

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.

От времени сложения азбуки до испрошения благословения на миссионерскую проповедь прошло семь лет – срок не так уж малый. Стефану к этому времени было уже порядка сорока лет, из которых четырнадцать лет он прожил в «Братском затворе».

Благословение, которое Епифаний вкладывает в уста Герасима, представляет собой развёрнутую декларацию апостольского служения, которую в целях более детального рассмотрения можно условно разделить на две части. Первая часть начинается с собственно риторических формул благословения и пожелания о том, чтобы Господь славы шествовал «в путь» со Стефаном, потому что только он может сохранить Стефана в языческой стране. Но главное в том, что Господь «даст тебе глагол благовестить силу многую» (*Ис. 67, 12*), «подаст тебе слово благое, чтобы открыть твои уста» (*Ефес. 6, 19*), «да будет слово твое в благодати, приправлено солью, чтобы ты знал, как отвечать каждому» (*Колос. 4, 6*). Здесь Епифаний имплицитно возвращается к теме Пятидесятницы, чтобы Господь дал свой «глагол», «слово», отверз уста Стефана для проповеди. Этим даром слова, говорения на языках отличались первые апостолы, несущие Евангелие народам, не знающим Божьего слова, т. е. бессловесным, немым. Очевидно, с этих апостольских времён обращение языческих народов в христианство может иметь смысл перехода от немоты к говорению, к слову. Неслучайно Епифаний, говоря о кумирах, добавляет эпитет «глухие» (Епифаний 1995: 83). Этим самым он противопоставляет языческих богов христианскому Богу по признакам глухоты–немоты и слуха–говорения, как мёртвых богов Богу Живому. Точно так же часто употребляемое Епифанием, да и в других агиографических памятниках, название язычников «невегласи» означает их языческую безгласность, неговорение, немоту, которая преобразуется истинной речью, глаголом, Словом.

Обращение народов – это всегда война с антихристом, поэтому Герасим предлагает Стефану соответственно вооружиться: «препоаяшь свои чресла истиной» (*Ефес. 6, 14*), «как храбрый воин Христов» (*2Тим. 2, 3*) и т. п. Духовное вооружение Стефана должно состоять из брони праведности, щита веры, духовного меча, «каковой есть глагол». Вооружившись таким образом, Стефан должен исполнить своё служение. Далее следует отсылка к притче о талантах, взятых в долг у Господа, и на которые нужно приобрести «семеричную прибыль». Это значит, что благодать, которой щедро одарён Стефан («ущедрил Бог преподобного Стефана») должна обязательно проявиться в его проповеди Евангелия Христова. Здесь Епифаний вводит противопоставление света божественной истины и смертной тьмы, сам Стефан, уже освещённый благодатью, не должен быть «как светильник в темном месте» (*2Пет. 1, 19*), а исполнить волю Бога и осветить «живущих в той стране в тьме идолослужения, заблуждения о кумирах» (Епифаний 1995: 77). Тема Света, иначе – свидетельства о Свете, одна из

важнейших в христианской экзегетике в её соотнесенности с образом Христа, который и есть «Свет истинный», откуда – «просвещение» как исполнённость Божественным Светом. Задача Стефана – свидетельствовать Свет язычникам, *просвещать* их.

Вторая часть представляет собой теологическое утверждение апостольской преемственности Стефана, поэтому в уста Герасима Елифаный вкладывает прямую речь Иисуса Христа, которыми тот провожает своих учеников на апостольское служение: «Идите! Вот, Я посылаю вас, как овец среди волков!» (*Мф. 10, 28*); «Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить, а бойтесь того, кто может, и душу и тело погубит в озере огненном!» (*Мф. 10, 28*). Первая цитата призвана напомнить апостолам не только о жертвенности их служения, но и об искупительной жертве самого Спасителя, также посланного своим Отцом «яко овца среди волк». Это идея кенозиса, характерная для русской святости. Термин *кенозис* Г. П. Федотов (2001: 123) употребляет в значении «уничужения» Христа, как об этом говорится в послании св. Павла к коринфянам. Смысл кенозиса в том, что «Каждый последователь Христа оставлен в мире на страдание, и всякое безвинное и добровольное страдание на земле совершается во имя Христово» (Федотов 2001: 101, 123).

С другой стороны, образ Божьих овец является отсылкой к высказыванию Христа в Евангелии от Иоанна: «Овцы мои глас мой услышат, и Я знаю их, и называю их по имени, и идут за мной, и даю им жизнь вечную» (*Ин. 10, 27*). В этом высказывании Христос является пастырем своих овец, которых он знает всех, не покинет и дарует им жизнь вечную. Оба высказывания взаимно дополняют друг друга, смысл их в том, что как Отец никогда не покинет своего Сына, так и Сын никогда не оставит идущих за Ним и спасёт их. Вторая цитата из Евангелия от Матфея как бы дальше развивает мотив жертвенности, указывая на временность телесной смерти, настоящая смерть – духовная, и она наступит, если отступить от апостольского служения, жертвенности, перестать быть «овцой среди волков», т. е. предать Христа. Из двух других цитат следует, что в нужную минуту пред неправедным судом язычников «на судилищах» апостолам не нужно искать слова оправдания, «ибо будет вам дано в тот час, что следует говорить: ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего, говорящий в вас» (*Мф. 10, 28*); «ибо Дух святой научит вас, что подобает говорить» (*Лк. 12, 12*). Данное положение не менее важно, нежели тема слова-света в апостольской проповеди язычникам.

После Пятидесятницы между апостолами и Христом была установлена таинственная связь непосредственно через исходящего от Него Святого Духа. Это значит, что в дальнейшем Святой Дух неотлучно присутствовал во всех действиях апостолов, сообщая их деяниям волю Отца и Сына. Это значит также, что воздействие Святого Духа переносится и на Стефана, поскольку он становится

преемником апостолов. Идея преемственности закрепляется известной цитатой: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что я заповедовал вам, и Я с вами во все дни до скончания века. Аминь» (*Мф. 28, 19–20*). Эта цитата является кульминацией всего экзегетического сообщения, от мотива жертвенности через познание временности телесной смерти и проповеди Царства Небесного волей Святого Духа к призыву прямых действий.

Следующая далее цитата из Евангелия от Марка говорит о том, для чего и во имя чего необходимо проповедовать Евангелие: «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари. Кто будет веровать и крестится, спасен будет; а кто не будет веровать, и не крестится, осужден будет. Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов, будут говорить новыми языками» (*Мк. 16, 15–18*); «И волос с головы вашей не погибнет» (*Деян. 27, 34*) и др. Тщательно отобранный набор евангельских цитат призван убедить читателя в том, что санкцию на апостольское служение Стефан получает не от Герасима, а непосредственно от самого Иисуса Христа, поэтому первая часть благословения-поучения, которая содержит речь Герасима, подготавливает почву для второй части, в которой эксплицируется речь Спасителя, словно бы обращенная к Стефану.

В целом, речь Герасима содержит алгоритм будущих действий Стефана. Основные мотивы, заявленные в этой речи, проявятся в ходе повествования о деятельности Стефана в Пермской земле. Так, мотив жертвенности, заявленный цитатой «яко овца посреди волк» впервые появляется сразу после начала проповеди среди язычников. Второй раз эта цитата появляется в тексте повествования после нападения язычников на Стефана, когда смерть проповедника кажется уже неминуемой. Здесь она сочетается с цитатой «Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить», и обе они проговариваются Стефаном в ответ на угрозы язычников и направленные на него стрелы. В третий раз цитата включена в текст после эпизода разрушения главной кумирницы язычников. Окруживших его пермян он встретил «яко овца посреди волк» и приготовился к неминуемой смерти, однако, как и сказано ему было Герасимом «Претерпевший до конца спасен будет» (*Мф. 10, 22, 24*), так и случилось, что никто из язычников «не возложил на него руки, никто его не ударил, ни уязвил его, но Божьей благодатью он был оставлен ими целым и невредимым» (Епифаний 1995: 103).

Между тем, реальные события христианизации Перми мало освещены в повествовании. Епифания будто бы не интересует фактография, и так мало представленный событийный комплекс в буквальном смысле тонет в обилии библейских цитат, поучений, молитв. Большое место уделяется учёным справкам,

историко-культурным и библейским аналогиям. По этому поводу очень верно сказал Д. С. Лихачёв (1970: 78): «Епифаний Премудрый сопоставляет проповедь христианства Стефаном Пермским среди Перми с проповедью Петра, Иоанна Богослова, Матвея, Филиппа, Фомы, Иуды, Симона Зилота Кананитянина, Варфоломея, Андрея Павла. Одно только перечисление стран, где было проповедано ими «слово божие», занимает 3-4 страницы рукописи. Благодаря этому проповедь Стефана оказывается в ряду событий всемирной истории, имеющих первостепенное значение, но благодаря этому же она переносится в какую-то абстрактную область общих судеб человечества и всякая конкретность, сообщение реальных деталей оказываются почти исключенными». Однако именно детали крещения были бы интересны сегодня, по прошествии более 600 лет от этих событий.

В литературе о крещении древних коми давно установилось мнение о сравнительно быстром распространении христианской религии среди основной массы населения Вычегодской Перми, так что уже через три года после прибытия Стефана на Вымь встаёт вопрос о возможности учреждения здесь епархии. Причины успеха миссии Стефана, однако, видятся по-разному. А. В. Красов называет четыре причины успеха, первой из которых считает наличие у Стефана «охранных» грамот Дмитрия Донского, которые имели силу, поскольку к этому времени Пермские земли уже находились в подданных отношениях к Московскому княжеству. Данный факт подтверждается упоминанием Епифанием Премудрым московских «тивунов», сборщиков податей, т. е. представителей московской великокняжеской администрации. (Красов 1896: 200)

Второй причиной А. В. Красов считает миссионерские «приемы» Стефана Пермского, который строил на Пермской земле благолепные храмы и школы, но, главное, обращался к зырянам с проповедью на их родном языке и становился для них человеком одного с ними языка, своим человеком (Красов 1896: 204). Третья причина, пожалуй, самая неубедительная, по Красову (1896: 205), заключается в том, что языческая религия пермян была тёмной, грозной, вызывавшей страх, поэтому «народ не благоволил перед своими богами, не любил шаманов и тяготился теми и другими». Кроме внешних, видимых причин, А. В. Красов называет ещё и влияние невидимой силы – Божьей благодати, благодаря которой «Стефан говорил и действовал, как власть имеющий» (Красов 1896: 206).

В различных сочетаниях или по отдельности, эти «причины» обнаруживаются в разных работах как дореволюционного, так и советского периода. Нетрудно заметить, что первая причина отражает некий политический аспект миссии Стефана, тогда как остальные три относятся к религиозно-просветительской сфере его деятельности. Неудивительно, что в исторических исследованиях советского периода последовательно проводится мысль о политическом характере

Стефановской миссии. К примеру, в вышедшей в 1933 г. книге «Очерки по истории коми» её автор Василий Подоров называет Стефана «первым орудием Московского государства» и «духовным колонизатором» Коми края (Подоров 1933: 96). Анализируя это исследование, Д. А. Несанелис отмечает в своей историографической статье (2001: 8), что «такие понятия как нравственные побуждения, нравственная поддержка и религиозный подвиг приводятся автором исключительно в кавычках. Читателю таким лаконичным приемом напоминали, что религиозные побуждения – это всего лишь лицемерное прикрытие политических или экономических интересов».

Итак, первой и едва ли не главной причиной успеха Стефановской миссии, по мнению многих историков, была опора на московские силы. Эта идея последовательно разрабатывалась в 1920-е гг. в трудах И. Н. Мошегова, затем В. М. Подорова, 1970-е гг. её поддерживали В. Н. Давыдов и Ю. В. Гагарин. Василий Давыдов даже считал (1977: 20), что Стефан прямо угрожал пермянам московским оружием и в качестве доказательства приводил цитату из ЖСП в очень краткой формулировке: «Если вы будете в меня стрелять, сами превратитесь в стреляемых». Мало того, что цитата не точна, но, вырванная из контекста, она интерпретирована достаточно произвольно. У Епифания метафора смерти от стрелы является символом телесной, временной смерти, которую Стефан противопоставляет смерти вечной, от «оружия» Господа (см. об этом: Епифаний 1995: 99–101 и др.), тогда как историк видит в житийных «стрелах Бога» руку Москвы.

Известный религиовед Ю. В. Гагарин полагал (1978: 58), что к моменту христианизации Коми край находился в сфере влияния Москвы, хотя при этом сохранял номинальную зависимость от Новгорода. Здесь уже были московские чиновники: «тивуни и доводщици и приставници», на которых опирался Стефан и которым предъявил «охранные грамоты великого князя» (Гагарин 1978: 58). Вопрос об «охранных грамотах», о которых говорится у Красова, а также у ряда других авторов того времени, был дискуссионным уже в XIX в. и вызвал принципиальную критику со стороны Г. С. Лыткина (1889: 46): «пишут обыкновенно (Четья-Миня, Михайлов, Савваитов, архиепископ Филарет, Шестаков), что Стефан из Москвы от Вел. Кн. взял охранную грамоту, о чем Епифаний разумно умалчивает. Если Стефану и нужна была грамота, то, конечно, ставленная, иерейская». Для Г. С. Лыткина наличие охранных грамот как бы переводило миссию Стефана в разряд обычной поездки чиновника-миссионера (Лыткин 1889: 46) в отдалённую московскую провинцию, что не могло соответствовать действительности. Епифаний не упоминает ни о каких княжеских грамотах, в тексте ЖСП говорится (Епифаний 1995: 81), что «взяв с собою мощи святых, антиминсы и прочее потребное, что нужно для освящения святой церкви, и святое

миро, и освященное масло, и иное такого рода необходимое, он (Стефан) пошел в путь». Между тем, это единственный исторический первоисточник, в котором есть описание подготовки Стефана к отправлению в Пермь. Не обращать внимания на этот список значит дать волю досужей фантазии, поэтому сам вопрос об «охранных грамотах» следует считать недоказуемым. Конечно, помощь Москвы Стефану была, но это была помощь не политического характера, а духовная поддержка Стефана такими лидерами русского православного движения, как митрополит Алексей, преподобный Сергей Радонежский, митрополиты Пимен и Киприан. По мнению Г. П. Федотова (1990: 134), Стефан, конечно, мог бы заручиться помощью московской администрации, коль скоро она в то время уже была, но это, скорее, скомпрометировало бы успех его проповеди, чем реально помогло. Поэтому в своём путешествии в Пермь Стефан, скорее всего, был один или с немногими спутниками.

Что касается самих представителей московской администрации, то о них нам становится известно из эпизода прения Стефана с его идеологическим противником – главным волхвом по имени Пам. Пам ссылается на тяжкие дани и насилия, исходящие от московских «тиунов, доводчиков и приставников», приводя этот факт в качестве аргумента для выражения недоверия проповеди «москвитянина» Стефана (Епифаний 1995: 124–125). Других сведений о московских чиновниках в тексте ЖСП вроде бы и нет, но обращает внимание то, что Епифаний называет Пама «сотником». Кроме того, Пам (Пан) назван сотником в «Повести о Стефане Пермском» и в Вымско-Вычегодской летописи. Как правило, исследователи или не берут во внимание факт наличия русского должностного термина рядом с именем пермского волхва, или объясняют это тем, что Епифаний для удобства заменил пермский титульный термин Пама более понятным и близким по смыслу русским (Тираспольский 1993: 148). Однако Епифаний сообщает (1995: 122), что Пам – это «волхв, чародеевый старец, лукавый мечетник, нарочит кудесник, волхвам начальник, обавникам старейшина, отравникам болший ... егоже древле пермяне некрещении чтяху паче всех прочих чаровникъ, наставника и учителя себе нарицающе его, и глаголаху о нем, яко того волшвением управление бытии Пермстей земли». Судя по всему, в руках Пама была сосредоточена как религиозная, так и светская власть языческой Перми, на что справедливо указывал А. В. Красов (1896: 52–53), но это не одно и то же с содержанием термина «сотник».

Как показано в исследовании Владимира Кучкина (2004: 80–81), должность сотника или сотского в средневековой Руси была сродни наместнической, при этом «тиуны и доводчики» находились у него в подчинении, а поставление на должность сотника зависело от центральной, общерусской власти. В Перми Вычегодской XV в. сотники стояли во главе территориальных объединений

вычегжан, удорен и сысолян (Кучкин 2004: 79), как об этом сообщается в жалованной грамоте великого князя Ивана III жителям Перми Вычегодской (1485): «Били мне челом, князю великому Ивану, волостные люди пермяки Перми Вычегодские земли и места вычегжаны, удорены, сысолены сотники Алексей Козак, Кироска Устинов, Сидорка Онкудинов да Сенка Микитин» (Доронин 1958: 243). Из содержания этого документа понятно, что волостные территориальные объединения XV в. соответствуют выделенным Львом Лашуком территориально-племенным объединениям «перми» (вымичей), «вычегжан», «сысоличей» (сыръян), лузских «пермян» XI–XIV вв. (Лашук 1972: 55).

Нет никаких оснований считать, что Елифаный употребляет термин «сотник» будто бы случайно, в качестве русского эквивалента некоему пермскому должностному термину. Должность сотника (или сотников), надо полагать, была установлена в Перми Вычегодской или с 1333 г., когда великий князь Иван Данилович, по сообщению Вымско-Вычегодской летописи, «почал взимати дани с пермские люди» (Доронин 1958: 257), или с 1364 г., после того как великий князь Дмитрий Иванович «взял» Ростов и Устюг «и пермские места устюгские» (Доронин 1958: 257). Эта должность, очевидно, унаследованная Северо-Восточной Русью от Золотой Орды вместе с административными должностями десятников и тысячников, была призвана обеспечить местное управление и сбор дани, а также закрепляла за местным населением статус постоянного податного сословия (см. об этом: Козлова 1978: 79). Соответственно, территориально-племенные объединения получили названия «сотен» или волостей, управляемых сотниками, как это видно из вышеприведённого примера жалованной грамоты XV в. Возможно также, что волостные сотники были в подчинении наместника, наиболее авторитетного сотника среди прочих. Таким наместником московского князя в Вычегодской Перми в конце XIV в., судя по всему, и был главный языческий оппонент Стефана Пермского – волхв Пам-сотник.

По-видимому, Пам обладал не только гражданским авторитетом, но и религиозным, поскольку, по словам Елифания (1995: 123), «некрещеные пермяне чтили его больше всех других чудотворцев, называя его своим наставником». Не исключено также, что имя *Пам* является не собственным именем волхва, а нарицательным, обозначающим его звание в социальной стратификации древнекоми общества. На это обращал внимание и А. В. Красов (1896: 52–53), считавший, что *пам* – это древний пермский титул, соответствующий княжескому званию с исполнением обязанностей главного жреца⁶. Иными словами, Пам-сотник принадлежал к местной знати, «лутшим людям», из среды которых и назначались местные должностные лица. Можно привести пример многоэтничного Казанского ханства, также унаследовавшего золотоордынскую

⁶ Более подробно значения термина *пам* рассматриваются в 3 главе диссертации.

административную систему с сотной организацией. Как отмечает Клавдия Козлова (1978: 86), десятники и сотники (сотные князья) по происхождению принадлежали к чувашской или марийской знати, «старейшинам», в целом же сотная организация «не сложилась сама по себе на марийской и чувашской почве, а была учреждена ханской властью». Точно так же Пам не мог присвоить себе звание сотника, и, если уж его так называли, он был именно назначен на эту должность.

Таким образом, в свете вышесказанного, помощь Стефану со стороны «московской администрации» Перми представляется делом весьма сомнительным. Поэтому успех предприятия действительно напрямую зависит от «миссионерских приемов» Стефана. Среди этих приёмов, как правило, выделяют просветительские, такие как строительство церквей и школ, проповедь на родном для пермян языке. Ю. В. Гагарин (1978: 58–59) выделял ещё и «репрессивные» меры, суть которых заключалась в том, что Стефан, заручившийся поддержкой «тиунов и доводчиков», мог уже не боясь справляться с языческими кумирницами. Наряду с репрессивными мерами, Ю. В. Гагарин отмечал и различные «формы материального подкупа», такие как «снабжение хлебом в голодные годы, смягчение налогового гнета», а также меры по охране «территории епархии от нашествий воинственных соседей» (Гагарин 1978: 58–59). Не совсем понятно, что имел в виду здесь под понятием «налогового гнета» уважаемый историк, но общий пафос его рассуждений ясен и сводится к отрицанию религиозно-просветительских задач деятельности Стефана в пользу сугубо административных и политических. Если у Епифания миссия Стефана напрямую связана с идеей спасения пермского народа для вечной жизни, и поэтому зависит от воли Бога, избравшего Стефана для этой миссии, то позитивистский подход, характерный для советской историографии, трактует её как политическую волю княжеской и церковной власти, использовавшей религиозные мотивировки в качестве ловкого прикрытия в политической игре. Поэтому Ю. В. Гагарин даёт Стефану Пермскому характеристику не религиозного деятеля, а «хитрого и ловкого политика», сумевшего «сыграть» на противоречиях «социального размежевания в Коми крае» и таким способом добиться успеха в деле христианизации (Гагарин 1978: 60). Подобные рассуждения представляются беспочвенными, поскольку не имеют подтверждения ни в письменных, ни в фольклорных источниках, на которые ссылается исследователь. Коль скоро в качестве объекта исследования привлекается Житие, то и надо исходить из той самой задачи, ради которой и написано это Житие. Эта задача может быть только одна – показать чудо или чудеса, лежащие в основе религиозного подвига святого.

Как уже говорилось, Стефан Пермский не обладал даром чудотворения при жизни, мощи его в монастыре Спаса на Бору также не были прославлены

чудесами. Религиозный подвиг, по которому и была опознана его святость, заключался в крещении им языческого народа пермян. Соответственно, единственным чудом, определяющим динамику развития сюжета ЖСП Епифания Премудрого, является чудо преображения язычников-пермян в православный христианский народ. Но ради того, чтобы чудо преображения произошло, Стефан должен был потрудиться. Собственно, этот труд-труженичество был начат Стефаном ещё в детстве, с постижением первых азов грамоты, с первых прочитанных им святоотеческих текстов, а затем продолжен в ростовском монастыре Григория Богослова, где после долгих лет молитв, поста, чтения священных книг и экзегетических штудий ему открывается замысел Бога о нём, его призвание. Однако между опознанием в себе призвания и его осуществлением в святом подвиге имеется «известная дистанцированность» (Топоров 1995: 647), преодолеваемая только труженичеством подвижника. Для Стефана это было труженичество во имя спасения погибающих «в прелести идольстей», т. е. во власти антихриста, пермян, и Епифаний последовательно раскрывает содержание этого труженичества. На первых порах оно состоит из молитвы и проповеди.

Первую молитву Стефан совершает на границе Пермской земли, перед тем как в неё войти. Эта молитва характерна тем, что должна установить некий алгоритм перевода «заблудшего народа» от веры в кумиров к вере в истинного Бога, поэтому Стефан просит Бога Вседержителя: а) о возможности послужить его имени в среде «неверных людей»; б) быть «помощником и заступником» и укрепить его силы ради их обращения; в) призвать самих пермян в «разум истинь», чтобы они могли сподобиться святому крещению (Епифаний 1995: 83). Молитва Стефана очень конкретна: он призывает помощь Бога для себя, чтобы иметь силы крестить язычников, и для язычников, чтобы они «сподобились» крещению. Божественная помощь в виде благодати равным образом нисходит на Стефана и на язычников, последние же, оказавшись в зоне Божественной воли, должны стать отзывчивее к словам проповеди, чтобы, в конце концов, ответить актом веры. По ходу сюжета Стефан, закончив молитву, «дерзая по вере», заходит в среду язычников и сразу же обращается к ним с учительной проповедью о едином Боге – Творце неба и земли. Молитва предполагает перерыв в общем событийном потоке времени Жития, переключение его движения на космологический уровень. Вместе с тем проповедь язычникам также предполагает выход на литургический уровень, но, будучи обращена к конкретным людям, она включена в общий событийный ряд. Это теологическое общение с язычниками, призванное убедить их уверовать в истинного Бога. В тексте ЖСП молитва и проповедь взаимообусловлены, от диалога с Богом Стефан почти сразу же переходит к общению с язычниками, и наоборот, нередко ситуация, вызванная словами проповеди, находит разрешение в молитвенном общении с Богом.

Таким образом, в тексте ЖСП молитва и учительная проповедь представляют собой стилистические фигуры различной семантической маркировки: если проповедь, обращённая к язычникам и вызывающая их отклик, эксплицирована в сюжете и способствует его развитию, то молитва, обращенная к Богу, имеет риторические функции и в силу этого обособлена от сюжета. На время произнесения молитвы Стефан как бы переходит в иной пространственно-временной континуум, и, находясь в метафизическом общении с Богом, «выключается» из общего хронотопа Жития. Время пребывания в хронтопе молитвы никоим образом не сказывается на общем течении времени в сюжете, но возвращение из неё с моментом завершения молитвы кардинальным образом меняет сложившуюся сюжетную ситуацию. К примеру, в одном из наиболее драматических эпизодов ЖСП, когда язычники вкруговую обкладывают Стефана соломой и поджигают её, он произносит пространную молитву и ситуация просто исчезает из текста. Далее Епифаний пишет (1995: 91): «Божий раб Стефан, помолвившись Богу, по окончании молитвы поспешил заложить святую церковь Божию».

В другом месте после разрушения кумирницы язычники окружают Стефана, собираясь зарубить его «острием топоров своих», но «помолвившись Богу, он остался среди них цел, и никто не возложил на него руки, никто его не ударил» (Епифаний 1995: 103). Епифаний объясняет это действием Божьей благодати, влияние которой усиливается на Стефана в момент моления. Для Епифания Бог не является неким умозрительным вневременным и внепространственным образом, во время моления Стефан находится с Ним в непосредственном диалоге, и Бог живо откликается на его просьбы, непостижимо вмешиваясь в конкретную ситуацию.

Тем не менее, наибольший успех христианскому вероучению приносит проповедь, с которой Стефан обращается к язычникам. По Епифанию (1995: 113), это была проповедь спасения, ведь до Страшного Суда оставалось всего каких-то 120 лет: «И открыл уста свои и вновь учил их, как обычно, и много слов сказал им и о Боге, и о Его законе, и о вере христианской, и о жизни, и о смерти, и о Страшном Суде, и о воздаянии каждому по его делам, и о страшных муках, и о жизни вечной». Поскольку никто из апостолов не бывал в Перми, то земля Пермская пребывала некрещёной, «полной идолослужения», а значит и в тьме служения бесам, антихристу. Пермяне, поклонявшиеся кумирам, веками жили во власти зла, антихриста, поэтому не могли рассчитывать на спасение. Но Бог не оставил их, «не дал им до конца погибнуть во лжи об идолах» и, желая спасти их в последние годы, «словно в одиннадцатый час» (Епифаний 1995: 72) послал к ним Стефана. Путь к спасению от вечной муки лежит через крещение, отказ от ложных богов и признание Бога истинного. На первых порах, видимо, такая упрощённая программа спасения оказывалась наиболее действенной,

а в дальнейшем в дело включалась школа Стефана, где основы христианского вероучения давались уже по богослужебным книгам, переведённым на коми язык. Епифаний называет Стефана «дивным мужем, чудесным учителем, исполненным мудрости и разума» (Епифаний 1995: 109), это был лидер, действительно обладающий огромным даром убеждения, поэтому неудивительно, что многие из пермян почти сразу приняли крещение.

С развитием сюжета тема труженичества Стефана получает развитие во взаимно дополняющих друг друга мотивах строительства церквей и разрушения кумирниц. Для Епифания большое значение имеет строительство именно первой церкви Благовещения Богородицы. Это воплощение Божьего замысла, о чём свидетельствует стечение ряда символических обстоятельств, оказавшихся приуроченными к моменту открытия церкви. Перечислению их Епифаний посвящает немало текстового пространства, важно подчеркнуть, что все они свидетельствуют о поистине вселенских масштабах происходящего события. Церковь Благовещения Богородицы, по мысли Епифания, является символом строящейся церкви Пермской, а также знаменует метафизический приход на Пермскую землю Сына Божия, Благодатью которого и будет спасена Пермская земля. Почти сразу за строительством церкви Благовещения в сюжете ЖСП следует эпизод разрушения главной кумирницы язычников (Епифаний 1995: 100): «И опроверже требища их, и боги их раскопа, и Божею силою нарочитую их кумирницу зажже и пламенем запали ю».

Епифаний немало места уделяет описаниям борьбы Стефана с кумирами, когда он лично или со своими последователями рушит священные места, опрокидывая алтари и топором раскалывая деревянных идолов. Таким образом Стефан демонстрирует язычникам несостоятельность их древних богов, не имеющих возможности пресечь его деяния, и тем самым провозглашает религиозную мощь христианского Бога. Видимо, подобная форма христианской пропаганды убеждала многих, и Епифаний приводит слова некоторых (1995: 107), ещё пребывающих в язычестве: «Должно быть, велик этот христианский Бог; и видим, нам кажется, что разорит Он древние храмы и старые требища наших богов».

Мотив разрушения языческих святынь будто бы противоречит установившейся точке зрения (преимущественно в церковной среде) о ненасильственном и исключительно мирном характере христианизации в Коми крае. Ю. В. Гагарин усматривал в этом сознательное искажение фактов «церковными историками», видимо, проигнорировавшими сведения об истреблении кумиров, изложенные Епифанием (Гагарин 1978: 45–46). Крайне негативную оценку этот вид миссионерской деятельности св. Стефана получил в полемичной статье М. Д. Игнатова (1996: 110): «Не будет большого преувеличения и натяжки, если скажем, что первый наместник московских князей в Коми крае, Стефан Храп, прозванный

Пермским, и канонизированный православной церковью как святой, своей агрессивно-насильственной миссионерской деятельностью причинил чудовищный и непоправимый урон самобытной, подлинно национальной языческой культуре коми народа и благополучию Коми края вообще».

Надо отметить, что причина разной оценки методов деятельности Стефана, с одной стороны, скрыта в разной системе оценки событий дореволюционных и советских историков, а с другой стороны, негативная реакция на православие, видимо, кроется в атеистической ориентированности советского общества, носителями идеологии которого являются вольно или невольно многие представители коми интеллигенции. Отрицая содержательность христианской религии в целом, они не видят смысла и в апостольской деятельности Стефана Пермского. Для них он является действительным виновником разрушения языческой национальной культуры, подвергшим древнюю Пермь ассимилирующему влиянию русской Церкви и дальнейшей русской колонизации.

С точки зрения средневекового христианского писателя, каким был Епифаний, действия Стефана несли абсолютно легитимный характер, поскольку служили единственно благой цели. Кроме того, они были раскрыты в ряду главных идей Второзакония, прописывающих цельную программу действий по отношению к языческим святыням: «жертвенники их разрушьте, столбы их сокрушите, и рощи их вырубите, и истуканы их сожгите огнем» (*Втор. 7: 5*). Пермяне, крещённые Стефаном, были поражены тем, что креститель ничего не брал из тех богатств, которые в качестве приношений в избытке находились в разрушаемых святилищах. Они спрашивали: «Почему ты не брал этого всего в добычу? Почему не искал прибыли в себе? Почему, откинув его, ты пренебрег таким добром? Почему ты бросил и потоптал ногами такую ценность?» (Епифаний 1995: 117).

Не менее средневековых пермян удивляется этому и современный исследователь А. В. Чернецов (1995: 75): «Стефан не только сам не желал воспользоваться ценностями из языческих святилищ, но также препятствовал делать это своим ученикам. Такое бескорыстие поражало не только пермяков, но и Епифания Премудрого. Последнего оно так изумляет и восхищает, что возникает подозрение, что сам Епифаний в подобной ситуации поступил бы иначе». Едва ли данный эпизод ЖСП является поводом для подозрений Епифания Премудрого в тщательно скрываемой алчности, но в контексте приёмов политэкономической экзегезы агиографического текста это, видимо, вполне допустимо. Однако рассматриваемый миссионерский метод Стефана, описанный Епифанием, также находит обоснование и во Второзаконии: «Кумиры богов их сожгите огнем; не пожелай взять себе серебра или золота, которые на них, дабы это не было для тебя сетью: ибо это мерзость для Господа, Бога твоего» (*Втор. 7: 25*).

Приведённые нами цитаты из Второзакония включены в число заповедей Моисея, в частности, в те из них, в которых пророк-богосведец говорит об отличиях истинного богообщения от ложного: «Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь из среды огня. Дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений какого-либо кумира, представляющих мужчину или женщину, изображения какого-либо скота, который на земле, изображения птицы крылатой, которая летает под небесами, изображения какого-либо гада, ползающего по земле, изображения какой-либо рыбы, которая в водах ниже земли» (*Втор. 4: 15-18*). Единственной формой истинного богообщения, в котором Бог проявил себя, Моисей утверждает Слово, Глас Божий, а не изображения, кумиры. Последние противопоставлены истинному Богу как *безгласные* идолы, немые, т. е. явленные неистинным образом, *изображением*. Если Ветхий Завет полностью отрицает видимое изображение Бога, то Новозаветная традиция говорит о Боговоплощении, через которое Бог явил в себя в человеческом образе, т. е. в видимом. Отсюда – возможность изображения Бога в православии и католичестве.

Интерпретируя в Новозаветной традиции вышеприведённую цитату из Второзакония, протоиерей А. Сорокин пишет (2002: 191), что «Бог самым беспощадным образом расчищает поле для того, чтобы затем на этом чистом поле Самому создать свой видимый образ – человеческий, через Боговоплощение». Иными словами, для Новозаветной традиции сокрушение кумиров является «расчищением поля» для видимого явления истинного Бога. Стефан в этом смысле является орудием Божьей воли, поэтому его действия Епифанием описаны именно в духе заповеди Моисея, но в христианской редакции. Он ненавидит языческие святыни «совершенной ненавистью» и в ярости крушит их; «еже суть болваны истуканные, изваяныя, издолбленыя, вырезом вырезаемыя, – сия до конца испроверже, и топором посече я, и пламенем пожже я и огнем испепели я, и без остатка истреби» (Епифаний 1995: 114), а на месте поруганных святилищ он воздвигает церкви, в которых «святая литургия сотворяется, божественных тайн пресуществление совершается» (Епифаний 1995: 93). Церковь, таким образом, трактуется как место, где воплощается истинное изображение Бога с Его Гласом в литургическом контексте, противопоставленное кумирницам, с их неистинными, безгласными изображениями языческих богов, бесполезными и бессильными, поэтому подлежащими уничтожению.

Несмотря на ярость по отношению к кумирам, Стефан являет собой характерный именно для русской святости кенотический тип подвижника. Мотив жертвенности сопровождает его с самых первых шагов по Пермской земле. Едва только появились первые крещёные пермяне, как тут же появились и те, кто стал противиться крещению. Эти «закоренелые» в своём язычестве люди сразу

же «замыслили» его убить. Фактически каждое его дело, каждая его проповедь заканчиваются эпизодами нападения язычников на проповедника. Епифаний демонстрирует готовность Стефана принять мученическую смерть, но каждый раз его спасает от, казалось бы, неминуемой смерти благодатное вмешательство Бога. Тем не менее, труженичество Стефана, вкупе с его молитвами, проповедью, строительством церквей и разрушением кумирниц принесло свои плоды, и со временем уже значительная часть пермского общества приняла христианство.

В результате произошёл религиозный раскол, разделивший пермское общество на язычников и христиан. У каждой из сторон была своя правда, и в том, в чём одни, терзая кумиров, видели изобличение лжи, другие видели надругательство над древними святынями. Епифаний пишет (1995: 107): «И случилось, что народ разделился на две части: одна сторона называлась «новокрещенные христиане», а вторая «неверные кумирслужители». И не было между ними согласия, – только распря; и нет мира у них, только разногласие. И потому кумирники ненавидели христиан и не любили быть с ними едины». Хоть и Епифаний как писатель христианский причину распри видит в ненависти «кумирников» к христианам, однако, должно быть, эта ненависть была реакцией на действия самих христиан. Суть проблемы в том, что язычество с его политеизмом не отрицает наличия других этнических религий, напротив, монотеизм христианства относится к этническим религиям нетерпимо, объявляя их бесовскими, антихристианскими.

Трудно сказать, насколько религиозность первых коми христиан соответствовала «Символу Веры», но они были исполнены веры в истинного Бога и даже фанатичны в ней. Епифаний описывает один характерный случай, очевидно, рассказанный ему самим Стефаном. Случай этот, видимо, относится уже к тому периоду, когда христианская вера стала преобладающей в Усть-Выми, где жил Стефан. Однажды святитель, решив испытать веру своих последователей, дал им задание выведать, есть ли где-либо в домах скрывающиеся кумиры, и, найдя, вынести их на всеобщее обозрение и сломать у всех на виду. Епифаний показывает то фанатичное рвение, с каким первые христиане бросились выполнять это задание (Епифаний 1995: 193): «Они же, услышав это, старались каждый, опередив другого узнать, где находится, и найти скрываемый кумир, дабы другой первым не показал свое старание. И было удивительно наблюдать их тогда: если бы кто-нибудь и захотел, лицемера в вере, утаить свой кумир, то не мог бы. Ибо сами у себя разыскивали, так как каждый боялся, как бы прежде друг не обличил его. Даже и обвинителями хорошими друг у друга бывали, они ведь знали тайны друг друга, будучи друг другу соседями». Этот случай показывает, прежде всего, что Стефан, воспитывая учеников, старался во что бы то ни стало избежать ситуации двоеверия хотя бы среди них. Но воспита-

тельное значение этот эпизод имел только для учеников Стефана, другие же, не входящие в число учеников, могли увидеть в нём и посягательство на частную жизнь. Так что у «кумирников» не было абсолютно никаких поводов для любви христиан, ненависть же их была вполне обоснована.

Следующей парой мотивов, раскрывающих тему труженичества св. Стефана, становятся мотивы учения крещёных пермян и прений с язычниками. Первый мотив, по сути, является новой формой проповеднической деятельности Стефана. Если проповедь как непосредственное обращение к язычникам была актуальной на первых порах крещения, то уже с построением первой церкви она, в основном, включается в состав церковной службы. В то же время учение переходит в школу, видимо, созданную Стефаном при церкви. Открытие школы и начало обучения пермской грамоте надо полагать особенным событием в жизни Стефана. К этому событию он сознательно готовился ещё с юношеских лет своего подвижничества в Ростовском монастыре, когда он вдруг «изучися сам языку пермскому» и принял решение идти в Пермскую землю. С тех пор прошли годы, и вот наступил момент реализации принятой в те времена программы. Епифаний сообщает о начале обучения так же скупое, как и о создании Стефаном пермской грамоты (Епифаний 1995: 112): «И научи их грамоте пермстей, юже въ дотолѣ ново сложил».

Однако, это уже другой этап постижения христианской религии, нежели формальное принятие веры после проповеди. Этот этап включает изучение грамоты и самостоятельное чтение христианской литературы, что само по себе предполагает сознательный и достаточно высокий уровень понимания новокрещёнными основ христианства. Мы видим в составе первых новокрещённых учеников Стефана мужей, юношей, отроков и детей, из числа которых, наиболее подготовленных, он ставит первых священников во вновь открытых церквях.

В то время как множится число последователей и учеников Стефана, языческая реакция на происходящие события принимает другие формы. От безрезультатных нападений на проповедника язычники переходят к публичным диспутам о преимуществах той или иной веры. Епифаний пишет (1995: 105), что в один из дней к Стефану пришли «некоторые от пермян, суровейшии мужи, невернии человеци, и еще некрещении суще, собравшеся мнози, и от них ови суть волсви, а друзии кудесници, инии же чаротворци и прочии старци их иже стояху за веру свою иза пошлину Пермския земля». Волхвы, кудесники и чаротворцы являются обычными персонажами агиографии, противниками святого. Они появляются уже в ранней христианской традиции как служители сатанинских сил, которые наделяют их «особыми способностями, направленными ко злу» (Лозинский 1990: 9). Через этих людей дьявол воздействует на людей, причиняя им физические страдания, голод, неурожай и т. п. (Лозинский

1990: 9). Сюжеты с этими персонажами строятся, как правило, вокруг мотива посрамления бесов, управляющих чаротворцем, святым старцем и входят в число явленных этим святым чудес.

В случае со Стефаном речь идёт не о состязании в чудесной силе, а о религиозном диспуте. Предшественник Стефана по миссионерской деятельности Константин-Кирилл участвует в подобных диспутах с «агарянами», иудеями и венецианцами, но эти противники не входят в число язычников, так или иначе, они входят в число народов, чья религия признаётся христианами. Стефан участвует в религиозных диспутах с языческими волхвами, что само по себе необычно. Это те самые «кумирники» или служители святилищ, с которые разорял Стефан со своими учениками, поэтому религиозный диспут между этими двумя враждующими сторонами означает, по крайней мере, признание обеими сторонами равных прав на существование обеих религий. Эти публичные диспуты должны решить, какая вера является истинной, а какая – ложной. В этих диспутах Стефан показывает себя настоящим «философом», мудрецом, поскольку умел переспорить всех. «Ибо он, указывая, пересказывал им многие слова святых книг, Ветхого и Нового заветов, и, одолев их, посрамляя» (Епифаний 1995: 109). Поскольку языческая религия была посрамлена в диспутах, то и Стефан с большим рвением устремился на «искоренение» кумирниц, сокрушая их где только можно и оставаясь при этом невредимым, «и никакого зла не могли бесы сделать ему» (Епифаний 1995: 121).

Наиболее драматичным и кульминационным эпизодом диспутов, как, впрочем, и всего Жития Стефана, является спор Стефана с главным языческим волхвом Пермской земли Памом-сотником. Епифаний указывает на многократность споров между Памом и Стефаном (1995: 125): «И многократно они спорили об этом между собой, и не была ровной беседа их, и не было конца их речам: этот тому не покорялся, а тот этому не повиновался, и друг друга они не слушали, и один другого называл неразумным. И не договорившись, они расходились, потому что один свою веру хвалил, а другой свою; тот не принимал предания этого, а другой отвращался от наставлений того». Это значит, что противники, как минимум, знали друг друга, причём споры их, как о них говорит Епифаний, это споры равных. Если допустить, что Пам – сотник, т. е. должностное лицо великого князя, то это не невероятно. Другое дело, мог ли сотник князя выступить публично против миссионера из Москвы? Наверняка мог, поскольку должность сотника была светской и не предполагала обязательной его принадлежности к христианской религии. Не было в правилах русских князей, как, впрочем, и золотоордынских, вникать в вопросы веры своих иноэтничных подданных, поэтому Пам до прихода Стефана исправно выполнял свои обязанности сотника и жреца.

Однако вскоре они сходятся в открытом словесном состязании по вопросам веры при большом стечении народа. Следует отметить, что Епифаний несмотря на то, что называет Пама «злым волхвом, чародеем кудесником», не вкладывает в его речь глупых или наивных сентенций, чтобы принизить его образ. Напротив, Пам Епифания – это умный, по-своему образованный человек, достойный противник Стефана. Он ведёт прение в защиту «отеческой веры» вполне достойно, логично аргументируя свою правоту. Его аргументы исходят из того мифологического знания, которое сотни лет определяло мировоззрение пермского народа. Его слова «В вере, в которой я родился, был воспитан, вырос, жил и состарился, в которой пребыл все дни моей жизни, в ней я и умру» полны подлинного трагизма, и с ними он обращается к Стефану от имени «всех людей, сущих в этой земле» (Епифаний 1995: 143).

Прение Стефана в изложении Епифания – это прение книжника, он аргументирует свои доводы обильным цитированием текстов Священного Писания и высказываниями Отцов Церкви. Конечно, ссылки на неизвестные тексты чужого вероучения едва ли были веским доводом для такого апологета язычества, каким являлся Пам.⁷ Да и «сущих в этой земле» они навряд ли смогли бы убедить. Но времена изменились: если несколькими годами раньше Стефан был в этой стране один «яко овца среди волк», то сейчас Пам вдруг обнаружил, что это он сам остался один и окружён уже *не сущими*, а людьми, отказавшимися от веры своих отцов. Сюжет заканчивается тем, что Пам отказывается от участия в Божьем Суде. После этого премяне, вождём которых он был ещё не так давно, потребовали у Стефана его казни. Надо отдать должное мудрости и христианскому милосердию Стефана, он не стал предавать Пама казни – «ибо Христос послал меня не бить, но благовевстить» (Епифаний 1995: 157) – и отпустил его. Рассказ о прении с волхвом заканчивается обращением Стефана к Богу: «Ведь когда волхв ушел, после многих прений мы обрели покой. От большого утомления и многословия Ты вывел нас к покою» (Епифаний 1995: 161).

Нельзя не отметить в Житии Стефана ту роль, которую Епифаний отводит состязаниям с волхвами и, в частности, с Памом. Проблема, на самом деле, является довольно сложной, и прежде всего потому, что описанный Епифанием мощный институт «волхвов, кудесников и чаротворцев» с позиций сегодняшнего дня трудно представим. Возможно, мы имеем дело с литературной рецепцией, призванной придать дополнительную весомость труженичеству святого, хотя в исторической достоверности самого образа Пама сомневаться, вроде бы, не приходится. Исторический образ личности Пама подтверждается статьями Вычегодско-Вымской летописи за 1380, 1384, 1392 гг. (Доронин 1958: 258–260).

⁷ Ссылку Стефана на бессилие кумиров, которых он вместе с учениками порушил, Пам нейтрализовал аргументом о милосердии древних богов.

Впрочем, как сообщает А. Н. Власов (1996b: 21), статья «Летописи» за 1380 г. частично совпадает с текстом Повести о Стефане, где предстаёт в виде более развёрнутого повествования. В Повести также сообщается о резиденции Пама (Пана-сотника) – это «место именуема Княжь погост» (Власов 1996а: 61).

По хронологии ЖСП диспут о вере состоялся непосредственно перед посещением Стефаном Москвы с ходатайством о епископе, т. е. зимой 1382 г., поскольку «по Тохтамышевой рати на другую зиму», т. е. зимой 1383 г., он был уже поставлен Пермским епископом. Эта дата подтверждается и статьёй Вычегодско-Вымской летописи за 1383 г. (Доронин 1958: 259). Однако в этой же «Летописи» в статье за 1380 г. сообщается о вооружённом нападении пермян во главе с Паном-сотником⁸ на Усть-Вымь, где к тому времени только что обосновался Стефан. Поводом для этого первого нападения послужило, по «Летописи», крещение в веру первых десяти человек. В целом, Повесть освещает события крещения язычников иначе, чем ЖСП, главным образом, из-за включения в текст эпизодов о чудесах, явленных Стефаном (подробнее об этом в 3 главе). В «Летописи» в статье за 1392 г. сообщается о нападении на Усть-Вымский городок язычников вогул во главе с «окаянным» Пан-сотником (Доронин 1958: 260). Исторические сведения о Паме этим исчерпываются.

Таким образом, анализ ЖСП показывает, что успех миссии св. Стефана с точки зрения его агиографа целиком зависел от его личных качеств, его труженичества, благодаря которому святой получил поддержку благодатного воздействия Бога. Тема труженичества в ЖСП раскрывается через ряд последовательно расположенных в сюжете пар мотивов: молитва – проповедь (поучение), построение церквей – разрушение кумирниц, обучение в школе – полемика с волхвами. Эти сюжетные мотивы, в сущности, отражают методы миссионерской практики Стефана на начальном этапе христианизации. После установления епархии тема труженичества раскрывается уже в ряде других мотивов, и, прежде всего, это тема епископского служения Стефана крещённым им людям.

В числе методов миссионерской практики св. Стефана среди язычников-пермян особое место занимает факт использования икон с пояснительным текстом к изображенному на иконе сюжету. Этот метод не учитывается Епифанием, но достаточно важен для понимания некоторых аспектов сюжета ЖСП и деятельности св. Стефана в целом. Считается, что св. Стефан сам занимался иконописанием, и на конец XIX в. были известны шесть икон его письма, вложенные им, по преданию, в различные соборы: икона Спаса Нерукотворного в Иртовской церкви (в 17 верстах от Яренска), икона Николая Чудотворца в Чердынском соборе, Спаса Всемилоствивого (Убрус) в Ульяновской пустыни, образ св. Троицы в Вологодском Софийском соборе, образ сошествия св. Духа, образ Богородицы

⁸ В «Летописи» и в «Повести» в имени Пама конечная -м меняется на -н – Пан.

в церкви Богородицы в с. Бондюг Чердынского уезда. Из них три иконы (св. Троицы, сошествия св. Духа и Богородицы) содержали надписи на древнекоми языке стефановским алфавитом (Лыткин 1889: 13).

К сожалению, по различным причинам к сегодняшнему дню сохранилась только икона св. Троицы в Софийском соборе г. Вологды. В 1780 г. надпись с иконы св. Троицы была скопирована штаб-лекарем Яковом Фризом и введена в научный оборот акад. И. И. Лепёхиным. Копию надписи с иконы Сошествия св. Духа в 1830 г. впервые снял акад. А. И. Шёгрэн, а затем устьвымский дьякон В. Мотохин (Лыткин 1889: 26, 27), икона Богородицы сгорела при пожаре церкви в с. Бондюг. Надо отметить, что опыт объяснения сюжета иконы текстом из Библии не применялся в миссионерской практике ни до, ни после Стефана. Нет оснований предполагать, что иконы с надписями были выполнены на заключительном этапе христианизации края, когда уже появилась прослойка грамотных людей.⁹ Скорее всего, эти иконы были изготовлены Стефаном ещё в период подготовки к апостольскому подвигу, в ростовском монастыре. А это значит, что, ещё готовясь к миссионерскому походу в Пермь, Стефан уже рассчитывал использовать не только дидактический ресурс икон, но и некое знание пермянами, пусть даже не совсем адекватное, рунических букв. Цели, которые преследовал Стефан, вполне понятны: с одной стороны, максимально доходчиво и наглядно довести до новокрещёной паствы основные догматы христианской религии, другая сторона заключалась в том, что в механизме христианизации иконы должны были заменить пермянам «сокрушенных» Стефаном их древних кумиров. На первых порах внешнее сходство в применении икон и кумиров становилось точкой соприкосновения двух совершенно различных вер, однако, для того чтобы ускорить процесс перехода от одной веры к другой, важнейшей задачей Стефана было в кратчайшие сроки объяснить бывшим язычникам принципиальную разницу между кумирами и иконами.

Одним из главных предназначений иконы является проповедь людям, часто неграмотным,¹⁰ красками и линиями церковного учения, выраженного словом (Левахин 2002: 30). Стефан же использует взаимодействие изобразительных средств и книжного слова, добиваясь как бы двойного эффекта, при котором взаимосвязь с Первообразом достигается через созерцание и чтение. Сразу же надо исключить вариант интерпретации стефановских икон как своеобразных азбуковников, по которым бывшие язычники изучали бы грамоту, одновременно постигая смыслы христианского вероучения через изображение и текст. Логичнее было бы использовать для этих целей набор икон, освещающих земной путь

⁹ По преданию, св. Стефан положил образ св. Троицы в Вожемскую церковь при своём последнем «отшествии» в Москву в 1395–1396 г. (Лыткин 1889: 26).

¹⁰ По словам прп. Иоанна Дамаскина, «иконы заменяют неграмотным книги» (Левахин 2002: 30).

и Вознесение Иисуса Христа. Кроме того, у Епифания есть указание на то, что в стефановских школах учили грамоте по переведённым на древнекоми язык Часослову, Восьмигласнику, Песням Давида и др.

С другой стороны, богословие сохранившихся икон относится к таким сложнейшим теологическим областям, как учение о Троице (икона св. Троицы) и христианская пневматология (икона Сошествие св. Духа), что в принципе труднодоступно для понимания новокрещёным язычникам. Поэтому неизбежно напрашивается вывод о том, что эти иконы предназначались для людей подготовленных, для которых, возможно, рунический стефановский алфавит не был новостью, и которые смогли бы усвоить не только азы христианского вероучения, но и понять более глубокие его смыслы. По-видимому, из среды этих людей и вышли первые ученики и сподвижники св. Стефана, и едва ли они принадлежали к основной массе средневековых коми охотников. Скорее всего, это были духовные лидеры коми народа, волхвы-туны, и этой поддержке Стефан обязан успеху быстрой христианизации края. На первый взгляд, это положение может показаться зыбким, поскольку исторических свидетельств этому нет, а в коми преданиях фольклорный Степан занимается как раз истреблением этих самых волхвов. Но логика исторических событий говорит, что без поддержки в самом обществе пермян феномен бескровной и быстрой христианизации Перми, даже с учётом личных харизматических достоинств св. Стефана, просто необъясним.

По свидетельству фольклорных источников, волхвы-туны, выполнявшие жреческие, шаманские, магические функции внутри охотничьего сообщества, в силу этого имели обязанности по сохранению этнических сакральных знаний. Видимо, придётся допустить, что к началу христианизации в среде этих представителей пермского общества нашлись люди, которые сочувственно отнеслись именно к идее христианизации. Без их помощи и авторитета Стефану едва ли удалось бы так быстро и успешно разыскивать в глухой тайге «кумирницы» и безнаказанно их разрушать. В этой связи вновь возникает вопрос о национальной принадлежности Стефана, так как опора на этих людей предполагает если не духовную, то, по крайней мере, этническую или даже родовую близость им святителя. Во всяком случае, непредвзятый взгляд на ситуацию начала крещения позволяет предположить, что успех всего предприятия Стефана изначально зависел от того, что сам Стефан был одного этнического корня с крещаемыми.

Между тем, Епифаний нисколько не сомневается в том, что Стефан «бе убо родом русин» из «града, нарицаемого Устюга» и называет его родителей: отца, «верного христианина» по имени Симеон, бывшего в то время клириком соборной церкви Св. Богородицы, и мать, «тоже христианку», по имени Мария (Епифаний 1995: 56). Однако вопрос о национальности Стефана всё же затрагивается чуть ли не в каждом исследовании биографии святителя. Впервые

гипотезу о зырянском происхождении Стефана по женской или мужской линии высказал в конце XIX в. Георгий Лыткин. Проанализировав тексты на иконах, исследователь пришёл к выводу (Лыткин 1889: 5), что стефановские «переводы на зырянский язык обнаруживают, что он и думал по-зырянски, а не по-русски, как делают новые переводчики-зыряне». Этот вывод тем более ценен, что высказан не просто «природным зырянцем», как в XIX в. называли коми, а лингвистом, специалистом по финно-угорским и тюркским языкам. В дальнейшем эту точку зрения поддержал А. Красов (1896: 153–154), а в последнее время её отстаивал и известный русский писатель Лев Смоленцев. Его основным аргументом в пользу версии о зырянском происхождении Стефана являлась ссылка на предание, записанное самим автором в г. Великом Устюге, согласно которому, мать святителя Мария была родом из семьи крещёного зырянина по имени Дзебас (Смоленцев 1993: 19).

Главным аргументом противников этой точки зрения является отсылка к тексту ЖСП, где вроде бы недвусмысленно указывается на русское происхождение Стефана, тем более что сами житийные пермяне-язычники тоже называют его «русином» и «москвитином» (Прохоров 1995b: 5). Но надо иметь в виду, что эта точка зрения эксплицирована в агиографическом произведении, автор которого преследовал определённые цели. Эти цели обусловлены явленным Стефаном религиозным подвигом, в связи с чем Епифанию было необходимо показать преемственность Стефана первоапостольской традиции. По определению В. Н. Топорова (1995: 134), подобная «преемственность обнаруживает себя, прежде всего в самом явлении обращения к языческим народам, не знакомым с христианством и чуждым ему на их родном языке. У апостолов это обращение было откликом на повеление Господне им – «шедшее научите вся языки» (*Матф. 28, 19*)». По условию преемственности, заявленной в агиографической концепции ЖСП, Стефан должен был быть именно «русином», который как бы чудесным образом усваивает чужой ему язык: «изучися сам языку пермскому» (Епифаний 1995: 62), таким образом повторяя первоапостольское чудо преобразования в языке в день Пятидесятницы, в г. Иерусалиме, когда Святой Дух сошёл на апостолов и они усвоили иные языки, чтобы проповедовать Слово Божье среди иных народов (*Деян. 2, 2-4*).

Конечно, Епифаний нигде прямо не указывает на роль Святого Духа в преобразении Стефана, напротив, он вроде бы и подчёркивает его самостоятельность в деле составления пермской грамоты: «А пермскую грамоту один чернец сложил, один составил, один сочинил...» (Епифаний 1995: 185), но и в этом деле сам «чернец» всецело уповаает на помощь «единого Бога», обращаясь к нему с молитвой о даровании ему «Отчего слова» (Епифаний 1995: 185). По учению Церкви, «онтологическая взаимосвязь между Первообразом-Христом и образом-человеком

возможна лишь при посредстве и содействии Святого Духа, именно для этого Он посылается вознесшимся к Отцу Сыном» (Лехахин 2002: 50). Поэтому для Епифания причастность Святого Духа как третьего Лица единого Бога-Троицы к просветительской деятельности Стефана сомнений не вызывает. Неслучайно епископ Герасим Коломенский, благословляя Стефана на апостольское служение, называет его «о Святом Духе сын нашего смирения» (Епифаний 1995: 77), этой фразой указывая на то, что решение Стефана идти и просвещать Пермь обусловлено исполненностью его Святым Духом.

Без участия Святого Духа не может быть истинного просвещения-Богопознания, поскольку только просвещение Святым Духом возводит к способности созерцать Первообраз (Лехахин 2002: 49–50). Стефан же нацелен на просвещение-преображение язычников, но оно может произойти только в том случае, если Святой Дух снизойдёт на них так же, как Он снизошёл на самого Стефана, а ещё раньше на апостолов Иисуса Христа. Отсюда и наличие в наборе Стефановских икон образа «Сошествие Святого Духа на апостолов» с пояснительным текстом на коми языке. Для новокрещёных язычников непосредственное созерцание иконы и чтение текста являлось своего рода освящением Святым Духом, первым благодатным опытом в просвещении-Богопознании. Кроме того, популяризация и пропаганда самого сюжета Сошествия Святого Духа давала обоснование в глазах крещаемых апостольской миссии Стефана и как бы узаконивала его статус посланца Бога. По-видимому, это было крайне важно как при жизни Стефана, так и после его смерти, как для пермского общества, так и для русского в целом. В связи с этим, Епифаний даёт пространное объяснение причин, по которым апостолы в своё время не сумели посетить Пермь, и предлагает авторитетную оценку деятельности Стефана, как продолжение апостольского подвига.

Кроме того, Епифаний оценивает подвиг Стефана и сквозь призму деятельности апостола славян, св. Кирилла (Константина Философа), имплицитные и эксплицитные экскурсы к жизни которого включены в текст ЖСП. Поскольку Пермь включается в состав пространства, духовно курируемого апостолами, то Епифанию также важно показать и масштаб деятельности Стефана, равный по величине географическим координатам первых апостольских путешествий. Отсюда известное перечисление Епифанием земель, входящих в состав Перми, а также народов, живущих «в круге Перми», насчитывающее порядка семнадцати этнических образований (см. выше). Этим биограф показывает, что величие равноапостольного подвига Стефана заключается не только в просвещении им Перми и самих пермян, но и в том, что через них он просветил и соседние родственные пермянам народы, география обитания которых охватывает огромные пространства северо-восточной Европы. Здесь можно увидеть и известную параллель с подвигом равноапостольных Кирилла и Мефодия, через просве-

щение славян Моравии и Паннонии, давших начало национальным культурам ряда других славянских народов, в том числе и Руси. Таким образом, какого бы этнического корня не был Стефан, в свете апостольской миссии, воспринимаемой Епифанием сквозь призму деятельности Константина Философа, он должен быть русином, смирившим, как говорит Г. П. Федотов (1990: 137), «себя и свое национальное сознание перед национальной идеей другого – и сколь малого – народа».

Г. П. Федотов несомненно прав, когда рассматривает задачу Стефана не только в христианизации Перми Вычегодской, но и в «создании зырянской национальной Церкви» как творческом даре русского православия (Федотов 1990: 137). Очевидно, что речь идёт об автономной Пермской православной Церкви, с литургией на пермском языке и пермской иерархией. Принято считать, что образование национальных (поместных) церквей закончилось уже к концу апостольского периода истории церкви (1 в. н. э.). Каждая из национальных церквей была основана одним из апостолов и выработала свою национальную иерархию во главе с епископом. Если национальная (поместная) церковь имела возможность устанавливать свою национальную иерархию, то она становилась и признавалась автокефальной, независимой от какой-либо другой церкви (Павлов 2002: 170). Русская церковь *de jure* была признана автокефальной, т. е. независимой от константинопольского патриарха только в 1589 г., когда было учреждено патриаршество вместо митрополии (Павлов 2002: 192). Поэтому говорить об автокефалии национальной Пермской церкви вроде бы нет оснований.

Между тем, Епифаний вводит в повествование образ Пермской церкви, начало которой было положено возведением первого на Пермской земле храма Благовещения Богородицы. Поэтому Епифаний даёт пространную интерпретацию символики марта как месяца не только «первого среди месяцев и начало всего года», но как месяца, в котором произошло начало начал: «вся тварь была сотворена Богом», создан первый человек – Адам, в марте же архангел Гавриил благовестил Святой Богородице о чудесном сошествии Сына Божия в её утробу, в марте же произошло распятие Христа и в марте месяце (через 120 лет – авт.) ожидается воскресение из мёртвых и второе пришествие Христа. Далее, как бы подводя итог, Епифаний пишет (1995: 94): «Да якоже Благовещенье начальный есть праздникъ праздникомъ, и спасению нашему начаток и вечной тайне явление, такоже и церкви Пермская – начаток спасения Пермския земля и вере Христовой явленье». В свете этих символических событий, безусловно имеющих для православного христианина первостепенное значение, обретает вселенский смысл и замысел Стефана.

В связи с этим понятно, почему Стефан торопился с первыми рукоположениями местной иерархии, ещё и до получения им епископского сана, почти сразу после преподавания неофитам азов грамоты: «А из учившихся грамоте – тех из них, кто выучивал святые книги и в них разбирался, одних ставил в попы, других в дьяконы, третьих в иподьяконы, чтецы, в певцы, пение им перепевая и перелагая и уча их писать пермские книги» (Епифаний 1995: 115). На это спорное место в ЖСП обращали внимание уже первые его исследователи. Так, П. Д. Шестаков данный эпизод, где Стефан в сане пресвитера рукополагает в попы и дьяконы, объясняет ошибкой переписчика, считая, что вместо слова «поставляше» было некое другое слово, но не приводит какое именно (Шестаков 1868: 4). Это явное нарушение канонического права может быть оправдано только стремлением Стефана к скорейшему укреплению позиций новокрещёного пермского христианства во главе с национальной иерархией, так и благоволением к нему церковно-политической иерархии, в глазах которой Стефан был новым апостолом, наряду с равноапостольным Константином-Кириллом. Из этих, обученных грамоте пермян, с одной стороны, формировалась паства, усвоившая азы христианства и понимающая смысл богослужения в церкви, а с другой стороны, местная иерархия. Кроме того, деятельность этой грамотной элиты пермского населения была направлена на просвещение остального пермского общества, остававшегося языческим, и ради этого они переписывали книги на пермском языке, увеличивая их число.

Таким образом, в кратчайшие сроки были созданы условия, при которых уже по прошествии трёх-четырёх лет можно было подавать прошение об учреждении епархии. Новая, восемнадцатая по счёту епархия средневековой Руси принципиально отличалась от остальных тем, что её паства была иноэтничной. Уже одно это предполагало её претензии на автономию, тем более что кирилло-мефодиевский опыт предполагал именно автономию внутри более крупного церковного образования, в данном случае, русского православного христианства. Надо отметить, что из всех исследователей ЖСП только Г. П. Федотов увидел в агиографическом повествовании Епифания оправдание основанной Стефаном национальной Пермской Церкви с зырянским богослужением и письменностью. По мнению Г. П. Федотова (1990: 137), «чуждая Греческой Церкви, как и Римской, национально-религиозная идея является творческим даром русского православия. Идеально-реалистический образ «Пермской Церкви», скорбящей о Стефане, дает метафизическое обоснование национальной идее». Мы не можем судить о том, какой, по мысли Стефана, должна была стать Пермская Церковь, поскольку этой его идее не суждено было сбыться, однако можно с уверенностью говорить о жизненности утверждённой им на христианской религиозной почве культурно-языковой автономии коми народа.

Для Епифания как для друга и биографа Стефана идея автономии Пермской Церкви была совершенно оправданной, ведь Пермская земля в совокупности Перми Вычегодской с Пермью Великой занимала огромную территорию, включавшую бассейны рек Выми, Вычегды, Вятки и Камы (Епифаний 1995: 65). В этом перечне отсутствует упоминание рек Мезенского бассейна, но даже и в таком составе территория Перми оказывается не меньшей, чем территория Московского государства того времени. Кроме того, Пермь была окружена землями, фактически неизвестными Москве, и населена народами, о которых в Московском княжестве имели самое смутное представление. Поэтому духовное окормление этих «полунощных земель» вкупе с населяющими их семнадцатью народами, по мысли Епифания (а значит, и самого Стефана), могло быть осуществлено только самостоятельной Пермской Церковью. Епархия представляла собой как бы духовно окормляемую епископом территорию, тогда как национальная Пермская Церковь должна была объединить в вере и языке богослужения всех пермян, исповедующих христианство, а значит стать автокефальной по мере духовного возрастания самого Стефана и увеличения его паствы.¹¹ Отсюда его многочисленные миссионерские походы к самым отдалённым уголкам епархии: надо было успеть привлечь в лоно строящейся Церкви как можно больше новых христиан.

М. Михайлов утверждает, что кроме Выми и Вычегды Стефан бывал в Венденге на Удоре, где поставил в новую часовню резной деревянный крест, сохранившийся ещё в 1850-х гг. (Михайлов 1851: 77), на Вишере, верхней Вычегде и даже доходил до пределов Перми Великой по Сыsole и Лузе (Михайлов 1851: 61). Однако письменных свидетельств, подтверждающих эти данные, нет. Согласно статье за 1384 г. Вымско-Вычегодской летописи, Стефан, обустроивая епархию, основал монастыри в Усть-Выми «и на Вотче и на Еренском горотке, поставил игумены, и попы, и дьяконы в оных» (Доронин 1958: 259). М. Михайлов, пользуясь другими сведениями, уточняет (1851: 63–69), что Усть-Вымский Архангельский монастырь был основан Стефаном в первый год управления вновь образованной епархией; что в селе Вотча находилась Стефановская пустынь,

¹¹ Возможно также, что наряду с созданием Пермской Церкви Стефан замысливал и политико-административное обустройство Пермской земли. Это было бы логично вследствие иноэтничности Перми по отношению к Руси. Как известно, Стефан во время своего святительства часто проявлял себя не только как духовный лидер, но и как искусный администратор и политик: во время голода организовывал доставку хлеба из Устюга и Вологды, успешно вёл дипломатические переговоры с совершавшими набеги на Пермь новгородцами-ушкуйниками, вятчанами, вогуличами, был заступником пермян от разбойных действий московской администрации и т. п. (см. об этом: Прохоров 1995b: 25). По-видимому, Пермь наряду с духовной автономией в виде Церкви (епархии) могла бы получить и политическую автономию как удельное образование, подданное Москве, но со своей административно-политической системой.

братия которой «заботилась о духовном просвещении зырян» Сысолы и Лузы; что в Яренске Стефаном был основан Архангельский монастырь, а в погосте Ульянове для обращения верхневычегодских зырян Стефан открыл Ульяновскую Спасскую пустынь. Кроме того, строились новые церкви, в которые он назначал уже обученных и рукоположенных на священство им самим же пермян. В полной мере осуществиться замыслам Стефана помешала его преждевременная смерть в возрасте чуть старше пятидесяти лет.

Г. П. Федотов отмечает (1990: 137), что «дело Стефана как раз в этой части своей – создание национальной зырянской Церкви – оказалось нежизненным за слабостью культурных сил нового христианского народа». По-другому, видимо, быть и не могло, поскольку шестнадцать полных лет просвещения, а именно столько лет продолжалось беспримерное предприятие Стефана, – слишком малый срок не только для воспитания этих самых «культурных сил», но и для простого усвоения народом, населяющим огромную территорию, хотя бы основ христианской религии.¹² И в том, что за этот короткий промежуток времени христианская вера так прочно укоренилась в коми народе, что появился слой, пусть и тонкий, национального духовенства и даже книжников, а сам народ в своём большинстве решил на кардинальное изменение всего уклада жизни, – виден не только религиозный гений Стефана, не меньшее значение имеет и добрая воля самого новокрещёного народа. Для сравнения: упоминаемые Епифанием вогуличи – современный народ манси – не были просвещены ни Стефаном, ни его преемниками, насильственное крещение их в XVIII в. миссией митрополита Филофея Лещинского, описанное Григорием Новицким (Главацкая 1999: 88), почти не дало результатов, – манси, как и родственные им ханты, и сегодня, в основном, придерживаются своей традиционной веры. То же самое можно сказать и о крещённых в том же XVIII в. удмуртах, мордве и мари – даже спустя три столетия у них, наряду с зачатками христианства, продолжают функционировать и их традиционные религии.

Конечно, это не значит, что христианизация Перми прошла быстро и безболезненно. Такого просто не могло быть, поскольку само христианство, некогда зародившееся в земледельческой среде, по многим своим параметрам чуждо для мировосприятия охотничье-промысловых народов, к которым в средневековье принадлежали предки коми. По сути, для того чтобы уверовать, пермяне

¹² Надо признать, что преемники Стефана на епископской кафедре едва ли радели об устройстве Пермской Церкви. Они были русскими людьми, назначались Русской Церковью и исполняли свой духовный долг так, как считали нужным, т. е. постепенно вводили в пермские церкви славянское богослужение, вытесняя коми язык из церкви и из школ. Дольше всего служение по стефановским книгам держалось в монастырях до их упразднения в XVIII в. (см. об этом: Лыткин 1889: 16.). Преемники Стефана продолжили дело христианизации края, но не дело созидания Пермской Церкви.

должны были поменять весь строй жизни, переориентировать свою национальную культуру с выверенного тысячелетиями древнего охотничьего уклада на новый, земледельческий, русско-православный, иными словами, – совершить качественный скачок от общества первобытно-общинного типа с зарождавшимся классовым расслоением (Савельева 2004: 51) к классовому обществу феодального типа. Практика монастырско-крестьянской колонизации северных территорий показывает, что такой культурный скачок для многих северо-восточных финно-угров был связан с подавлением чувства этнического идентитета и дальнейшей, достаточно быстрой ассимиляцией. Как сообщает «Двинской летописец» (1977: 148): «Жители убо двинские вначале именованухся заволочская чудь, последи же, реки ради великия Двины, проименованухся двиняне». Надо полагать, что двинянами чудь заволочская стала именно после крещения, но при этом она потеряла свой этнический идентитет. Заслугой Стефана является то, что его пусть даже неосуществлённая сверхзадача – построение Пермской Церкви – вкупе с проповедью на коми языке создали благоприятные условия для христианского обоснования национального самосознания коми. В дальнейшем даже вроде бы избыточное присутствие в культуре коми деревни реалий русского крестьянского быта и мировоззрения вело, скорее, к национальной адаптации последних, нежели разрушительно или же хоть как-то существенно влияло на коми народный менталитет.

§ 3. Значение Стефановской азбуки в христианизации Вычегодской Перми

Идея распространения Евангелия на народных языках языческих племён изначально присуща христианству. Ещё первые апостолы использовали для проповеди слова Христа языки тех народов, на территории которых они находились в данный момент. Продолжившие апостольское дело раннехристианские миссионеры не только активно использовали для проповеди народные языки, но и переводили на них книги Нового Завета, в т. ч. и на языки, не имевшие до этого письменности. (Мечковская 1998: 232) Эпоха раннехристианского письмо-алфавито-творчества продолжалась со II по VII вв. В этот период появились переводы книг Писания на сирийский, коптский, эфиопский, готский, армянский, грузинский, нубийский литературные языки. Закат эпохи христианского письмотворчества совпадает с завершением святоотеческого периода, с этого времени в церковном строительстве начинает ощущаться «нарастание консервативно-охранительных тенденций». (Мечковская 1998: 233) Эти тенденции