и случилось на Вятке, когда вследствие угрозы из центра или вследствие церковной или правительственной политики вятчане решили, что пришла пора защищать местные традиции. В первую очередь, это означало оберегание местных религиозных традиций. Кроме того, в петровское

¹⁸ Там же. Гл. 6.

время правительство угрожало местной автономии и экономическому положению региона. В моей книге я выдвигаю гипотезу о том, что «Повесть о стране Вятской» была написана именно в «ответ» на правительственную и церковную политику Петра. В тот момент, когда, по общепринятому мнению, происходило укрепление центростремительных тенденций, эффектом такой политики могло быть, напротив, стимулирование центробежных тенденций, происходившее, по крайней мере, в районах на севере и северо-востоке страны.

Возникновение исторического повествования на Вятке, таким образом, можно считать поздним явлением, и оно тесно связано с развитием местного самосознания. Развитие местного самосознания начинается в каждодневной жизни, а жизнь эта в первую очередь связана с местной религиозной практикой. Письменное фиксирование этих традиций и их применение на службе, «изобретение» фиктивного прошлого в историческом повествовании случается только под давлением извне, в тот момент, когда вятчанам нужно было понять, как и чем они отличаются от других. Согласно современным теориям развития идентичности и судя по примерам из других стран, такое развитие событий не является исключительным.¹⁹ Мне кажется, что и в развитии литературы разных регионов России накануне нового времени (в Ярославле, Вологде, Сольвычегодске) мы находим подобный феномен.

Наконец, в заключение я хотел бы предположить, что связь между местными религиозными традициями и развитием самосознания не является феноменом только позднего средневековья или раннего нового времени. Она наблюдается и в новое время. Как мы знаем, культы местных святых в России, да и не только в России, пережили все попытки церковной власти и государства их уничтожить.

Хорошо известно изречение Николая Костомарова: «Нет ничего в русской истории темнее судьбы Вятки».²⁰ Может быть, наоборот, яркий пример формирования местного самосознания на Вятке прольет свет на широкий круг вопросов об «изобретении» прошлого. Этот пример помогает понять, как мы иногда принимаем за истину историю, основанную на реальных событиях, но письменное зафиксированную позже под влиянием требований времени.

¹⁹ См.: Smith A. D. *Nationalism and Modernism*. London; New York, 1998. Ch. 8. Хотя там речь идет о национальной и этнической идентичности, можно применять обсуждаемые теории и к анализу местного самосознания. Относительно регионализма см.: Bourdieu P. *Language and Symbolic Power* / Ed. John B. Thompson; Tr. Gino Raymond, Matthew Adamson. Cambridge, Mass., 1991. Ch. 10 (Identity and Representation: Elements for a Critical Reflection on the Idea of Region). Первоначальный вариант этой главы: Bourdieu P. *L'Identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région* // *Actes de la recherche en sciences sociales*. 1980. Т. 35. P. 63—72.

²⁰ Костомаров Н. И. *История Новгорода, Пскова и Вятки во время удельно-вечевого уклада (севернорусские народноправства)*. СПб., 1868. Т. 1. С. 241 (Исторические монографии и исследования Николая Костомарова / Изд. Д. Е. Кожанчикова. Т. 7).