

Глава I

Христианизация Вычегодской Перми: сложение сюжета христианизации пермян в агиографической литературе

§ 1. Кирилло-мефодиевская традиция и её роль в сложении образа Стефана Пермского в «Слове о житии св. Стефана Пермского» Епифания Премудрого

Существует закономерность: чем дальше во времени отстоит от биографа подвиг святого, тем более он обращается к агиографическим клише, и напротив, известная близость биографа ко времени жизни святого усиливает степень достоверности излагаемых им фактов, а в случае синхронности жизни биографа и святого мы имеем дело со случаем живого свидетельства подвига святости. Такого типа житие, видимо, более всего сохраняет черты индивидуальности святого, его образа мыслей, мироощущения той среды, в которой он подвизается, отличаясь от других памятников агиографии особой назидательностью. К таким агиографическим сочинениям, несомненно, относится и ЖСП Епифания Премудрого. Написанное, что называется, «по горячим следам», оно является фактом живого свидетельства биографа подвижнической деятельности Стефана Пермского. Однако, исследователи ЖСП не раз отмечали несоответствие между заявленным обилием источников и скудостью изложенных в повествовании фактов биографии Стефана. Показателен в этом смысле опыт Василия Ключевского, изучившего по рукописям порядка 150 житий для своего фундаментального труда «Древнерусские жития святых как исторический источник» (1871). В завершение исследования он пришёл к выводу, что степень исторической достоверности житийных фактов крайне невысока, чаще всего литературное или «церковно-моралистическое» начало в агиографических памятниках

преобладает над историческим, а тот же биограф легко отказывается от известных ему фактических сведений в пользу установившихся житийных шаблонов и клише. «Житие и историческое повествование различно относятся к предмету, и второе не может брать явления в том виде, в каком дает их первое. Надобно разобрать взгляд древнего биографа на исторические события и на свою задачу, чтобы не спрашивать его о том, на что он отвечать и не думал, и не смотреть на вещи его глазами, которыми мы смотреть и не можем» (Ключевский 1871: 431). Об историзме ЖСП Ключевский был крайне невысокого мнения: «Исторический рассказ о Стефане в потоке авторского витийства является скудными отрывками; собрав их получим фактическое содержание, не соответствующее обильным источникам, какими, по-видимому, располагал Епифаний» (Ключевский 1871: 95).

В. О. Ключевскому вторит современный исследователь Алексей Чернецов (1996: 34; см. также Чернецов 1988: 217): «Несмотря на то, что это весьма объемистый памятник, написанный к тому же современником Стефана, лично его знавшим, житие небогато фактическим содержанием. Эта особенность жития обусловлена художественными вкусами эпохи, пристрастиям Епифания к литературным красотам, риторике в ущерб содержанию». Под «литературными красотами» А. В. Чернецов подразумевает то самое «плетение словес», которое Дмитрий Лихачёв называет «драгоценной узорчатостью» и связывает с расцветом русской орнаментной прозы, достигшей в произведениях Епифания «своего высшего и непревзойденного цветения» (Лихачёв 1981: 11). Соответственно, изучение ЖСП происходило в рамках филологических дисциплин и сосредотачивалось, главным образом, на проблемах стиля Епифания Премудрого, в котором видели образец литературного приема «плетения словес» (см. библиографию в Дробленкова, Прохоров 1988: 217–220).

Другой подход к изучению житийных памятников был сформулирован в своё время Арсением Кадлубовским, предлагавшим видеть в житии святого не только исторический рассказ, но и предлог для «назидательной проповеди», вопрос в том, «научала ли эта проповедь каким-либо определенным добродетелям, и каким именно; выражает ли она известный религиозно-нравственный идеал и может ли рассматриваться, как отражение культурного состояния эпохи?» (Кадлубовский 1902: 163). В известном смысле этот подход совпадает с точкой зрения современных исследователей, которые видят в житии святого не столько биографию, сколько описание его пути к спасению (Живов 1994: 10). Поэтому сами житийные шаблоны и клише, а также повторяемость основных биографических данных разных святых являются необходимыми житийными канонами. «Агиографический канон хранит иконичность жития, его способность быть словесной иконой святого, а не его биографией» (Лепяхин 2002: 263). Тем

не менее, иконичность жития сохраняет характерные именно для данного конкретного святого черты, которые проявляются в специфике его подвига, всего жизненного пути, в явленных им чудесах (Лепяхин 2002: 269).

Таким образом, коль скоро объектом исследования является житие святого подвижника, то предметом исследования становится избранный им путь спасения как благодатного возвращения в себе святости. Перспективу подобного рода исследования открыл фундаментальный труд Владимира Топорова «Святость и святые в русской духовной культуре» (1995), в котором даны основные направления для исследований в этой области. Конкретно сформулированные, эти направления имеют вид «разноплановых тем», вокруг которых строится исследование: «личность святого, тип святости, им явленный (типология святости), основная идея данного подвига святости и, наконец, «основной» текст, соотносимый со святым («Житие» или собственное его сочинение) (Топоров 1995: 15). Большое внимание в исследовании уделяется воссозданию исторического контекста эпохи, рефлексиям историко-теологического характера, сочетающимся с собственно филологическим изучением текста. Такой методологический подход чрезвычайно продуктивен, поскольку смысл агиографического текста во многом непонятен без обращения к библейским и святоотеческим образцам. О необходимости знания и использования этих образцов при изучении памятников древнерусской литературы упоминает Олег Творогов в 1 главе уже ставшей классической «Истории русской литературы X–XVII веков» (Лихачёв 1980: 39–43). Это же самое подчёркивает и итальянский исследователь древнерусской литературы Риккардо Пиккио (2003а: 123–124): «Кажется очевидным, что истинный смысл многих древнерусских сочинений труден для понимания современного читателя, если он не имеет под рукой по крайней мере Библии и сверх того хорошего собрания справочников по библеистике и патристике. ... Перед ним стоит задача принять или отвергнуть смысловое содержание памятников древней книжности; речь идет просто об изучении им одного из аспектов представляющего большой интерес литературного наследия». Обращение к смысловым аспектам житийных сочинений переводит исследование в область критической агиографии, но это и неизбежно, поскольку научный аппарат именно этой дисциплины более всего подходит для раскрытия символического языка агиографического произведения (Лурье 2009: 49).

Опыт подобного прочтения ЖСП был предпринят нами в монографическом исследовании «Образ Стефана Пермского в письменной традиции и в фольклоре народа коми» (Лимеров 2008а), в первой части которой на материале ЖСП было показано становление личности Стефана как человека и подвижника, постепенное возрастание его духовности, расшифрованы ключевые религиозные концепции, питавшие его духовность. Особое место в работе было уделено

исследованию концепции религиозного подвига Стефана Пермского и вопросу о его духовном наследии. Другим перспективным историко-культурным подходом к изучению ЖСП стало монографическое исследование Александра Котылева «Учение и образ Стефана Пермского в культуре Руси / России XIV–XXI веков» (2012), предложившего последовательную реконструкцию учения Стефана Пермского «в максимально широких и разнообразных культурных контекстах» (Котылев 2012: 6). Сама по себе реконструкция учения показана частью общей историософской концепции Стефана Пермского / Епифания Премудрого как уникального явления в истории русской религиозной культуры.

Следует признать, что несмотря на существенный вклад в изучение стефановской темы в истории русской и коми культур, эти последние монографические работы не только не закрыли саму эту тему, но и указали на возможность новых подходов и методов в исследовании текста ЖСП и связанных с ним памятников словесности, их роли в становлении коми литературной традиции и коми культурной идентичности в целом. Причиной этому является специфика текста ЖСП, при создании которого Епифаний Премудрый опирался не на агиографическую традицию, использовавшую главным образом церковные предания, а на документальные источники, предметом изображения ему служит не отдалённая от него по времени агиографическая реальность, а современная ему историческая действительность, в которой он находит агиографические смыслы. Нет сомнения в том, что ЖСП является агиографическим документом, а Епифаний Премудрый, не сомневаясь в святости Стефана Пермского, составил текст его Жития для обоснования его культа.

Следует подчеркнуть, что Епифаний описывает такой подвиг святости, какого на русской почве до этого не бывало. В послемонгольский период русской истории в связи с сильнейшим развитием иночества преобладающим видом жития было преподобническое житие, в котором в качестве образца для подражания читателю рекомендовались иноческие добродетели (Кадлубовский 1902: 171). В ЖСП утверждался подвиг, по своим параметрам равный подвигам первых апостолов, и круг деяний подвижника охватывал пространства, до того времени неизвестные русскому читателю и был посвящён спасению народов, фактически ему неведомых. Это была новая для Руси парадигма святости, как бы покинувшая пределы иноческой кельи и распространившаяся даже за территориальные границы самой Руси. Соответственно, сюжет ЖСП, хотя и следует каноническим перипетиям жития-биографии святого, особенно в таких повествовательных элементах, как происхождение от благочестивых родителей, способность к учению, подвиги благочестия и т. п., он всё же имеет более сложную структуру.

Епифаний через описание событий жизни своего героя последовательно раскрывает читателю историю духовного становления Стефана, подготовки

к духовному подвигу, наконец, сам подвиг, подчёркивая его необычность не только в масштабе Руси, но и во Вселенском масштабе. Конечно, фактических сведений могло быть и больше, но задача Епифания заключалась не в точном следовании фактам биографии Стефана, по его мысли, обращение в христианство народов огромной страны, какой представлялась в то время Пермь, равно по значимости деяниям первых апостолов. Но чтобы показать величие равноапостольного подвига Стефана, недостаточно обыденного языка, здесь нужен язык максимальной выразительности, в котором благодаря особой организации текста¹ в сочетании с многочисленными цитированиями Священного Писания² биография святого обретает особый вселенский смысл. Жизнь Стефана показана на фоне вечных деяний, в число которых включается и его дело, поэтому отдельные биографические факты уже не важны, они могут только отвлечь читателя от общего пафоса его подвига святости. При всём этом Епифанию удаётся передать живой образ Стефана, как в его духовных устремлениях, так и в сомнениях, а может быть и в слабостях, которые он преодолевает. Внутренние монологи, моления, наконец, знаменитые Плачи по Стефану достаточно полно характеризуют самого святого, а художественные и этнографические реалии дают возможность читателю соучаствовать в происходящем, увидеть ту обстановку, в которой развивается действие. Кроме того, ЖСП – это и повествование о путешествии Стефана Пермского в неведомую северную страну, рассказ о её географическом местоположении, о населяющих эту страну народах, в конце концов – о языческой вере и её адептах, с которыми ведёт борьбу святитель. Актуальность обращения к ЖСП обусловлена и тем, что сюжет его разворачивается в историческом времени, это повествование о событиях исторического прошлого, о персонажах, живших в эту историческую эпоху. В этом смысле житийное повествование выполняет функцию свидетельства об исторических событиях, а его сюжет структурирует наше знание об этих событиях. Таким образом, наша задача на данном этапе исследования – проанализировать сюжет ЖСП в совокупности его исторических и агиографических смыслов, рассмотреть его в перспективе самых начальных этапов становления литературного творчества Вычегодской Перми.

¹ Кроме «плетения словес» (термин Епифания) Гелиан Прохоров отмечает в ЖСП особую ритмическую структуру, благодаря которой текст разделяется на строки и строфы, иногда и рифмованные. Епифаний использует и восходящие к античности приёмы «гомеотелевтона (созвучия окончаний) и гомеоптотона (равнопадежья), откровенно ритмизуя при этом текст, он создаёт – без всякого перехода от обычной прозы, в прозаическом окружении – периоды, приближающиеся, на современный взгляд, к стихотворным. (Прохоров 1995b: 42–43)

² «Всего в «Слове о житии и учении» Стефана Пермского насчитывают 340 цитат, из которых 158 – из Псалтыри... иногда Епифаний составляет очень длинные цепи из одних цитат» (Прохоров 1995b: 40).

Сюжет Жития Стефана Пермского основан на исторических событиях, происходивших в течение XIV в. на территориях Северной Руси и примыкавших к ним землях Вычегодской Перми. Эти события связаны с процессом колонизации этих территорий русскими крестьянами и монахами, а также с историей христианизации Вычегодской Перми ростовским монахом Стефаном Храпом, впоследствии ставшим первым епископом Пермским. При фактическом отсутствии в Русской православной церкви концепции миссионерской политики опыт апостольской деятельности св. Стефана Пермского является, скорее исключением из правил, чем самим правилом. Метод первоучителей Константина-Кирилла и Мефодия в просвещении славянских народов был прямым продолжением апостольской традиции и заключался в том, что язычников не принуждали к крещению, а проповедали Слово Божье на их родных языках, зачастую вкупе с созданием письменности. Однако этот метод в истории России оказался востребованным только в миссии Стефана Пермского и в середине XIX в. в деятельности школы Николая Ильминского по просвещению и христианизации финно-угорских и тюркских народов Поволжья.

Между тем, в истории христианской Церкви известны имена миссионеров, продолживших служение первых апостолов среди языческих народов. Это просветитель готов Ульфилла (IV в.), св. Патрик Ирландский (VI в.), св. Августин, креститель англов (VI в.), св. Григорий Турский, креститель франков, св. Бонифаций (VIII в.), названный апостолом Германии, св. Поппо, крестивший данов (X в.) и многие другие миссионеры западной, но в то время ещё неразделённой Церкви. Понятие миссии в эту эпоху включало в себя не только проповедь язычникам и их обращение в христианство, но и установление на христианизированных землях канонического церковного порядка. Деятельность Стефана Пермского в этом смысле включается в ряд миссий европейских просветителей, последними из которых были как раз Константин-Кирилл и Мефодий. Как и его предшественники, Стефан Пермский стал основателем новой епархии (Пермской) в Вычегодской Перми и её первым епископом, открывал церкви, монастыри, школы, рукополагал священников.

Проблема христианизации Вычегодской Перми и миссионерская деятельность Стефана Пермского в разные времена истории получали различные оценки. Следует отметить, что события крещения коми народа, как правило, оцениваются сквозь призму личности «зырянского апостола», т. е. крещение коми народа – это и есть деятельность Стефана Пермского, и оценка христианизации коми народа является и оценкой деятельности Стефана Пермского. При этом выделяются духовно-религиозная и политическая составляющие этой деятельности. В документах XV–XVI вв. св. Стефан Пермский упоминается в числе наиболее выдающихся предстоятелей Русской церкви: Петра и Алек-

сия (Московских), Леонтия (Ростовского), Сергия (Радонежского), Кирилла (Белозерского), и Варлаама (Хутынского) (Лыткин 1889: 13), официально был канонизирован в 1549 г. в списке первых тридцати русских святых, канонизированных в Московской Руси собором митрополита Макария (Голубинский 1903: 100, 103–104).

В XIX в. исследователи в основном акцентировали внимание на духовном подвиге святителя (Евгений (Болховитинов) 1813; Шестаков 1868; Лыткин 1889; Красов 1896 и др.), но уже Георгий Лыткин особо выделяет политическую составляющую его деятельности: «москвитянин по духу деятельности в собирании Руси» (Лыткин 1889: 4). В послереволюционных работах эта точка зрения становится преобладающей, среди наиболее ярких приверженцев этой точки зрения такие советские исследователи, как Николай Ульянов, Василий Подоров, Юрий Гагарин (см. об этом: Несанелис 2001: 7–8; Терюков 2011: 24), в последнее время – Элеонора Савельева (1996b) и Андрей Власов (1996b). Отрицательной оценки событий христианизации и присоединения Коми края к Москве в послереволюционные годы придерживались Василий П. Налимов (1925: 15–17), Игнатий Мошегов (1927). В 1990-е гг. в кругах коми интеллигенции возобладала трактовка христианизации как уничтожения самобытной языческой культуры коми народа, наиболее ярко она была репрезентирована в статье Михаила Игнатова (1996) и в творчестве некоторых коми писателей.

Очевидно, суть в том, что в событиях христианизации Перми Вычегодской религиозная и политическая составляющая неразделимы. Конечно, факт открытия новой епархии означал и подчинение её московской митрополии, и даже вхождение в состав Московского государства. Но в данном случае – и это надо подчеркнуть – присоединению подлежало не русское удельное княжество, а иноэтническая территория, вступающая в состав Московского княжества в качестве епархии. Особенностью этой территории как новой административной единицы было то, что здесь епископ совмещал и духовные, и административные функции, а площадь новой епархии значительно превышала площадь самого Московского княжества. Значение этой церковно-политической акции для истории России огромно и, по-видимому, ещё не оценено по достоинству. Во-первых, на примере Перми Вычегодской впервые был осуществлён опыт федерализма в будущем политическом устройстве России, и, во-вторых, христианизация и присоединение к Москве территорий Перми Вычегодской, а затем и Перми Великой фактически открыло для России ворота в Сибирь и стало первым шагом в становлении Российской империи. В-третьих, в лице Стефана Пермского Русская православная церковь не только впервые выступила в учительной миссии, но и впервые дала «религиозное обоснование иной национальной культуры» (Федотов 1990: 137).

Что касается коми народа, то следует отметить существование связи между спецификой принятия христианства коми народом и становлением его этнического идентитета (комиэтничности). Специфика заключается в целом комплексе факторов, главными из которых являются проповедь христианства на национальном языке, перевод христианских текстов на коми язык. Для различных родоплеменных объединений коми установление географических, лингвистических границ в рамках епархии способствовало выработке идентичности на этноконфессиональной основе, что и привело в дальнейшем к формированию собственно коми этноса³. Перечисленные факторы означали также признание Московской Русью коми языкового идентитета вкупе с признанием его этнической территории, что также, несомненно, способствовало становлению комиэтничности.

События крещения языческого народа, переход от язычества к христианству и связанная с этим проблема взаимодействия язычества с христианской религией относятся к числу наиболее актуальных проблем гуманитарной науки. Как правило, эти проблемы являются предметом исследования таких дисциплин, как религиоведение, история, этнография, археология, соответственно, с точки зрения этих дисциплин, события крещения освещаются как факты истории и культуры того или иного народа. Между тем, история крещения коми народа впервые излагается в литературном памятнике – ЖСП Епифания Премудрого, хотя и синхронном описываемым событиям, но имеющем свои художественные и богослужебные задачи, не тождественные обычному хронологическому описанию.

Сюжет ЖСП освещает историю жизни и миссионерской деятельности Стефана Пермского, но сами события его жизни излагаются в строгом подчинении единой концепции его религиозного подвига. Как отмечает Вадим Лурье (2009: 72), «в агиографическом документе ... все подчинено одной цели – культу. Поэтому, например, в любом житии мученика агиографический документ стремится сохранить указание на место, где лежат его мощи (на центр культа), и на время, когда совершается его ежегодная память (на день календаря, но не на абсолютную дату)». Соответственно, Епифаний упоминает только о дате памяти Стефана Пермского – 26 апреля 1396 года – и о месте его упокоения, а значит и центре культа Стефана – в кремлевской церкви Спаса-на-Бору.

³ Возникновение этничности на основе конфессиональной идентификации широко обсуждается в современной научной литературе. Ср.: «... христианство создает предпосылки для формирования национальных дискурсов тем, как оно санкционирует создание христианских политических сообществ, мифологизируя угрозы национальной идентичности, мобилизует духовенство для распространения и поддержания соответствующих дискурсов, поддерживает развитие литератур на вернакулярных языках и использует Библию как зеркало, которое может служить созданию образа и строительству нации» (Дмитриев 2008: 32).

Почитание Стефана как святого началось, судя по всему, сразу после его смерти. Свидетельством этому является сам факт начала работы над ЖСП Епифанием Премудрым уже через несколько лет после кончины Стефана, поскольку причисление к лику святых требовало, чтобы была составлена служба и написано житие подвижника, «как оправдательный документ относительно того, что канонизированный святой был истинный святой» (Голубинский 1903: 288). Это значит, что в святости Стефана Пермского в Москве никто не сомневался. Поэтому Епифаний в ЖСП первым называет Стефана «святым отцом», есть также сведения о том, он пишет и первый образ Стефана. В целом именование Стефана Пермского *святым* встречается и в месяцесловах XV в., а высокие церковные иерархи того времени не сомневаются в его статусе святого. Так, преемник Киприана на митрополичьей кафедре Фотий (1409–1431 гг.) в «Слове об исхождении Святого Духа» называет его «человеком Божьим и великим Святителем», а митрополит Симон (1496–1511 гг.) в послании в Великую Пермь князю Матвею Михайловичу упоминает Стефана в числе наиболее выдающихся предстоятелей Русской церкви: «Петра и Алексия (Московских), и Леонтия (Ростовского), и Стефана епископа Пермского, и Сергия (Радонежского), и Кирилла (Белозерского), и Варлаама (Хутынского) молитва да будет с вами» (Лыткин 1889: 13).

Хотя Епифаний и не указывает точную дату рождения Стефана, она восстанавливается по некоторым косвенным признакам от 1335 до 1346 гг. Так, по хронологии Г. С. Лыткина (1889: 4), год рождения Стефана находится в промежутке от 1335 по 1340 гг., А. В. Красов уточнял год рождения до 1346 (Красов 1897: 154), в современных биографиях святого указывается дата рождения около 1340 г. (Прохоров 1989b: 411). Стефан родился в г. Устюге, как отмечает Епифаний, в семье «нарочитых», т. е. видных родителей: его отцом был клирик соборной церкви Успения Святой Богородицы, мать – христианка по имени Мария.

Рождение Стефана было предсказано св. юродивым Прокопием Устюжским, подвизавшимся на паперти Успенского собора, в котором служил отец Стефана. Однажды, увидев трёхлетнюю девочку по имени Мария, которая шла на вечернюю службу вместе с родителями, он поклонился ей в ноги, поприветствовав словами: «Сия девица грядеть – мати великаго отца Стефана, архиепископа и учителя Пермскаго!» (Прохоров 1995b: 4). Прокопий Устюжский известен как первый юродивый на Руси. Смолоду он – купец из «немецкой земли», но познав в Новгороде истинную веру, принимает православие. Крестившись и раздав своё имущество, Прокопий становится юродивым Христа ради и вскоре отправляется на восток, в Устюг. Здесь он ведёт самую суровую жизнь, с которой, как отмечает Г. П. Федотов (1990: 202), «не могли сравняться самые суровые

монастырские подвиги: не имеет кровли над головой, спит на «гноище» нагой, после – на паперти соборной церкви». Будто в награду за жестокую аскезу Прокопий получает дар духовных прозрений: кроме рождения св. Стефана, он возвещает ещё и Божий гнев на Устюг в виде каменного града, однако признание авторитета его святости состоялось, видимо, позднее, в связи с его посмертными чудесами. Начало местного почитания Прокопия Устюжского относится только к концу XV в. (Белоброва, Власов 1988: 323), поэтому Епифаний Премудрый мог не знать его пророчества о Стефане. Между тем, это пророчество Прокопия весьма знаменательно. Во-первых, оно предрекает трёхлетней девочке архиерейский сан её ребенку, который родится через много лет. Устами Прокопия в этот момент говорит Божественное провидение, предуготовившее будущему младенцу подвиг святительства и апостольского служения в Пермской земле. Во-вторых, младенец, рождение которого произойдёт через много лет, уже нарекается крещальным именем Стефан – во имя первомученика за христианскую веру св. архидиакона Стефана – задолго до своего крещения, и это имя останется за Стефаном Пермским и при пострижении в монахи.

Таким образом, Стефану «от чрева матери» было предназначено стать великим святителем и наследником апостолов. Даже предсказанное ему до рождения имя Стефан во имя первомученика Стефана уже предполагало будущее апостольское служение. По учению Церкви, мученичество – это следование путём Христа, повторение его искупительной жертвы. Первомученик арх. Стефан, предстоя осудившему его синедриону, увидел «славу Божию и Иисуса, стоящего одесную Бога», таким образом свидетельствуя о Царствии Божьем, открывшемся ему во время мучения (Живов 1994: 59). Считается, что «в ранний период именно мученичество более всего способствует распространению Церкви, и в этом плане оно также выступает как продолжение апостольского служения. Первое распространение Церкви соотнесено с мученичеством св. Стефана, этим мученичеством было подготовлено и обращение апостола Павла. Одиннадцать из двенадцати апостолов (кроме апостола Иоанна Богослова) закончили жизнь мученическим подвигом» (Живов 1994: 59–60).

В дальнейшем мы видим, что вся жизнь Стефана Пермского представляет собой следование путём апостолов и постоянную готовность принять мученическую смерть во имя Христа. Возможно, одна из версий его биографии, отражённая на так называемом посохе Стефана Пермского, как раз свидетельствует о мученической кончине епископа. Исследовавший посох Алексей Чернецов отмечает, что одно из его изображений посвящено сцене болезни Стефана в связи с порчей, «насланной неким “бесом”, композиция включает персонажа в шапке волхва. У постели Стефана двое монахов. Поскольку среди изображений и надписей посоха нет указаний на исцеление

Стефана, и есть сцена его похорон, очевидно, в данной версии причиной смерти миссионера явилась порча, связанная с туземным волхвом» (Чернецов 1996: 38–39). Эта сцена, как, впрочем, и остальные резные изображения посоха, не находят соответствия в ЖСП Епифания Премудрого, но, может быть, в основе их факты, которые не были известны агиографу. Так или иначе, изображения посоха требуют отдельного рассмотрения.

В свете сказанного понятно, что современники не могли сомневаться в святости Стефана Пермского. Поэтому родившийся у устюжанина «христолюбца мужа» Симеона и его жены Марии сын был от рождения «великим святителем». Так что ни о каком другом поприще для него, кроме духовного, не могло быть и речи. Это значит, что Стефан должен был с малолетства учиться грамоте. Известно, что обучение на Руси начиналось с 7 лет, в школах учили чтению, письму, читали Часослов, Псалтырь, Апостол и другие «божественные книги» (Лихачёв 1962: 23–24). В будущем подобную же модель школы с обязательным чтением этих же «божественных книг» владыка Стефан учредит и на Пермской земле. А пока Епифаний пишет о чрезвычайной одаренности мальчика, который выучился грамоте за один год, стал канонархом, а затем и чтецом в той самой соборной церкви, где служил его отец. Говоря об исключительных успехах мальчика в обучении грамоте, умственном превосходстве над сверстниками, отказе от детских игр, Епифаний так или иначе прибегает к известным агиографическим клише, однако нет никаких оснований сомневаться в том, что именно так всё и было – другим и не могло быть детство религиозного гения. Указанные автором жития черты характера юного Стефана, такие как «добропамятство и скоровычтение», «остроумие и быстрота смысла», «разум душевный» и даже телесный рост, которыми он выделяется из окружения, суть «Божье дарование» (Епифаний 1995: 57), и проявление их в раннем возрасте, по мысли Епифания, есть пример благодатного возрастания святости Стефана. Эти черты характера ещё достаточно абстрактны и больше относятся к числу «добродетелей», но в совокупности они уже создают индивидуальный образ Стефана, который, определившись в юности, остаётся таким же и в зрелые годы.

В том же юном возрасте Стефан овладел в совершенстве искусством грамматики и книжным делом, а также прочёл «многие» книги Ветхого и Нового Заветов, и можно с уверенностью сказать, что ему был предначертан путь учёного филолога и философа – «книжника», как тогда говорили. В русской агиографии традиция подчёркивания образованности подвижника с детства восходит к Житию Феодосия Печерского, который, как и Стефан, изучил «грамматику», вызвав всеобщее удивление своей «премудростью и разумом» (Федотов 1990: 57). В свою очередь, подобный же пример быстрого постижения грамматики можно обнаружить в Житии Константина (Кирилла), хотя исследователь

этого Жития (ЖК) Борис Флоря отмечает (2004а: 210), что одобрение образованности героя не имело всеобщего распространения в византийской агиографии, напротив, в некоторых житиях грамматика включалась в число «дьявольских изобретений», которые не следовало изучать подвижнику. Эти два противопоставленных друг другу типа отношения к науке в древней агиографии восходят к жизнеописаниям Антония Великого и Иоанна Златоуста (Федотов 1990: 57). На почве древнерусской агиографии имели место оба типа, может быть, не так резко выраженные. Для нас важно подчеркнуть, что они соответствуют двум разным путям в святом подвижничестве. Стефан мог бы избрать путь, в котором на первом месте было бы подвижничество аскета или основателя монастыря, но так же, как и некогда Константин, к биографии которого не раз обращается Епифаний, он выбирает учёность. Следуя по этому пути, Стефан в возрасте 20 или 25 лет («отрок сый верстою») прибывает в г. Ростов, где принимает постриг в монастыре св. Григория Богослова.

В начале повествования пространство Жития сжато до маленькой координатной точки, определяемой как место рождения Стефана: «страна полуночная, Двинская», город Устюг, семья. При этом указывается на характер деятельности отца, бывшего клириком соборной церкви Успения Пресвятой Богородицы. В динамике развития сюжета этот храм является первым локусом «инога», отдельного от семейного круга пространства, «освоенного» по мере взросления Стефаном. Уже в раннем детстве Стефану предстоит первый выбор: присоединиться к играющим детям или же идти в храм, и он выбирает последнее, этим самым в тексте как бы даётся установка на то, что в центре внимания повествователя будет не биография Стефана, а история его духовного совершенствования и святого служения. Это значит, что история жизни человека по имени Стефан Храп, его биография, остаётся вне текста ЖСП, она включена в общий поток мирской истории, который служит только фоном к основному действию – религиозному подвигу. Столь малая значимость собственно исторических сведений как раз и была отмечена В. О. Ключевским (см. выше).

Цели историка и агиобиографа различны, и если первый предполагает обнаружить в житии повествование о происшедших событиях, то для второго эти события важны только в их литургической интерпретации, т. е. насколько описание жизни святого соответствует истории земной жизни Иисуса Христа. Как отмечает Валерий Лепяхин (2002: 263), «Евангелие – это и Первожитие, которое может и должно послужить источником и образом для житий святых, последовавших в своей жизни за учителем». Поэтому текст жития предполагает выход из потока мирской истории на литургический уровень, на котором факты биографии освещаются в совершенно ином символическом ракурсе. Ср.: Известное пророчество Прокопия Устюжского девочке Марии

о рождении будущего святителя символически соответствует первообразу Благовещения Богородицы, а уклонение от детских забав – апокрифическому «Евангелию детства», недетская острота ума – тоже из детства Иисуса (ср.: беседа двенадцатилетнего Иисуса со старейшинами в храме: *Лк. 2: 42-47*) и т. п. (Левахин 2002: 263–264).

Таким образом, композиция жития изначально предполагает двуплановость космологического и исторического, с приоритетом первого, что в целом соответствует представлению о божественной и человеческой природе Христа. Агиобиография строится с учётом обоих планов, поэтому наличие многочисленных канонически аргументированных общих мест не подавляет индивидуальные черты жизненного пути святого, а только указывает на ступени следования его духовному опыту других святых, в первую очередь земной жизни самого Спасителя. При этом повествование сохраняет историчность, включая жизненный путь святого (не его биографию) и в движение мирской истории, располагая вехи этого пути в потоке исторических событий.

Следует обратить внимание на точку зрения агиографа, здесь – Епифания, оценивающего жизненный путь Стефана не синхронно с происходящими событиями, а спустя некоторое время после его смерти, когда очевидной стала историческая и духовная значимость этих событий. Такой ретроспективный ход мысли от настоящего к прошлому подобен предложенной Борисом Успенским модели исторического сознания,⁴ однако в агиографии он также очевиден. Разница в том, что Епифаний формирует биографию Стефана, отбирая для неё не все исторически значимые факты, а только те, которые соответствуют известным агиографическим моделям. В первую очередь это касается парадигмы апостольского служения, вернее того аспекта, который получил обоснование в «Посланиях апостола Павла». Как известно, апостол Павел не был непосредственным учеником Христа, и получение им апостольского достоинства как раз связано с идеей распространения христианского вероучения среди языческих народов. Именно в его «Посланиях» впервые формулируется положение об обращённости христианского вероучения ко всем людям, независимо от их этнической принадлежности (Флоря 2004b: 39). В связи с этим апостольская деятельность Павла стала теологическим обоснованием для миссии славянских первоучителей Костантина-Кирилла и Мефодия, как,

⁴ Возникновение этничности на основе конфессиональной идентификации широко обсуждается в современной научной литературе. Ср.: «... христианство создает предпосылки для формирования национальных дискурсов тем, как оно санкционирует создание христианских политических сообществ, мифологизируя угрозы национальной идентичности, мобилизует духовенство для распространения и поддержания соответствующих дискурсов, поддерживает развитие литератур на вернакулярных языках и использует Библию как зеркало, которое может служить созданию образа и строительству нации» (Дмитриев 2008: 32).

в свою очередь, миссия последних стала обоснованием мотива апостольской преемственности Стефана. Автор Жития Константина в конце Пролога (I главы) цитатой из послания Павла коринфянам «Будьте подобны мне, как я Христу» (Житие Константина, далее – ЖК; Житие Мефодия – ЖМ) прямо утверждает деятельность Павла в качестве высочайшего образца, на который равнялся Константин и которому должен подражать читатель.

В отличие от авторов житий Константина и Мефодия, Епифанию не нужно приводить доказательств возможности равноапостольной миссии Стефана, эта возможность преемственности апостолам уже доказана раз и навсегда кирилло-мефодиевской традицией, поэтому в Прологе ЖСП Епифаний сразу называет Стефана «проповедником веры и учителем Перми, наследником апостолов» (Епифаний 1995: 55). Этим самым читатель как бы заранее уведомляется о том, что агиограф выстраивает жизнеописание Стефана в соответствии с самыми высокими образцами апостольского служения. В первую очередь это касается биографии Константина, к которой Епифаний обращается неоднократно. Параллели обнаруживаются уже в первых главах ЖСП и ЖК. Так, и Стефан, и Константин с детства отличаются высоким интеллектом, любознательностью, приверженностью к книжным занятиям, скоростью постижения смыслов. Для сравнения: ЖСП: «превосходил сверстников ... хорошей памятью и быстротой, с какой учился, опережая их благодаря остроте ума и скорости соображения» (Епифаний 1995: 57); ЖК: «И так изучил их все, как не изучил ни одни из них, так как скорость (ума) с прилежанием слилась, помогая одна другой» (ЖК 2004: 140). Здесь соответствие не только и не столько в агиографических штампах, сколько в постулируемой идее постижения Бога через разум, мудрость, если угодно – книжность.

Оба святых растут в девственности, целомудрии, ими движут сходные мотивы в принятии важных жизненных решений. Ср. ЖК: «Подумав в душе о суетности жизни этой, покаялся, говоря: «Такова ли есть эта жизнь, где на место радости приходит печаль? С этого дня вступлю на другой путь, что этого лучше» (ЖК 2004: 138); ЖСП: «И усмотрел он ..., что жизнь на этом свете маловременна, быстро минует, и проходит, словно речная стремнина или цветок травы» (Епифаний 1995: 57). В итоге этих размышлений Константин всецело предаётся учению «сидя в доме своем, уча на память книги святого Григория Богослова» (ЖК 2004: 139), Стефан же принимает постриг в ростовском монастыре Григория Богослова. Совпадение само по себе глубоко символично, поскольку выходит за рамки сравнения двух житийных текстов. Для Константина обращение к сочинениям Григория Богослова было связано, как отмечает В. Н. Топоров (1995: 148), с выбором жизненного ориентира. Константин сам сознательно избирает Григория Назианзина в качестве своего духовного покровителя,

поскольку в нём видит тот предел духовного совершенствования, за которым кончается человеческое и начинается ангельское: «О, Григорий, телом – человек, а душою – ангел! Ты, будучи человек, явил себя ангелом. ... Так же и меня прими, припадающего к тебе с любовью и верою, и будь мне просветителем и учителем» (ЖК 2004: 139).

Что касается Стефана, то едва ли даже изучив «искусство грамматики и книжное дело» в городе Устюге, он мог быть знаком с творениями великого Богослова. Поэтому в самом появлении темы Григория Назианзина в его жизни угадывается оттенок провиденциализма. Сразу же вспоминаются ещё две «нетекстовые» параллели в биографиях Константина и Стефана: оба были рождены в приграничных с языческими землями городах: Солунь также граничила с землями славян, как Устюг – с территорией Вычегодской Перми, с ними обоими связана легенда о связи по материнской крови с крещаемыми язычниками. Эти факты, даже если они и не имели места в действительности, как бы призваны объяснить материальные побуждения святых: знание языка, стремление к спасению не чужих по крови людей и т. п.

Тема Григория Богослова в ЖСП имеет иное значение, хотя так же, как в ЖК, связана с выбором духовных ориентиров. Монастырь, называемый Братский затвор, имел непосредственное отношение к греческой учености, так что Стефан имел возможность получить в своём образовании некоторое общее направление сходное с образованием Константина. Это видно из его стремления к изучению греческой грамоты, как пишет Епифаний (1995: 64–65): «Желая же обрести большой разум, он овладел как образом философии греческой грамотой и освоил греческие книги, и хорошо читал их и всегда имел их у себя». Обращение к греческим первоисточникам в изучении светской философии и святоотеческой литературы имело для Стефана как для книжника большое значение, поскольку греческий язык был одним из трёх признанных священных языков – доктрину триязычия в то время ещё никто не отменял. Не исключено, что в затворе Стефан познакомился с ЖК и, выбрав Константина Философа в качестве духовного наставника, сознательно ему подражал: «жития святых отцов подражая, всегда их читал, от этого большой разум приобретаая» (Епифаний 1995: 63). Очевидно, что Константин был для Стефана таким же жизненным ориентиром, как когда-то для Константина Григорий Богослов. Неслучайно именно после знакомства с греческой культурой, философией, богословием им овладевает мысль «идти в Пермскую землю и учить ее» (Епифаний 1995: 65).

Однако, тема апостольского служения не была бы раскрыта до конца, ограничься Епифаний только параллелями с биографией Константина. Агиограф показывает Стефана прилежным учеником апостолов, выстраивающим свою жизнь согласно их предписаниям. Так, решение о принятии построга

предваряется включением в повествование цитат из апостольских посланий: во-первых, 1 послания Петра: «Мимо идет слава мира сего, аки травный цвет, и уще трава и цвет ея отпаде, Глаголь же Господень пребывает в веки» (1. *Пет.* 1.24-25); во-вторых, цитатой из Иоанна: «Не любите мира, ни яже суть в мире» (1 *Ин.* 2, 15); в третьих из послания апостола Павла коринфянам: «Всем нам должно явиться пред судищем Христовымъ» (2. *Кор.* 5, 10). Первые две цитаты призваны показать, что Стефан в этот момент осознал скорбь и тщету мира, его временность по сравнению с вечностью истинного Слова (Глагола) Господнего. Третьей цитатой указывается путь, который неизбежен для всех, но о котором, в силу своей несправедливой любви к миру многие пытаются забыть. Наконец, четвёртая и пятая цитаты из Евангелий – «Кто оставит отца и мать, жену и детей, братьев и сестер, дома и имения имени Моего ради сторицей примет и жизнь вечную наследует»; «Кто не откажется от всего перечисленного, не может быть Моим учеником» (*Лк.* 14, 26) – дают обоснование выбору Стефана – идти путём учеников Христа. Это можно понимать только как выбор монашества, но на самом деле в этих цитатах содержится и другой смысл ученичества во Христе, тот, который заставит Стефана в дальнейшем оставить монастырские стены, чтобы двигаться путём апостолов.

Процесс обучения в монастыре, как он описан Епифанием, имел в качестве составляющих монастырское послушание в соответствии с монастырским уставом и собственно обучение как получение образования. Монастырское труженичество – пост и молитва, чистота и смирение, воздержание и трезвение, терпение и беззлобие, послушание и любовь – сочетаются с обязательным чтением «божественных Писаний» (Епифаний 1995: 59). По-видимому, это был первый этап обязательного монастырского обучения, и дальнейшие интеллектуальные штудии были вовсе не обязательны, но Епифаний показывает, как Стефан сознательно и целенаправленно движется к намеченной им самим цели, «в законе Господнем поучаясь день и ночь». Здесь Епифаний приводит сравнение с плодоносным деревом («яко древо плодовито»), которое «напоемое разумом божественных Писаний» непременно даст плод (Епифаний 1995: 59). Образ плодоносящего дерева, достаточно распространённый в христианской символике, применительно к Стефану призван объяснить природу того множества священных «плодов», которые Стефан сумел взрастить в себе, чтобы затем отдать их людям. Символика этих плодов выражена цитатой из послания св. Павла галатам: «Братья, плод духа есть любовь, радость, мир, долготерпение, вера, кротость, воздержание» (*Галл.* 5, 22). Кажется бы, «вращивание» перечисленных плодов-добродетелей не требует каких-то интеллектуальных усилий, между тем, по словам Епифания (1995: 61), именно благодаря этим занятиям «и дано было ему от Бога хорошее понимание божественного Писания».

В утверждении этого пути познания Епифаний ссылается на авторитет апостола Павла, образ которого в контексте повествования являет собой тот духовный идеал, который наиболее отвечает устремлениям Стефана. Это неслучайно, поскольку в Восточной Церкви, в отличие от Западной, св. Павел почитался больше других апостолов, так как он, пользуясь выражением Иоанна Златоуста (Божественная литургия 1996: 10), «более других потрудился». Кроме того, учение апостола Павла играло доминирующую роль в сложении доктрины апостольской преемственности славянских первоучителей Константина-Кирилла и Мефодия. Как справедливо отмечает Р. Пиккио (2003с: 443), «Кирилл и Мефодий – это новые иконы, означающие апостольский идеал, впервые воплощенный в св. Павле». Таким образом, цитирование св. Павла в повествовании выделяет некоторые ключевые моменты в жизни Стефана, Епифаний таким образом указывает на духовный источник, питающий корни его последующих свершений.

Как отмечает Д. С. Лихачёв (1962: 24), если начальное обучение в московской Руси XIV–XVI вв. имело некоторую организацию в виде школ, в которых учили чтению и письму, то «все остальное образование книжники получали не в школах, а в общении со знающими людьми или в личных занятиях над книгами». Традиция древняя, мы видим, как в ЖК юный Константин ради постижения искусства грамматики предлагает некоему чужеземцу свою долю наследства в доме отца, а когда тот отказывается, «зарыв талант в землю», уходит домой молить Бога, чтобы «исполнилось желание сердца его» (ЖК 2004: 139). Епифаний приводит исчерпывающую картину экзегетических упражнений Стефана, изучающего и растолковывающего значение каждого слова в каждом стихе священного текста, «ибо с молитвой он сподоблялся разума». Однако не менее важными (а может быть и более) для духовного и интеллектуального возрастания Стефана были беседы с теми, кого Д. С. Лихачёв называет знающими людьми (1962: 24). Епифаний пишет (1995: 61), что Стефан, «если видел человека мудрого и книжного, или старца разумного и духовного, то задавал ему вопросы, беседовал с ним, у него поселялся, и ночевал, и утруневал, расспрашивая о том, что старался скорее понять. И смысл притчи не ускользал от него, и он его растолковывал, и неудобопонятное разъяснялось и постигалось им».

Эта его любознательность в сочетании с упорством в постижении глубинных смыслов прочитанных текстов, а также природное добросердечие делали его восприимчивым к мнению других, признавая учителя в любом, кто выделялся разумом и филологическими познаниями. Кроме участия в подобных «богословско-экзегетических семинарах», как их назвал Г. П. Федотов (1990: 133), Стефан изучал и греческий язык. Г. П. Федотов (1990: 133) предполагает греческую национальность епископа Парфения, при котором Стефан принял

постриг. Это объясняет наличие в монастырской библиотеке греческих книг, а также наличие в монастыре людей, способных научить греческому языку (Федотов 1990: 132). Г. М. Прохоров считает (1995b: 11), что Стефан выучил два греческих языка: древнегреческий, бывший литературным языком Византии, на котором были написаны философские и богословские трактаты, и новогреческий, разговорный язык Византии, сильно отличавшийся от литературного. Скорее всего, к изучению греческого языка его подвинули те же экзегетические занятия, его дотошность в поисках наиболее адекватных значений в оригиналах текстов. Знание греческого языка открывало ему путь к постижению византийской культуры, наследницы классической эллинистической традиции. Однако, как отмечает Г. П. Федотов (1990: 133), Стефан сам закрывает для себя этот путь во имя любви к язычникам-пермянам, «для них он совершает свое нисхождение из ученого затвора, свой плодоносный кенозис».

Епифаний пишет (1995: 62): «И изучися сам языку пермскому, и грамоту нову, пермскую сложи, и азбуки незнаемы счини по предложенью Пермскаго языка якоже есть тебе, и книги руския на пермский язык преведе, и преложи, и переписа». Как видим, изучение пермского (древнекоми) языка находится в одном ряду с изучением греческого, однако, это рядоположение дает повод для сомнений. Так как Русская (Киевская) митрополия находилась в составе Константинопольского патриархата греческие священнослужители и монахи не были редкостью на Руси, а если ростовский епископ сам был греком, предполагается и наличие в Затворе – монастыре при епископии – греческих монахов. Но представить наличие в монастыре некрещёных пермян, которые бы научили Стефана своему языку, невозможно. Поэтому фактически все исследования биографии Стефана отмечают, что он знал пермский язык с детства. Поскольку Устюг граничил с пермскими землями, это логично, вопрос ещё и в другом – был ли он по рождению русским или же был устюжским пермянином?

На этот вопрос нет однозначного ответа, но в том, что Епифаний в самом начале первой главы ЖСП намеренно подчеркивает национальную принадлежность Стефана – «бе убо родом русинъ, от языка словенска» (Епифаний 1995: 57), – слышится отголосок полемики с теми из современников, которые это отрицали. Ведь на самом деле, ни в одном из агиографических произведений, кроме ЖСП, не обсуждается вопрос о национальности святого, потому что это противоречит сказанному св. Павлом: «... нет ни элина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (*Колосс. 3:11*).

С другой стороны, вопрос о славянской национальности Стефана значим для Епифания, который видит в том, что Стефан изучил греческий и пермский

языки, благодатное действие Святого Духа. В тексте есть отсылка к цитате из Деяний апостолов: «Сделал, что заговорили на иных языках» (*Деян. 2, 4*), которая относится к чуду Пятидесятницы, когда Дух Святой снизошёл на апостолов, и они преобразились, как пишет об этом Иоанн Златоуст (Божественная литургия 1996: 6): «они, боязливые и немудрые, вдруг сделались иными людьми, стали презирать богатство, сделались нечувствительны к славе, недоступны ни гневу, ни вожделению, и оказались решительно выше всего; они имели великое единомыслие, и ... между ними никогда не было, как прежде, ни зависти, ни спора о первенстве, а, напротив, в них водворилась всякая совершенная добродетель, и в особенности начала сиять любовь, о которой и Христос много заповедовал». Кроме того, апостолы обрели дар говорения на иных языках, чтобы они могли теперь нести любовь и веру, заповеданную им Христом, иным народам.

Смысл совершившегося в Пятидесятницу не совсем понятен без обращения к чуду иного характера, к чуду разделения языков после вавилонского столпотворения. Епифаний обращается к этому эпизоду из книги Бытия для того, чтобы объяснить вслед за черноризцем Храбром причину, побудившую апостолов, затем Константина, а после него и Стефана нести проповедь Христа иным народам на их языках. Дело здесь не только и не столько в понятности для язычников проповеди и богослужения на их родном языке, а в том, что сама проповедь христианства на этом языке включает его в один общий, вселенский язык, как его называет Епифаний, «Отчее слово». Очень верно об этом сказано у В. Н. Топорова (1995: 138): «Чудо распада единого языка на множество разных языков, утративших общие смыслы и возможность пробиться к пониманию их и пониманию друг друга, было не только покрыто в день Пятидесятницы чудом соединения в смысле и обретения утраченных смыслов, но и превзойдено: при сохранении всей языковой множественности и всего языкового разнообразия общий смысл стал доступным для каждого языка и каждого народа». Этот вселенский смысл христианства и есть то «Отчее слово», о даровании которого молит Бога Стефан (Епифаний 1995: 185), и которое восходит к Слову св. Иоанна, бывшему в начале всего сущего: «В Начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (*Ин. 1, 1*).

Пространство мира Стефана в начальный период его жизни, как описывает агиограф, ограничивается несколькими замкнутыми локусами, такими как соборная церковь Устюга, Братский затвор, в которых происходят события становления внутреннего мира будущего святителя. Повествование не касается сфер вне этих замкнутых локусов. К примеру, если Епифаний говорит об Устюге, в котором родился Стефан, о его родителях, то не даёт описаний самого города, дома родителей Стефана, точно так же – описаний Ростова, монастыря, в котором

Стефан прожил столько лет, не говоря уже о быте горожан или монахов. Сюжет сосредоточен только на событиях, касающихся благодатного совершенствования героя, на развитии и организации его внутреннего, духовного пространства, когда в максимальном самоуглублении и отрешённости от всего внешнего ему открывается единственно верный путь, путь к Богу: «и он делался своим для Бога, приближаясь к нему с чистой совестью, благой мыслью и добрыми делами» (Епифаний 1995: 61).

Внутреннее пространство бесконечно, как бесконечны и открывшиеся Стефану возможности на пути духовно-благодатного возвышения. Этот путь был, несомненно, близок исихазму, духовно-практическому «деланию», основным методом которого было непрерывное делание «умной молитвы»: призывание Имени Божия «как реальной преображающей силы» для вступления подвижника в Богообщение, данное ему в виде явления нетварного Фаворского света (Лепяхин 2002: 363). Исихазм как практика умно-сердечной Иисусовой молитвы приходит на Русь из Византии с принятием православия вместе афонским монашеством. В XIV в. «умное делание» получает в Византии новое богословско-теоретическое обоснование, прежде всего в трудах св. Григория Паламы и св. Григория Синаита, в связи с учением о Фаворском свете и божественных энергиях. В середине XIV в. возобновляется прерванное татаро-монгольским нашествием греческое и южнославянское влияние на Русь, и, как это показано Епифанием (1995: 64), в ростовском монастыре Стефан изучает греческий язык, чтобы читать греческие рукописи, составляющие значительный фонд монастырской библиотеки. Не исключено, что именно тогда Стефан становится адептом исихастской практики Иисусовой молитвы.

Р. Пиккио отмечает (2003d: 669), что определённые направления церковного учения могли выступать в качестве «литературной доктрины» для древнерусских писателей, и, как частная форма этой доктрины, «поэтика моления» Епифания Премудрого в ЖСП «отражает духовный настрой, очень близкий течению исихазма. Это впечатление усиливается, если обратиться к исихастскому методу молитвы». Не вдаваясь пока в существо метода, отметим, что «моления» входят существенной частью в композицию ЖСП и являются не риторическими отступлениями от основной канвы сюжета, а, напротив, его двигателями, поскольку сюжет развивается как бы благодаря воздействию благодати, ниспосланной Стефану в ответ на «моления». Между прочим, первое «моление» принадлежит самому Епифанию и представляет собой как бы призывание Божественной благодати и дарования ему «глагола» для постижения глубины духовных свершений Стефана и способности их изложить. Что касается исихазма самого Стефана, то, возможно, мотив максимального приближения к Богу, когда душа подвижника, как показывает Епифаний (1995: 61), используя цитаты из

Псалтыри, уже пребывает «в доме Господнем» и нет больше других мыслей, как пребывать здесь, «скончаться во дворах» Господа, и обрести покой – «Желаю лучше быть у порога в доме Бога моего, нежели жить в селениях грешников» (Пс. 83, 11) – сам по себе близок к теме исихии, т. е. безмолвия, покоя в единении с Богом. Есть элемент исихазма в молитве Стефана непосредственно перед созданием азбуки, где после обращения к Богу он произносит: «утверди в разуме сердце мое и дай же мне слово, Отчее слово, чтобы я прославлял Тебя во веки веков!» (Епифаний 1995: 185). В этой молитве фраза «утверди в разуме сердце мое» относится к основному методу умно-сердечной молитвы, принятому в практике исихазма. По учению Отцов Церкви, ум один не в силах концентрировать внимание на смысле молитвы, отвлекаясь посторонними помыслами, поэтому цель исихастской практики – «утвердить» ум в сердце, в котором сосредоточена вся сознательная и бессознательная, умственная и мистическая жизнь человека, для того, чтобы ум удерживался в постоянной памяти о Боге (Лепяхин 2002: 362–363).

Большое внимание в исихазме уделяется чистоте молитвы, которая является результатом чистоты сердца, и обретается через соблюдение безмолвия, внимания и трезвения – хранения ума и сердца (Лепяхин 2002: 365). Епифаний пишет (1995: 59), что Стефан стремился к добродетели «постом и молитвой, чистотой и смирением, воздержанием и трезвением, терпением и беззлобием, послушанием и любовью». Результатом постоянного «трезвения» и чистой, умно-сердечной молитвы было обретение Стефаном харизмы, того состояния богоотмеченности, которое свидетельствует о непрерывном воздействии на подвижника Божественной благодати: «также ему правиму добре благодати», и которая выделяет его не только из круга людей, но и из круга подобных ему подвижников. Поэтому Стефан вызывает удивление («дивяхуся мнози») как у иноков, знающих его, так и у простых людей, впервые его увидевших (Епифаний 1995: 63).

Таким образом, первый подвиг Стефана был подвигом внутреннего, глубинного делания, это делание совершалось в нём постоянно и разнообразно, предавался ли он молитве, читал ли книги, беседовал ли с книжными людьми и разумными старцами или же переписывал святыя книги «искусно и быстро». Видимо, это делание не прекращалось в нём всю жизнь, что касается монастырского периода его жизни, то в какой-то момент «умного» молитвенного погружения в глубины сердца ему открылся замысел Бога о его собственной жизни. Оказалось, что всё совершённое за всю жизнь Стефаном делалось с одной целью, и эта цель заключалась в том, что Бог «не оставляющий рода человеческого без разума, но всячески приводящий к разуму и спасению, пощадил и помиловал людей пермского языка, воздвиг и даровал им – как

в древности Веселеила в Израиле, наполнив мудростью и искусством, так и этого Стефана, мужа доброго и благоговейного, и послал к ним. А тот и сотворил им грамоту новую, – сложив, сочинил пермскую азбуку» (Епифаний 1995: 181). С этого момента внутреннее делание Стефана начинает сочетаться с деланием внешним.

Епифаний при работе над ЖСП следует старой византийской агиографической традиции, разделив биографию Стефана на следующие периоды жизни: рождение, детство, жизнь в юности, в иночестве, в священстве, в учительстве, в святительстве «до самого его преставления» (Епифаний 1995: 51). Период от рождения до конца иночества можно охарактеризовать как ученический, а период от начала священства до кончины – учительский. Если ученическому периоду биографии Стефана соответствует внутреннее делание и освоение внутреннего, духовного пространства, то учительскому периоду соответствует внешнее делание, а значит и освоение внешнего пространства. Единоновременно раздвигаются географические координаты, в пределах которых до сих пор протекала жизнь Стефана, и оказывается, что за пределами освященного светом христианства пространства Руси лежит Пермская земля, в которой царствует «дьявольское действо», люди молятся бесам, веруя в бесовство и привержены волхованию (Епифаний 1995: 65). Стефан, уже «заговоривший на языках», решает «идти в Пермскую землю и учить ее; обращать неверных и приводить их ко Христу Богу в христианскую веру» (Епифаний 1995: 65).

Епифаний даёт географическую справку о «круге Перми», похожую на сухой статистический очерк о её территории и о племенах, её населяющих:

...двиняне, устьяжане, вилежане, вычегжане, пинежане, южане, сырьяне, гаияне, вятчане, лопь, корела, югра, печера, вогуличи, самоедь, пертасы, Пермь Великая, называемая Чусовая. Одна тамошняя река называется Вымь, огибая всю землю Пермскую, она впадает в Вычегду. Другая река – по имени Вычегда, вытекая из земли Пермской, она течет в северном направлении и своим устьем входит в Двину ниже города Устюга на четырнадцать поприщ. Третья река, называемая Вятка, течет к другому краю Перми и впадает в Каму. Четвертая же река – по имени Кама, эта река, протекает по всей земле Пермской, сквозь нее, и по ней многие народы живут, она направляется своим течением прямо на юг и своим устьем входит в Волгу поблизости от города, называемого Болгар. (Епифаний 1995: 65)

Судя по всему, на конец XIV в. это был наиболее точный и авторитетный этногеографический очерк северо-восточных территорий Европы, поэтому

в последующие столетия он воспроизводился не только в списках ЖСП, но и в статьях летописей, Хронографе (XVI), «Алфавитах» и «Азбуковниках» XVII в. Более того, с незначительными правками этот очерк был использован Филиппом Страленбергом в книге «Северная и восточная часть Европы и Азии», изданной в 1730 г., а также Василием Татищевым в «Истории Российской» (Низов 1996: 191–192; Дмитриев 1889: 63). Как верно замечает Виктор Низов (1996: 195), выражение Епифания «вкруг около Перми» надо переводить как «в круге» Перми, «около» является удвоением существительного «круг», что характерно для стилистики Епифания. В противном случае получается картина, показанная Г. М. Прохоровым (1995а: 268), согласно которой выходит, что Епифаний, описывая земли Перми, перечисляет племена, живущие не на ней, а около неё, причём в число не живущих в Перми народов включаются даже вычегжане, принадлежность которых к предкам коми (пермянам) вроде бы не требует дополнительных доказательств. Итак, по Епифанию, «круг Перми» охватывает территорию, ограниченную на западе рекой Северной Двиной, на севере – реками Вычегдой и Вымью, восточные и южные территории включают земли Перми Великой по рекам Вятке и Каме вплоть впадения её в Волгу возле г. Болгар.⁵

Соответственно, эту огромную территорию населяет семнадцать перечисленных Епифанием народов. На наш взгляд, выражение «вкруг около Перми» надо читать как «в круг и около Перми», т. е. в самой Перми и около неё. В этом случае картина епифаниевской Перми становится будто бы понятной. Часть из этих этнонимов образована от названий рек: двиняне, усть-южане, вилежане, вычегжане, пинежане, южане, сырьяне, гаияне, вятчане и, видимо, является перечнем пермских племён, населявших во времена Епифания берега рек Двины, устья Юга, Виляди, Вычегды, Пинеги, Юга, Суры, Вятки. Этнонимы не противоречат практике самоидентификации отдельных этнических образований по месту обитания в бассейне реки. Подобная практика в общих чертах сохраняется и сегодня: вычегжане – *эжватас* 'люди Эжвы (Вычегды)', ижемчане – *изьватас* 'люди Изьвы (Ижмы)' и т. п., ср. также: хант. *ас ях* 'люди Оби', *ягун ях* 'люди Югана' и др.

Другая часть списка является перечислением этносов, не имеющих отношения к пермянам, живущих не «в круге», а «около» них: лопь, корела, югра, печера, вогуличи, самоедь. В этом перечне все этнонимы соответствуют названиям народов, известных в средневековой Руси. Вызывает недоумение этноним *пертасы*, который в других средневековых списках народов вроде бы отсутствует. В словаре древнепермского языка В. И. Лыткина *пэрт* имеет

⁵ Исследования Любомира Жеребцова (1982: 26–33), в целом, соответствуют этой картине, уточняя многие детали, которые в настоящей работе не существенны.

значение 'образовать': *пэртигѡн* (ЛЕ 87) 'образуя, образующее', ср. *пэртас* скр. – 'общее очертание, облик (образ)' (Лыткин 1952: 140). Термин *Пермь Великая* является названием территории и не должен находиться в перечне народов. Было бы заманчиво объединить оба последних слова в рамки высказывания *пэртас Пермь Великая*, что было бы искажённой формой фразы «описание Перми», взятой Епифанием из некоего списка на пермском языке. Этногеографический очерк Епифания, в целом, предельно корректен, в нём отсутствуют средневековые мифологические экскурсы, подобные известному описанию заклёпанных в гору народов из рассказа Гюраты Роговича о походе в Югру, нет в нём также и характерных неточностей, возникающих при нескольких пересказах информации.

Всё это говорит о том, что Епифаний пользовался точными сведениями, очевидно, известными ему или от самого Стефана, или от его учеников, крещёных пермян. Вместе с тем, это языческая страна, опасное пространство, противопоставленное христианской Руси. Эта страна находится в «первобытном идольском заблуждении», люди приносят жертвы «глухим» кумирам, здесь тоже видится оппозиция христианству с его верой в Слово. Епифаний даёт объяснение, почему эта земля до сих пор остаётся «непросвещенной святым крещением», это случилось потому, что апостолы, несмотря на то что много трудились «до последнего издыхания своего» и многие народы были ими крещены, не смогли за время своей жизни дойти до Пермской земли. Далее следует пространное описание апостольских путешествий, задача которого дать понять читателю, что миссия Стефана в Пермь представляет собой их продолжение. По сути, Епифаний даёт теологическое обоснование миссии Стефана как равной миссиям первых апостолов.

Равноапостольное достоинство некоторых учителей прежде всего предполагает их равенство достоинству первых апостолов в преподании благодатных даров Святого Духа новообращённым народам. Впервые тема преемственности апостольской проповеди появляется в славянской среде в IX–X вв. в связи с просветительской деятельностью Константина-Кирилла и Мефодия. Актуальность этой темы была обусловлена известной градацией христианских народов на тех, кто воспринял Слово Спасения непосредственно от апостолов, и тех, кто получил Благодать опосредованно, через более поздних евангелистов, и поэтому обладает более низким духовным и политическим статусом в христианском мире. Контраргументом, взятым на вооружение вступающим в христианский мир славянством, стало учение о непрерывном воздействии Благодати через харизматических божьих избранников. Такими харизматическими учителями, как их называет Р. Пиккио (2003b: 266), «прямыми орудиями Благодати», впервые в апологетической традиции

становятся Костантин-Кирилл и Мефодий. «Они не являются «апостолами», поскольку действуют в иной период провиденциального хода истории, но равны апостолам, ибо движимы тем же духом и стремятся к достижению той же цели» (Пиккио 2003b: 266).

В контексте этой концепции особую значимость получает вопрос о приобщении язычников, в данном случае – славян, к христианскому вероучению на их родном языке, а также, что более важно, о возможности на нём богослужения. Этим самым утверждается принцип равноправия славянского языка по отношению к признанным трём священным языкам – еврейскому, греческому и латыни, – языкам, на которых впервые звучала апостольская проповедь. Вопрос о статусе славянского языка вызвал неоднозначную, главным образом отрицательную реакцию, как со стороны Рима, так и со стороны Константинополя, что касается христианизирующегося славянства, то его ответом на эту реакцию стали апологетические сочинения в защиту славянской письменности, наиболее известным из которых считается трактат «О письменах» черноризца Храбра (Флоря 2004а: 196–201). Основным аргументом, вокруг которого Черноризец Храбр строит свою апологию славянской письменности, является положение о том, что Бог дал вдохновение Кириллу для создания славянской письменности по образцу греческой, которая, в свою очередь, создавалась по образцу еврейской. В силу этого, славянская письменность, по словам Р. Пиккио (2003с: 312), включается «в провиденциальный ряд преемственности», поэтому теряет смысл принцип «трех языков», на которых можно обращаться к Богу. Более того, славянская письменность по определению должна быть выше греческой, поскольку последняя составлялась в течение многих лет многими людьми, к тому же язычниками: «семь их создавало письмена, а семьдесят – перевод», в то время как славянские письмена составил один святой человек, сам же и перевёл книги (Флоря 2004а: 200). Таким образом, утверждение славянского языка в статусе литургического в свете апостольской традиции вкупе с развитием учения об апостольской преемственности славянских вероучителей стало идеологической основой для возникновения славянской религиозно-политической автономии, которая в XVI в. на русской почве сформировалась в автокефалию.

Деятельность Стефана Пермского, как её описывает Епифаний, имеет непосредственное отношение к кирилло-мефодиевскому образцу. Прежде всего, Епифаний обращает внимание читателя на христианизацию Перми как на замысел Провидения (1995: 70): «Но егда Самъ небесный Владыка Господь Богъ наш Своєю благодатью восхоте призрети на Свою си тварь, не даст им до конца погибнути в прелести идолстей, но по мнозех летех милосердова о Своем си создании, въсхоте их спасти и привести, и присвоити к Своей благодати хотя в последние лета, яко же в 11 годину». Агиограф подчёркивает неиссякаемость

благовторного действия Божественной благодати даже в последние времена. В качестве примера он приводит притчу из Евангелия от Матфея о хозяине виноградника, нанимающем работников в виноградник «рано поутру», в три, в шесть, в девять часов, наконец, выйдя в одиннадцатом часу, он видит праздных и говорит им: «Что сде стоите весь день праздны, пермяне? Никтоже ли вас не наял?» (Епифаний 1995: 70). Смысл этой притчи Епифаний видит в том, что как для хозяина виноградника равны все призванные для работы в различное время суток, так и Божественная благодать равно простирается на всех, призванных в Небесное Царство, как в первые века христианства, так и в последние времена мира. При этом он включает в состав евангельской цитаты пермян, указывая именно на них как на последних из призванных – «работников одиннадцатого часа». Отсюда следует, что историческая роль Стефана в христианизации Перми есть не что иное, как осуществление воли Бога, возложившего на него апостольскую миссию, как некогда на первых апостолов. Епифаний обстоятельно перечисляет, где, когда и какие народы были приведены в христианскую веру десятью наиболее видными из апостолов – Петром, Иоанном Богословом, евангелистом Матфеем, Филиппом, Фомой Близнецом, братом Христа Иудой, Симоном Зилотом, Варфоломеем, Андреем и Павлом, и делает вывод о том, что поскольку апостолы «в Перми не успеха быти», то их миссия возлагается на Стефана. Как некогда апостолов, «въздвиже Богъ угодника Своего Стефана в те времена и устрои его быти проповедника и служителя Слову истинному, и строителя тайнам Его, и учителя Перми» (Епифаний 1995: 72).

Определённая таким образом преемственность просветительской деятельности Стефана апостольской традиции, его равноапостольность служат для Епифания оправданием созданной Стефаном Пермской азбуки. Исходным материалом для этого ему служит трактат черноризца Храбра «О письменах» (Прохоров 1995b: 274), по образцу которого он и составляет апологию пермской письменности. По аналогии с этим произведением Епифаний посвящает апологии пермской письменности отдельную главу, назвав её «О азбуке пермьстей». Аргументы в пользу пермской грамоты, приводимые Епифанием, в основном совпадают с аргументами черноризца Храбра в пользу славянской письменности, боле того, он использует в тексте жития большие цитирования из трактата, в которых приводится история сложения еврейской и греческой письменности. Этим самым Епифаний даёт обоснование исторической и провиденциальной преемственности пермской письменности и этим отвечает «скудоумным» на вопрос «Зачем сотворены пермские книги?».

Далее Епифаний сравнивает творчество Стефана с творчеством равноапостольного Кирилла и приходит к выводу, что грамоты, созданные ими, лучше эллинской, которая создавалась язычниками, в то время как и Кирилл, и Стефан –

угодники Божьи: «И Бога ради оба потружастся: овъ спасения ради словеном, овъ же пермяном. Яко две светиле светле языки просветиста» (Епифаний 1995: 186). И всё-таки Епифаний более высоко оценивает деятельность Стефана, поскольку «Кириллу Философу спосабляше многожды брат его Мефод – или грамоту складывати, или азбуку съставляти, или книги переводити. Стефану же никтоже обретесе помощник, разве токмо единъ Господь» (Епифаний 1995: 186). Сравнение деятельности Стефана и Кирилла имеет ещё один смысловой план: таким образом утверждается главный аспект деятельности Стефана – основание национальной пермской Церкви с богослужением на коми языке, как некогда Кириллом было обосновано право славян на известную церковную автономию с литургическим славянским языком.

§ 2. Крещение пермян: просветительская деятельность Стефана Пермского

За 120 лет до конца света, как указывает Епифаний Премудрый (1995:183), т. е. в 1372 г. Стефан «сложил» новую, пермскую грамоту и перевёл на пермский язык первые книги. В начале 1379 г. Стефан был рукоположен в иеромонахи коломенским епископом Герасимом повелением Михаила-Митяя после кончины митрополита Алексия, исполнявшего обязанности наместника на митрополитском престоле. Надо полагать, что подготовка к миссии, включая создание пермской азбуки, перевод богослужебных книг, написание специальных миссионерских икон с пояснительным текстом пермскими письменами, не было тайной и поддерживалось не только ростовским епископом, но и главой русской церкви митрополитом Алексием – другого и быть не могло ввиду чрезвычайной серьёзности предприятия. Однако Алексий умер в 1378 г., а посольство Михаила-Митяя, которого желал видеть во главе Русской Церкви князь Дмитрий Иванович, отправилось в Константинополь для утверждения Митяя в сане митрополита только летом 1379 г. (Прохоров 1995b: 17). Было неизвестно, как отнесётся к миссии Стефана Митяй после возвращения из Константинополя, возможно, поэтому Стефан и выбрал время межвластия, пока митрополита на Руси не было, а местоблюстителем престола был епископ Герасим, рукополагавший его в пресвитеры. Ближе к концу этого же года Стефан снова появился во дворе наместника и попросил у Герасима благословения идти в Пермь, чтобы крестить «заблудшие народы». По словам Епифания (1995: 75), старец Герасим «весьма удивился и сильно поразился его благочестивому предложению и доброму дерзновению», но после душеполезной беседы всё же благословил Стефана.