

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

выразились в том числе и в утверждении известной «доктрины триязычия», определявшей в качестве литургических языков только греческий, латинский и еврейский, связывая это с текстом из Евангелия о Луки о распятии Христа: «И была над Ним надпись, написанная словами Греческими, Римскими и Еврейскими: Сей есть Царь Иудейский» (Лк.23,38). Поэтому создание Константином-Кириллом и Мефодием письменности и богослужения для славянских народов вызвало негативную реакцию со стороны и западного, и восточного духовенства. Судьба славянской письменности решилась положительно только благодаря санкции римской курии, фактически разрешающей деятельность солунских братьев (Флоря 2004b: 73). Тем не менее, сам процесс признания религиозного статуса славянского языка и славянской автономии в христианском мире был довольно длительным. Что касается пермской письменности, то хотя её становление и проходило по путям, освящённым и проторенным солунскими братьями, вопрос о её статусе и праве на существование стоял, по-видимому, довольно остро. Неслучайно Епифаний Премудрый включил в главу «О пермской азбуке» ЖСП достаточно ёмкие цитаты и переложения основных идей апологетического сочинения черноризца Храбра «О письменах», как бы призывая своих оппонентов вспомнить те времена, когда и сам славянский язык был на положении вступающего в христианский мир пермского языка.

«Не токмо бо святым крещением просвети а, но и грамоте сподобил, и книжный разум дарова им, и писанье предасть им, еже новую грамоту сложи, еже незнамую азбуку пермскую счини, и теми писменными словесы книги многи написав, предаст им, егоже дотоле векъ свой не стяжася» (Епифаний 1995: 180) – так характеризует Епифаний просветительскую деятельность Стефана. «Незнамая пермская азбука» была создана Стефаном в соответствии с «чином» греческого алфавита: она сохраняла линейный порядок греческих букв (ср. греч.: *альфа*, *бета*, *гамма* и т. д., пермск.: *ан*, *бур*, *гай* и т. д.), однако включала знаки, отражающие фонетические особенности пермского языка. Епифаний говорит о 24 знаках пермской азбуки, но называет 26 в следующем порядке: «а, бур, гаи, дои, е, жои, джои, зата, зита, и, коке, лей, мено, нено, во, пей, реи, сии, таи, цю, черы, шюй, ы, е, ю, о» (Епифаний 1995: 183). Как видим, Епифаний упоминает только названия (имена) знаков, но не показывает их графического начертания. Впервые графические изображения знаков пермской азбуки были опубликованы в 1817 г. Николаем Карамзиным в «Истории государства Российского» (Лыткин 1952: 9) в числе 24 букв. Всего на сегодняшний день известно 12 списков пермской азбуки, датируемых XV–XIX вв. (Лыткин 1952: 18–19). В. И. Лыткин отмечает (1952: 22), что названия букв всех 12 списков азбуки единого происхождения и относятся не к стефановскому, а к более позднему периоду, к началу XVI в. Лыткин воспроизводит стефановские названия букв в следующем виде (Лыткин 1952: 21):

ρ — а, φ — бук, τ — гай, ς — дой, ψ — э, π — жой, π — жой, π — зата,  
 ι — з'ита, γ — и, ζ — кока, λ — лэй, ν — мэнё, ν — нэнё, ρ — ô (вôй),  
 λ — нэй, ∇ — рэй, τ — сий, τ — тай, ρ — у, ς — вэр, ρ — ч'эры, λ — шôй,  
 τ — ы, π — о.

Стефан сохранил линейный порядок греческого алфавита и фонетические значения букв, то есть саму матрицу алфавита, заменив ненужные в коми языке обозначения звуков *ц, ф, х*, на *ж, дж, з'*. В дальнейшем, по ходу заимствований в древнекоми лексикон русских (церковнославянских) слов, в алфавит были включены буквы *ю, я, ё, ц, ф, х*, а также *ъ* и *ь* (Лыткин 1952: 25–26). Имена букв, как предполагает В. И. Лыткин (1952: 22), были взяты Стефаном из древнепермской лексики и сохраняют своё смысловое значение даже сегодня. Однако приведённые уважаемым исследователем примеры лексических соответствий названий букв и современных слов — ср.: *ан* 'челюсть', *бук* (*бур*) 'плесень (хороший)', *дой* 'рана' (Лыткин 1952: 169) — заставляют усомниться в их верности. В соответствии с алфавитной традицией, имя каждой из букв также является значимым, поэтому порядок букв также должен иметь символическое значение, т. е. составлять осмысленное высказывание, как, к примеру, славянской кириллице набор первых букв *азъ, буки, веди* интерпретируется как фраза 'Я буквы знаю' (Степанов, Проскурин 1993: 33–34). Стефан как образованнейший человек своего времени не мог не знать о бытовании в греческой, а также производной от неё славянской алфавитной традициях акростихов и азбучных молитв, так что в принципе не мог допустить включение в состав имён знаков случайных слов. В связи с этим едва ли слова со значениями 'челюсть', 'плесень', 'рана' могли бы находиться в начале стефановского алфавита.

Как отмечает сам В. И. Лыткин (1952: 21), имена имеют только согласные буквы, тогда как гласные называются соответствующим им звуком.<sup>13</sup> Однако, в греко-славянской традиции гласные буквы также имеют названия. С другой стороны, в латинской алфавитной традиции, также производной от греческой, названия гласных отсутствуют, а согласные называются сочетанием собственного звука с гласными *э, е, а: Ве, Се, Де* и др. (Степанов, Проскурин 1993: 41). Можно предположить, что Стефан учитывал и опыт латиницы, в этом случае не только гласные называются по своему произношению, но и имена согласных представляют собой сочетания собственного звука с гласными *а, о, и, э* с прибавлением *йот*, сонорных согласных и *т*, видимо, в соответствии с требованиями произношения древнекоми языка. Надо заметить, что если пропустить начальные *а-бур-гай*, то имена согласных букв рифмуются и таким образом

<sup>13</sup> По мнению В. И. Лыткина (1952: 21), имена гласных возникают позднее, уже под влиянием русских названий.

группируются по три знака: *дой-жой-джой*; *зата-зита-кокэ*; *лэй-мэно-нэно*; *пэй-рэй-сий*; *тай-чэры-шой*. Оставшаяся вне группы буква *вэр* во времена Стефана имела фонетическое значение [y] ([ю]), поэтому она как бы не входит в консонантную систему. С одной стороны, рифма способствовала быстрейшему заучиванию алфавита, а с другой стороны, такой глоссалический акростих условно имел некий сакральный смысл, требующий дополнительных усилий для дешифровки.

Может быть, ключом для дешифровки являются имена букв *бур* 'добро' и *шой* 'труп, мёртвый человек' в начале и в конце алфавитного текста. Если рассматривать алфавит в целом как модель макрокосма, а отдельные знаки как элементы записи мира (Степанов, Проскурин 1993: 75), то в этом контексте слова *добро* и *труп* выступают в качестве символов жизни и смерти, небес и мира мёртвых (ада). Поскольку Стефан создавал алфавит для целей, связанных с сугубо христианскими религиозными потребностями, то в свете христианской символики начальная и конечная буквы алфавита  $\alpha$  (а)  $\omega$  (о), соответствуют греческим  $\text{Α}$   $\text{Ω}$  (*альфа* и *омега*), являющимся одним из имён Бога (Иисуса Христа) в Апокалипсисе от Иоанна (*Ин.* 8). Таким образом, само название стефановского алфавита *а-бур* прочитывается как *Начало Добра* или *Бог Добра*, а изучение его имеет значение пути к Богу.

Если Стефан сохранил последовательность и фонетические значения букв греческого алфавита, то этого нельзя сказать об их графике. Уже первые исследователи алфавита отмечали сходство начертаний не с греко-славянской традицией, а с идеографическими знаками *пас*, распространёнными в коми народной среде (Шестаков 1868: 60). Павел Савваитов прямо утверждал (1871: 414), что Стефан воспользовался зырянскими пасами, «сблизив и сроднив их с письменами славянскими настолько, насколько благоразумие и осторожность допускали это сближение». В. И. Лыткин составил сводную таблицу начертаний древнепермских букв в сравнении с начертаниями греческих и славянских букв, а также древнепермских пасов XIV в. (Лыткин 1952: 170). Из этой таблицы следует, что графически похожи начертания коми  $\text{ϕ}$  (*бур*),  $\text{т}$  (*гай*),  $\text{л}$  (*дой*),  $\text{с}$  (*сий*),  $\text{т}$  (*май*) с греческими  $\phi$  (*phi*),  $\gamma$  (*gamma*),  $\lambda$  (*lambda*),  $\sigma$  (*sigma*),  $\tau$  (*tau*), однако полного сходства нет.

Можно отметить частичное совпадение названий букв *тай* и *тау*, *сий* и *сигма*. Пасы совпадают с графическими начертаниями букв  $\text{ϑ}$  (*э*),  $\text{п}$  (*ж*),  $\text{ш}$  (*дж*),  $\text{л}$  (*дз*),  $\text{г}$  (*и*),  $\text{г}$  (*вой*),  $\text{п}$  (*р*),  $\text{т}$  (*т*),  $\text{л}$  (*ы*) (см. Лыткин 1952: 170).

Последующие исследователи, как правило, ориентировались в сопоставлениях на греческий и славянский алфавиты, полагая при этом, что большая часть букв создана св. Стефаном на основе древнекоми рунических *пасов* – знаков рода, передающихся по наследству от отца к сыну и позволяющих отмечать

принадлежность вещи, угождая тому или иному роду, семье (Прохоров 1995b: 14–15). Тем не менее, сам В. И. Лыткин не делал выводов о том, что графика стефановского алфавита выработана на основе коми пасов, хотя в одной из своих работ он и сделал осторожное предположение о том, что в X в. у народов Севера существовало какое-то письмо, возможно идеографическое (Лыткин 1957: 37). На основе этого предположения Владимир Ляшев выдвинул гипотезу о проникновении в пермский край на рубеже I–II тысячелетий рунических традиций из Сибири, на основе которых был сформирован некий местный алфавит «или его зачатки» (Ляшев 1996: 6). Под «зачатками» исследователь, вероятно, имел в виду всё те же *пасы*, графика которых будто бы сложилась под влиянием сибирских рун.

Сама идея о существовании достефановского праалфавита у коми народа, по мысли ряда исследователей, объясняет совершенство алфавита, созданного Стефаном. Адольф Туркин по этому поводу пишет (1996: 280–281): «Происхождение алфавита представляет важнейшую проблему не только языкознания, но и истории, археологии, этнографии и психологии. Поэтому кажется маловероятным и спорным единоличный труд Стефана Пермского в создании древнепермского алфавита». А. И. Туркин делает попытку обосновать это положение (1996: 279): «Довольно-таки короткие сроки для создания оригинального и «работоспособного» алфавита нельзя объяснить активной деятельностью Стефана... Коми алфавит не мог возникнуть на пустом месте. До Стефана уже существовала какая-то письменность». Исследователь сравнивает стефановскую азбуку с финикийским алфавитом, выдвигая гипотезу о том, что финикийская письменность могла проникнуть в Вычегодскую Пермь через Волжскую Булгарию, однако приводимые им сравнения финикийских и древнепермских букв и названий (Туркин 1996: 280–281) не имеют даже случайных совпадений.

Более аргументированной выглядит точка зрения Вадима Понарядова (1996), полагающего, что против самостоятельности стефановского алфавита свидетельствуют «простота и геометричность формы букв. История письма показывает, что ею обладают алфавиты, появившиеся эволюционным путем, например, финикийский, греческий, латинский. Напротив, алфавиты, являющиеся плодом индивидуального изобретательства, например, армянский, грузинский, агванский, характеризуются сложными, состоящими из большого числа элементов, буквенными знаками. Таким образом, поиски письменности, послужившей основой для стефановской, не лишены смысла». Далее В. В. Понарядов сравнивает стефановские буквы с древнетюркскими рунами и приходит к выводу (Понарядов 1996: 240), что 16 из 24 стефановских букв «обладают графическим сходством с древнетюркскими знаками для передачи сходных звуков. С греческими могут быть связаны шесть букв, с обеими грузинскими азбуками – по три

буквы». Учитывая то, что тюркская руника перестала применяться за 400 лет до Стефана, а также то, что Стефан едва ли стал бы использовать языческий алфавит в деле христианского просвещения народа, исследователь приходит к выводу о существовании в средневековой Перми достефановской письменности, являвшейся «результатом эволюционного развития древнетюркской руники и приспособления ее к пермскому языку» (Понарядов 1996: 240).

Спорность гипотезе В. В. Понарядова придают некоторые несоответствия сравниваемых знаков, поэтому сравнительные аспекты гипотезы нуждаются в дополнительной проверке. Однако сама постановка гипотезы о существовании достефановского алфавита с его генетическими истоками в рунических традициях Зауралья не лишена перспектив. Только существованием достефановской письменности можно объяснить, каким образом в очень сжатые сроки – с 1379 по 1382 год – была просвещена значительная часть Вычегодской Перми, а также конкурентоспособность стефановского алфавита по отношению к кириллице с XIV по конец XVII века в условиях реального двуязычия. Другим объяснением может быть только ссылка на явленное Стефаном чудо.

Тем не менее, уже через три года стали видны плоды поистине всенародного просвещения: построены школы, открылись новые храмы, переписывались книги, так что вопрос об открытии в крае епархиального правления стал очевиден. Из этого следует, что Стефан произвёл реформу бывшей уже до него письменности, усовершенствовал и приспособил её для христианских текстов. Сейчас трудно сказать, какой была достефановская письменность, и какие потребности она удовлетворяла. Вероятно, в силу древнейшей приоритетности устного слова над письменным, руническим письмом велась некая деловая переписка, учёт, в то время как сакральные тексты передавались изустно. Вероятно также, что степень распространённости достефановской грамоты была невысокой: она была известна (возможно, что достефановское руническое письмо даже оказало влияние на графику коми *насов* – знаков рода), но употреблялась немногими. В противном случае, эта письменность составила бы сильную конкуренцию новой письменности, а значит и распространению новой веры.

Сомнения современных учёных в том, что Стефан один сумел создать пермскую азбуку и перевести на пермский язык христианскую литературу, вполне обоснованы, поскольку задача составления азбуки, в точности учитывающей фонетическую специфику древнекоми языка, сама по себе требует колоссальных филологических усилий. Тем больше усилий требуется для перевода христианской литературы на язык, не имеющий соответствующего понятийного аппарата. Фактически это – создание с нуля целого литературного языка, способного передать тончайшие смысловые нюансы Нового Завета, также и других христианских вероисповедных книг. По современным меркам это – поле

деятельности для целого института, однако биограф Стефана указывает, что рядом с ним в это время не было никого, кто помогал бы ему, подобно тому, как помогал некогда Мефодий Кириллу.

Стефан начал свою переводческую деятельность ещё будучи иноком ростовского монастыря (Епифаний 1995: 65). Однако подобная деятельность даже при наличии филологической одарённости Стефана требовала, с одной стороны, заказа на эту деятельность, а с другой – соответствующих санкций со стороны церковной иерархии. Известно, что формальным поводом для учительской деятельности Константина-Кирилла, в том числе и для переводов христианской литературы на славянский язык было обращение в Константинополь моравского князя Ростислава с просьбой прислать епископа, который бы ещё и учил правой вере на славянском языке, так что Константин-Кирилл, прежде всего, получил канонические санкции на свою деятельность (Флоря 2004b: 47). Относительно просьбы со стороны пермских людей прислать им учителя Епифаний не сообщает, справедливо считая стремление Стефана к учительской деятельности в языческой Перми его духовной потребностью, сообщённой ему самим Богом. По поводу канонических санкций Стефана вполне определённо высказался Е. Е. Голубинский (1900: 275) – «Стефан не мог без дозволения Алексия переводить книги на зырянский язык, как не мог и отправиться к зырянам». Сомневаться в данном утверждении не приходится, если учесть то отношение к книжности и к религиозному вероучению, какое существовало в средневековой Руси.

В ЖСП есть упоминание только о некоторых книгах, переведённых Стефаном. Это Часослов, Восьмигласник (Октоих) и Псалтырь (Епифаний 1995: 113), по которым шло обучение грамоте. В другом месте ЖСП говорится (Епифаний 1995: 169), что «попы его на пермском языке служили обедню, заутреню и вечерню, по пермски пели, и канонархи его по пермским книгам канонаршили, и чтецы чтение читали пермской речью, певцы же всякое пение по пермски возглашали». Это значит, что Стефан перевёл на пермский язык полный Служебник, который содержит чин литургии (обедни), последования вечерни и утрени, а также иерейские молитвы (Мечковская 1998: 192). Кроме того, чтобы совершать полный чин богослужения, Стефан должен был перевести на пермский язык апракосные Евангелие и Апостол, Паремийник, Требник и Типикон (Устав). Это основной минимум богослужебной литературы, который полностью прочитывается в церкви в течение года. Однако ничего из всего перечисленного до настоящего времени не найдено.

На сегодняшний день известно четыре памятника, написанных стефановской азбукой. Это приписка коми книжника в Номоканоне, где после слов «а писал сию книгу Васюк Попов сын Гаврилов» он дописал стефановскими буквами *мзэ исс ксэ Ёнлон пии мылышты мэно крэка мортос вашукос. амин. кылдашзу*

‘Господи Иисусе Христе, Сыне Божий помилуй меня грешного человека Васюка. Аминь Кылдасев’ (перевод с древнепермского В. И. Лыткина) (Лыткин 1952: 32–33). Кроме этой приписки Кылдасева, известны две записи в рукописной книге XV в. «Григория Синаита сочинения», сделанные рукой возможного переписчика дьяка Гавриила (*кылдыш* Гавриил) (Лыткин 1980: 14–15), а также надписи на иконах «Троицы» и «Сошествия Святого Духа». Надписи достаточно адекватно прочитаны и представляют собой тексты из книг Ветхого и Нового Заветов (Лыткин 1952: 33–44), использовавшиеся Стефаном или кем-то из его последователей в качестве пояснений к сюжетам икон. Кроме того, известны три списка «Обедни» на древнекоми языке в переводе XVIII в. со стефановской графики на кириллицу (Лыткин 1980: 15). Прделанный В. И. Лыткиным анализ лексики показывает, что эти списки восходят к разным оригиналам, написанным стефановскими буквами, которые, в свою очередь, восходят к единому оригиналу стефановской эпохи (Лыткин 1952: 54).

Списки представляют собой часть перевода обедни, который состоит из следующих текстов: Аминь; Господи, помилуй; Тебе, Господи; Святой Боже; Апостол заупокой («Послание апостола Павла солунянам» (*И Фесс. IV, 13-17*); Аллилуйя; И духови Твоему; Заупокойное Евангелие (*Ин. V, 24-30*), Слава, Тебе, Господи, слава Тебе; Иже херувимы; Отца и Сына, и Святаго Духа; Символ веры; Милость мира, жертву хваления; Свят, свят, свят; Тебе поем, Тебе благословим; Достойно есть; И о всех, и за вся; И со Духом Твоим; Отче наш; Един свят, един Господь, тропарь на крещение Господне (Шестаков 1868: 70). Надо заметить, что весь текст службы начинается избранными чтениями фрагментов из «Послания апостола Павла солунянам» и «Евангелия от Иоанна», являющихся переменным компонентом богослужения, которые читаются по апракосным Апостолу и Евангелиям. К постоянному компоненту службы следует отнести следующие за чтением из Иоанна молитвы и ектинии. Это значит, что чтения фрагментов из Нового Завета должны меняться в соответствии со служебником, при этом молитвенная часть службы остаётся неизменной. Лепёхинско-Евгеньевские тексты, равно как и найденный в начале XX в. А. С. Сидоровым так называемый Сидоровско-Гамский текст (Лыткин 1952: 65–69; Лыткин 1980: 15), и даже четыре известных списка обедни XVIII в. на коми языке (Кузнецова 1958: 213–241) на самом деле восходят к единственному (!), видимо, чудом уцелевшему древнепермскому экземпляру заупокойной литургии с чтениями именно этих фрагментов из апракоса.

Причина исчезновения стефановской письменной традиции объясняется по-разному. Митрополит Евгений (Болховитинов) в своё время писал (1827: 237), что виной этому «темнота Пермскихъ книгъ», что «высокое Церковныхъ книгъ краснорѣчіе и обиліе не могло находить соответственныхъ себѣ выражений

на необразованномъ, бѣдномъ и дикомъ зырянскомъ языке». Эта точка зрения поддерживается рядом современных исследователей религии, в том числе Натальей Петренко (1997: 55), заявившей, что в данном случае «мы имеем дело с «кризисом русской культуры в коми духе», когда очевидным становится неспособность малого народа вместить великое наследие в тесных границах «национальной культуры». Тезис, в общем, не новый. В своё время сомнению подвергался и церковнославянский язык, с точки зрения греков, неспособный передать «понятийную тонкость христианской догматики» (Пиккио 2003b: 283). Можно сослаться и на авторитет монаха Храбра, написавшего свою апологию славянского языка, а затем и на авторитет Епифания, ответившего «скудным суще умом», видимо, из среды московских книжников, словами того же Храбра: «Что следует им говорить, или что подобает отвечать? Ясно, что научаемся мы из Писания, а не как-либо иначе» (Епифаний 1995: 183). На подобные заявления, в частности, на высказывание митрополита Евгения в своё время очень верно ответил первый переводчик древнепермских текстов П. Д. Шестаков (1868: 53), не понаслышке знавший стефановские переводы: «Как бы то ни было, но язык, на который Стефан перевел священные книги вовсе не так беден, как о нем думают, делая не совсем основательные о нем заключения».

Есть также мнение П. И. Савvaitова, объяснявшего забвение пермской письменности тем, что священство после Стефана и его учеников набиралось большей частью из самих же зырян, поэтому им якобы не было выгоды переходить с пермского языка службы вкупе с пермской письменностью на русский. Сам П. И. Савvaitов объяснял исчезновение стефановских книг тем, что Стефан ограничился переводом избранных частей литургии, некоторых псалмов, несколько праздничных церковных песен и только. Все эти переводы он сам переписал «русскими письменами», понятными для певших и читавших, так как для подготовки священников были основаны училища при епископской кафедре, где им объяснялось и то, что оставалось непереверждённым, и то, что читается священнослужителями тайно, а не в слух народа. (Савvaitов 1871: 416)

П. И. Савvaitову возражал Г. С. Лыткин (1889: 16), утверждавший, что, даже если духовенство и избиралось из среды зырян, оно вынуждено было совершать богослужения по-славянски. Кроме того, «преемники св. Стефана были русские люди и думали по-русски, русская грамота воцарилась в Стефановой школе; печатные славянские служебники довершили дело» (Лыткин 1889: 16). Эта точка зрения представляется более обоснованной, поскольку едва ли Стефан мог так легкомысленно относиться к изобретённой им самим азбуке при всём её фонетическом и графическом совершенстве, как это предполагается в гипотезе П. И. Савvaitова. Сомнительно также, что в «училище» при Усть-Вымской

епископской кафедре во время Стефана подготовка священников могла вестись на русском языке при фактическом отсутствии русского духовенства.

Последней по времени является точка зрения Г. М. Прохорова (1995b: 37), согласно которой, «после соединения в XVI веке Пермской епархии с Вологодской эти книги (*на древнекоми языке – П. Л.*) отбирали и уничтожали, а тех, кто укрывал, преследовали, как это бывало со славянскими книгами в Болгарии, когда она оказывалась под властью Константинопольского патриарха». Эта гипотеза вполне обоснована, поскольку после включения в состав Пермской епархии Вологодских земель в конце XV в. потеряла смысл сама идея национально-религиозной автономии Вычегодской Перми. Надо полагать, что для объединительной политики молодого Московского государства эта идея во многом стала казаться кощунственной даже на фоне той стабильной и традиционной лояльности по отношению к Москве со стороны Усть-Вымской епископии. В конце XV в. успешные походы московских ратей навсегда решили проблемы самостоятельности последних автономий Великого Новгорода и Великой Перми. На этом фоне передача Иваном III вологодских приходов Усть-Вымской епископии выглядит, с одной стороны, как акция в русле политики ослабления новгородской епархии (Рогачёв 2001: 53), а с другой – это является фактическим упразднением пермской епархии как самостоятельного административно-религиозного образования. После перехода епископии в Вологду уже не могло быть и речи о каком бы то ни было развитии христианских религиозных институтов в Пермском крае.

Надо полагать, что в течение XVI в. постепенно сокращалось качество христианского просвещения на территории Перми, в первую очередь, в связи с общим сокращением воспроизводства духовенства из числа местного населения. Монастыри, в своё время основанные Стефаном и его ближайшими преемниками, к концу XVI в. уже владели жалкое существование, т. к. почти не пополнялись пермским иночеством. В пределах новой епархии вопрос о языке богослужения мог быть решён только в пользу церковно-славянского языка. Видимо, была проведена ревизия богослужебных книг, и пермские книги были постепенно изъяты из служебного обихода. Их, возможно, и не уничтожали специально, но, сконцентрированные в одном месте, они могли действительно погибнуть при пожаре в Усть-Выми. В обрусевших монастырях служба и не могла идти по полному чину на пермском языке, поэтому в чисто символических целях, отдавая дань памяти Стефану, один фрагмент обедни был переведён с пермской графики на кириллицу и исполнялся русскими монахами. Иными словами, мы имеем дело только с одним фрагментом заупокойной литургии, воспроизведённом в четырёх списках (Лепёхинский, Евгеньевский, список Ундольского

и список Сидорова) на древнепермском языке, и в четырёх списках Литургии на коми языке XVIII в.

Время перевода первоначального текста с пермской графики на кириллицу неизвестно. В. И. Лыткин на основании тщательного анализа лепёхинских и евгеньевских текстов обедни обнаружил в них правки, внесённые писцами после известных никоновских исправлений. Это значит, что «во второй половине XVII в. древнепермский литературный язык и стефановская азбука были еще в употреблении» (Лыткин 1952: 59). Надо отметить, что в некоторых церквях Коми края, к примеру, в монастыре с. Вотча на р. Сысоле традиция исполнения Литургии на коми языке сохранялась вплоть до второй половины XVIII в. (Кузнецова 1958: 215). Вероятно, в связи с изменениями в языке для нужд таких церквей и были предприняты переводы с древнепермского на коми язык. По мнению З. И. Кузнецовой, первоначальный список был переведён с древнепермского языка на коми-зырянский семинаристами вологодской и великоустюжской семинарий, в которых в XVIII в. уже обучались дети духовенства из Коми края. На сегодняшний день известны четыре списка «Божественной Литургии» на коми-зырянском языке в записях XVIII в., включающие 3000 слов связного текста. (Кузнецова 1958: 215)

Просветительская деятельность Стефана Пермского создала предпосылки для становления коми литературы, однако дальнейшего развития коми письменности в XIV–XV вв. не произошло. До принятия христианства в средневековой Перми существовала языческая религиозная традиция с оригинальными охотничьими культами. Существовала и устная поэтическая традиция, изобразительные средства которой могли бы стать основой для древнекоми литературного языка. Однако, в силу абсолютного неприятия языческой религии, нарождающаяся христианская письменная культура Вычегодской Перми отказалось и от языческих культурных ценностей, предпочтя им традиции славянской православной книжности. В результате схема внутреннего эволюционного пути коми литературы от стефановских переводов до оригинальных книжных текстов на коми языке оказалась прерванной в пользу следования древнерусским книжным образцам.

Послестефановские коми книжники, такие как переписчик сочинений Григория Синаита дьяк Гавриил и переписчик «Номоканона» «Васюк Попов сын Гаврилов» (Лыткин 1952: 32) уже всецело ориентировались на русскую книжную традицию, и, надо полагать, это поддерживалось преемниками Стефана на Усть-Вымской епископской кафедре, видимо, не владевшими коми языком в той мере, в какой им владел Стефан. Тем не менее, начало книжности на русском языке в пределах Вычегодской Перми (Коми края) было положено самим Стефаном Пермским. Как справедливо отмечает А. Н. Власов (1996b: 11), без

кириллических книг трудно представить функционирование первых основанных Стефаном монастырей в Усть-Выми, Вотче и в Еренском городке. Кроме того, сам Стефан входил в круг наиболее образованных людей Руси своего времени, поэтому он обращался и к написанию произведений на славянском языке. На сегодняшний день известно два сочинения, возможно, принадлежащих перу Стефана. Это «Поучение русскаго епископа Стефана противъ стригольниковъ» (см. Поучение 1880), написанное им по заказу новгородского архиепископа в 1386 г. Другим сочинением является «Стефана, Епископа Пермского от Божественного Писания поучительное послание к православному царю и великому князю Димитрию Иоанновичу, всея Руси самодержцу и Победоносцу (потому что победил он безбожного бесерменского царя Ордынскаго)», опубликованное Михаилом Погодиным в 1847 г. в журнале «Москвитянин» (Прохоров 1995b: 28). Однако, позднейшие исследования показали, что этот текст является компиляцией из других текстов, из более ранних списков (Прохоров 1995b: 28).

Таким образом, просветительская деятельность Стефана утвердила параметры функционирования письменности только религиозной сферой. В силу этого количество реальных пользователей пермским алфавитом ограничивалось кругом священнослужителей и монахов из местного населения. По всей видимости, их было не так уж много, кроме того, профессиональная специфика, а, тем более, переводческая деятельность требовали достаточно высокого уровня владения русским и церковнославянским языками. Не исключено, что нарождающееся сословие коми священников уже в стефановское время стало пополняться русскими священнослужителями, так что именно в этой среде получило поддержку и стало активно развиваться двуязычие. Как следствие, средневековый пермский читатель, получивший доступ в книжный мир православия, через некоторое время уже мог пользоваться им без посредничества стефановского алфавита. Стефановская же письменность была более привязана к богослужению, имела более прикладной характер, нежели литература на церковно-славянском языке.

Стефановские переводные тексты изначально предназначались для исполнения в храме: пения, декламации, т. е. для слухового восприятия их верующими, а не для индивидуального чтения.<sup>14</sup> Следовательно, основы христианского вероучения через проповедь и храмовое исполнение воспринимались новообращёнными христианами на слух и дальше транслировались уже устно. Таким образом, именно устная, а не письменная трансляция христианских вероучительных текстов стала базовой для вновь создаваемого христианского религиозного фонда. Надо добавить, что в целом это не противоречило устным

---

<sup>14</sup> В этом смысле Стефан не стал создателем литературной традиции коми.

формам бытования дохристианских сакральных текстов, поэтому более легко воспринималось традицией, чем передача сакральных текстов через письменность. Через некоторое время сложилась ситуация, когда народившееся религиозное сознание коми перестало ощущать потребность в поддержке стефановской письменности. Записи пермских переписчиков в таких значимых церковных книгах, как «Номоканон» (Кормчая) и «Сочинения Григория Синаита», говорящие о том, что уже в XVI в. коми книжники настолько владели церковно-славянским, что могли переписывать эти книги, и при этом они знали стефановскую грамоту.

Поэтому в условиях всё более развивающегося двуязычия письменный древнекоми язык всё более терял свою конкурентоспособность. Мы видим, что коми писцы уже в начале XVI в. свободно владели церковно-славянским языком. Для аудитории *слушателей*, к которым относилась большая часть христианизированного населения Перми, из богослужебных текстов было вполне достаточно того, что перевели некогда сам Стефан и круг ближайших его учеников. Надо иметь в виду, что основные молитвенные тексты, а возможно и даже фрагменты из Литургии на коми языке выучивались наизусть и бытовали в устной форме, как фольклор. К примеру, голландский географ Николаас Витсен в конце XVII в. на основе собранных материалов о России опубликовал книгу «Noord en oost Tartarye», в которую была включена молитва «Отче наш» на коми языке (Кузнецова 1958: 228). Текст сильно искажён, поэтому надо полагать, что он записывался Н. Витсеном (?) изустно. К сожалению, это единственная запись подобного рода, в целом же формы бытующих в устной традиции коми религиозных текстов до последнего времени не являлись объектом исследования специалистов. Между тем вопрос об исчезновении стефановских книг вовсе не говорит об исчезновении всего фонда религиозных текстов, включавшихся в устный оборот как в стефановское время, так и позже. В коми истории известно немало примеров религиозного творчества, и надо полагать, что такие яркие его вспышки, как творческая и переводческая деятельность мистической православно ориентированной секты *бурсьылысьяс* 'певцов Добра' (конец XIX – середина XX вв.), а также рукописная и иконописная деятельность коми старообрядцев, должны были иметь достаточно подготовленную почву. Известны исполнительские традиции религиозных песнопений на коми языке, и возможно, что систематическое изучение текстов этих традиций даст ответы на многие вопросы.