

§ 4. История христианизации в пермской церковной письменности XVI–XVII вв.

Со дня своего учреждения Стефаном Пермским Пермская епархия с епископией в Усть-Выми просуществовала без малого 185 лет, пока в 1564 г. при владыке Иоасафе кафедра епископа не была окончательно переведена в Вологду (Доронин 1958: 266). XV век был знаменателен в русской истории как эпоха борьбы за окончательное освобождение от татарского ига и эпоха феодальных войн, в ходе которых Москва утверждается как центр нового объединённого русского государства, преемника древнего Киева. Войны не обошли стороной и Пермь, и вычегодские ратники воюют на стороне Москвы в составе ополчений устюжан против двинян и новгородцев, а вятчане, поддерживавшие Дмитрия Шемяку, грабят сысольские, вымские и вычегодские погосты и храмы, кроме того, над Пермью висит постоянная угроза нападения со стороны язычников-вогуличей (Доронин 1958: 260–262). В этих условиях пермские епископы продолжали вести начатое Стефаном Пермским дело по обращению язычников в христианскую веру.

В 1444 г. епископ Питирим крестил население Удоры (бассейн р. Вашки), построив здесь первые храмы и поставив священников, а в 1455 г. после неудачной попытки крещения Великой Перми (Чердынь) был убит язычниками-вогулами (Доронин 1958: 261, далее – Летопись). Миссию Питирима продолжил следующий епископ – Иона, крестивший Великую Пермь в 1462 г. Известны некоторые политические акции пермских владык, так, епископ Питирим вместе с другими церковными иерархами составляет увещательное послание Дмитрию Шемяке, причём есть основания считать автором этого послания самого Питирима (Буланин 1989). Из Вычегодско-Вымской летописи также известно, что Дмитрий Шемяка пытал взятую в плен Питирима, понуждая его отказаться от церковного проклятия, «а владыка не убоялся тово Шемяки, проклятое слово не взял» (Доронин 1958: 261). Владыка Филофей, в свою очередь, принимал активное участие в мирных переговорах с вогульскими князьями.

Однако, в целом о пермских епископах сохранилось довольно мало сведений. Вычегодско-Вымская летопись скупо сообщает даты поставления и смерти очередного епископа, несколько больше освещены разве что жизнь и деятельность Питирима и Филофея. Но уделяя внимание политическим событиям, Летопись ничего не сообщает о литературной деятельности епископов, как и о местной Усть-Вымской литературной традиции, бытовавшей здесь на протяжении почти двухсот лет. Наше незнание усугубляется тем, что после перевода епископии в Вологду туда же была и перевезена епархиальная канцелярия, в том числе

и книги, которые, надо полагать, создавались в пределах епископии и, в основном, обслуживали её потребности. Между тем, тот же епископ Питирим был известен как образованный человек, владевший греческим языком. До своего поставления на Усть-Вымскую епископскую кафедру, будучи архимандритом Чудова монастыря, он составил Житие св. Алексия, Митрополита Московского, которое легло в основу более позднего Жития митрополита Алексия, составленного Пахомием Логофетом (Буланин 1989: 194). Питирим является автором службы на обретение мощей митрополита Алексея, которая читается в минеях под 20 мая, а также службы на память митрополита Алексея (12 февраля). Епископу Питириму приписывается и одна из поздних редакций «Повести о Петре и Февронии» (Буланин 1989: 194). Однако каких-либо фактов литературной деятельности епископа в период управления им Пермской епархией до сих пор неизвестно.

По мнению современных исследователей Б. Н. Морозова и А. Н. Власова (1996b: 11), наибольшее развитие книжная культура Усть-Выми получила при епископе Филофее Пермском. При его дворе был создан летописный свод, материалы которого легли в основу второй и третьей редакции Вологодско-Пермской летописи (Лурье 1989: 38; Власов 1996b: 11). В последнее время выявлены два исторических сборника XV–XVI вв., своим происхождением связанные с двором епископа Филофея. Как отмечает А. Н. Власов, в состав этих сборников входят такие важные для всей древнерусской книжной культуры тексты, такие как древнейший вариант «Жития Стефана Пермского», списки сочинений против новгородских еретиков, фрагмент Хождения Афанасия Никитина, летописные материалы, часть «Сказания о человецех незнаемых» и др. Надо добавить, что книжная деятельность упоминавшегося дьяка Гавриила также приходится на период правления епархией владыки Филофея. С именем Филофея связано, по-видимому, начало местного, Усть-Вымского, почитания Стефана Пермского. (Власов 1996b: 11)

Как известно, мощи Стефана в то время лежали под спудом в великокняжеской усыпальнице в Москве, и есть основания полагать, что в XV в. Стефан почитался как местный «московский» святой.¹⁵ Однако Пермь была территорией, на которой

¹⁵ Епифаний в Житии св. Стефана Пермского первым называет Стефана «святым отцом». Есть также сведения о том, что он пишет и первый образ Стефана. В целом именование Стефана Пермского святым встречается и в месяцесловах XV в., а высокие церковные иерархи того времени не сомневаются в его статусе святого. Так, преемник Киприана на митрополичьей кафедре Фотий (1409–1431) в «Слове об исхождении Святого Духа» называет его «человеком Божьим и великим Святителем», а митрополит Симон (1496–1511) в послании в Великую Пермь князю Матвею Михайловичу упоминает Стефана в числе наиболее выдающихся предстоятелей Русской церкви: «Петра и Алексія (Московскихъ), и Леонтія (Ростовскаго), и Стефана епископа Пермскаго, и Сергія (Радонежскаго), и Кирилла (Бѣлозерскаго), и Варлаама (Хутынскаго) молитва да будетъ съ вами» (Г. Лыткин 1889: 13).

совершались религиозные подвиги Стефана, а молодой Пермской епархии было важно иметь «своего» предстоятеля, имя которого признавалось бы и «на Москве». Поэтому в 1473 г. владыка Филофей заказывает службу Стефану Пермскому известному книжнику Пахомию Сербу (Логофету). Помимо Службы и краткого Жития Пахомий составляет и два канона Стефану Пермскому (Прохоров 1989а: 168). Свидетельством интереса Филофея к личности Стефана Пермского является и епископский посох, на котором по заказу владыки были вырезаны сцены деяний святого. Как признает А. В. Чернецов (1996: 38–39), большая часть сюжетов этих сцен не находит соответствий в Житии Стефана Пермского Епифания. Это значит, что в Пермской епархии во время Филофея уже собирались (или были собраны) сведения о жизни святителя, которые, в основном, не сохранились до сегодняшнего дня, но возможно, частично вошли в состав поздней Повести о Стефане Пермском и Вычегодско-Вымской летописи.

На сегодняшний день весь объём литературы, бытовавшей в пределах Пермской епархии, трудно представим, поскольку созданные здесь книги не отличались, по сути, от книжных памятников, созданных в других регионах, поэтому, вывезенные за пределы епархии, они вскоре были включены в другие книжные традиции и ассимилированы ими. Исключение могли бы составить произведения, написанные на местные темы, но их на сегодняшний день известно немного. Плохая сохранность этих литературных памятников объясняется сильными пожарами в Усть-Выми в XVII – начале XVIII вв., уничтоживших значительное количество старинных документов (Гагарин 1980: 13). Поэтому литературная традиция Вычегодской Перми представлена относительно малым количеством литературных памятников, сохранившихся в поздних списках.

В 1996 г. А. Н. Власовым были введены в научный оборот рукописи XVIII и XIX вв., включающие «Повесть о Стефане Пермском» (Власов 1996а: 61–70), «Сказание о пермских епископах» (Власов 1996а: 70–75) и «Чудеса великих чудотворцев епископов пермских Герасима, Питирима, Ионы, иже мощи их лежат на Усть-Выми в своей епископье» (Власов 1996а: 76–91). Полное название «Повести о Стефане Пермском» (далее – ПСП или Повесть) – «Месяца апреля в 26 день иже во святых отца нашего Стефана епископа пермского чудотворца и о приходе его из Руси в Пермскую страну на Устьвым и о устроении места и о низложении идолопоклонной веры и о сокрушении кумирницы» – отражает основную линию сюжета повествования. По мнению А. Н. Власова (1996: 23), Повесть составлена на основе раннего текста житийной биографии Стефана. На это указывают параллели между эпизодом об ослеплении напавших на Стефана язычников и строительством церкви Благовещения Богородицы ПСП и рассказом из летописной статьи Вычегодско-Вымской летописи (XVI в.) за 1380

(7888) г. (Доронин 1958: 258–259; далее – Летопись), причём летописный текст имеет следы вторичности по отношению к данному эпизоду Повести (Власов 1996b: 23).

Исследователь Летописи Б. Н. Флоря отмечает (1967: 226), что в начале XV в. сюжет летописного рассказа не был известен, во всяком случае, Елифаний не знал этого текста, исследователь считает, что этот сюжет представлял собой местную пермскую легенду. Это значит, что Повесть была составлена в период между серединой XV и серединой XVI в. и, скорее всего, в период управления епархией владыки Филофея. В качестве сюжетобразующей основы Повести были выбраны два наиболее ярких эпизода деятельности Стефана – обустройство места для владычного городка с мотивом ослепления язычников и разрушение главной кумирницы язычников с мотивом рубки священной берёзы, имевшие хождение в устной традиции.

Сюжет Повести композиционно делится на две части: в первой части рассказывается о ранних годах биографии святителя, о его учении и решении идти в Пермскую страну «люди научити и привести в богоразумие и во святое крещение» (Власов 1996а: 62). Эта часть является компилятивной и представляет собой краткое изложение соответствующего сюжетного отрывка из Жития Елифания. Она служит введением к основной, второй части Повести. Вторая часть является самостоятельным повествованием о двух подвигах святого. Первый подвиг совершается святым спустя короткое время после его прибытия в Усть-Вымь. Стефан строит келью неподалеку от кумирницы, куда приходили пермяне для своих языческих треб. Первые попытки отвратить приходящих к кумирнице пермян от «прелести идольской» не приносят успеха, но со временем ему удастся окрестить «яко и до десяти мужей». Это вызывает всеобщее негодование, и усть-вымские пермяне извещают о Стефане своих соплеменников на Вишере и в Княжпогосте, где жил старейшина пермян Пансотник. Последний собрал до тысячи воинов, и они на ладьях прибывают к Усть-Выми. Далее следует нападение пермян, вооружённых луками и копьями на келью Стефана, чтобы «келию разбити и святого отгонити или смерти придати». Но после молитвы святого «вси во един час ослепоша и неможаху видети един другого, кто и где бе». Тогда ослепшие «пермяне идолопоклонницы» во главе с Пансотником молят святого о возвращении им зрения. Святой возвращает им зрение, но взамен требует расчистить от леса гору, на которой находится его келья. Прозревшие пермяне с радостью расчищают гору, но по прошествии трёх дней начинают требовать со Стефана плату за работу, угрожая, в противном случае, его жизни. И снова после молитвы святого они слепнут. Чудо ослепления нападающих язычников происходит четырежды: трижды прозревшие пермяне выполняют различные виды работ по устройству места вокруг кельи святого, после третьего

же ослепления, прозрев, они насыпают гору напротив своей главной кумирницы, а Стефан чудесным образом кормит тысячу людей тремя рыбами и тремя хлебами. После четвёртого ослепления пермяне, наконец, прозревают не «токмо очима, но и сердечною мыслию» и принимают крещение. На той же горе, которую воздвигли язычники, Стефан строит церковь Благовещения Богородицы.

В плане повествования главным, сюжетобразующим мотивом первого эпизода является чудо о наказании слепотой нападающих язычников, усиленное четырёхкратным повторением, причём вслед за мотивом наказания пермян слепотой с необходимостью следует мотив их духовного прозрения и воздвижения ими церкви Благовещения. Поскольку сам Стефан является проводником Божьей воли, то композиционно чуду ослепления предшествует мотив обращения Стефана за помощью к Богу. Наличие этого мотива определяется канонами житийной литературы, чудотворение святого не исходит от него самого, но святой настолько продвинул по пути духовного совершенствования, что может совершать чудеса именем Бога. В ряду чудес святого надо считать и усмирение напавших на него язычников. Слепота как бы способствует усмирению толпы, и она чудесным образом выполняет в короткий срок труднейшие работы. Причём сама толпа не видит чудес, совершаемых Стефаном, пока не прозревает духовно. Язычники рубят лес, копают рвы и, между прочим, воздвигают гору под будущий храм Благовещения Богородицы. Необходимость воздвижения горы вызвана тем, что главная кумирница язычников находится на возвышении напротив места, где проходит проповедь Стефана, так что новая церковь Благовещения Богородицы не может стоять ниже по уровню, чем языческий жертвенник.

Равное противостояние первой церкви и кумирницы, хотя и является крупной победой Стефана, не может продолжаться длительное время. Христианская вера по определению не признаёт равноправия с языческими религиями, считая их антихристианскими, бесовскими, к тому же, для неокрепшего ещё христианства пермян оно чревато откатом в «прелесть» язычества. Поэтому следующим шагом Стефана становится разрушение кумирницы, оказавшейся теперь прямо напротив выстроенной церкви Благовещения. Эта кумирница с гигантской («яко трем человекам едва обнять») «прокудливой» берёзой, увешанной звериными шкурами, очевидно была священным местом не только для местного усть-вымского клана, но и для всех пермян, приезжавших сюда совершать общезначимые для всего народа моления. Величина берёзы, равно как и многочисленность жертвенных ритуалов, происходивших возле неё, являются свидетельством могущества и вековой незыблемости пермского язычества. В этом смысле, разрушение кумирницы в очередной раз показало бы и крещёным, и некрещёным пермянам силу христианского Бога.

Заручившись божественной помощью, Стефан рубит берёзу, при этом он слышит вопли различных голосов духов, видимо обитавших в берёзе, а само дерево истекает кровью синего и зелёного цвета. Рубка продолжается три дня, и каждый раз Стефан утром обнаруживает заросший за ночь ствол. Таким образом, рубка берёзы становится как бы единоборством высших сил, стоящих как за Стефаном, так и за берёзой, и в этом единоборстве сила христианского Бога оказывается выше. Падение березы «с воплем и многим кричанием и вихром, яко и земли потрястися и водам близу места того всколебатися» показывает космические масштабы происшедшего и символизирует низвержение всей языческой веры. Сам Пансотник вместе с другими не принявшими веру пермянами уходит из этих мест, однако угроза нападения язычников, видимо, остаётся. Неслучайно на месте берёзы Стефан воздвигает церковь во имя архистратигов Михаила и Гавриила и прочих Небесных сил, как бы призывая эти силы на стражу молодого христианства в этом крае.

Рубка священной берёзы является сюжетобразующим мотивом повествования, однако чудесное в тексте явлено не самим процессом рубки, а вмешательством в этот процесс высших сил, с одной стороны, направляющих её, а с другой, препятствующих ей. Поэтому движение сюжета обусловлено, с одной стороны, мотивом явления Стефану Господа Бога, приказывающему «искоренить кумирницу», а с другой стороны, мотивом сопротивления берёзы со всеми включёнными в этот мотив алломотивами: истеканием берёзы кровью, голосами невидимых духов, еженощным зарастанием берёзы. Троекратное повторение рубки усиливает впечатление трудности подвига Стефана, и это впечатление подчёркивается в тексте указанием на то, что пермяне, державшие сломать даже «малую ветвь» берёзы, неминуемо подвергались жестокому наказанию «нечистой воздушной силой». В плане повествования кульминацией сюжета является мотив падения берёзы. Значимость этого момента в тексте подтверждается ссылкой на авторитет самого Стефана, который в последний момент собирает единомышленников, «мня некоего знамения». Этим знаменем становятся сопровождающие падение берёзы природные колебания, которые, по сути, несут признаки вселенской катастрофы. Берёза, главная святыня пермского язычества, рушится, но Стефан, видимо, опасаясь поклонения даже поверженной святыне, приказывает разрубить берёзу на части и самолично сжигает останки. Мотив сжигания берёзы закрывает тему «искоренения кумирницы», и сюжет завершается мотивом воздвижения церкви на этом самом месте.

«Сказание о пермских епископах» (Власов 1996а: 70–75) невелико по объёму и состоит из трёх частей. Первая часть называется «Изъявление о начале Пермской епископии, еже быша на Усть-Выми епископии» и содержит краткие

сведения о первых четырёх пермских епископах: Стефане, Исаакии, Герасиме и Питириме. Сведения о Стефане взяты из его Жития, в статьях о епископах отсутствуют даты и поставлений, и смерти, об Исаакии нет никаких сведений вообще, о Герасиме сообщается, что он был удушен своими слугами на лугу вблизи Усть-Вымского городка 24 января и погребён в епископии. О Питириме сообщается только, что он был «умучен» вогуличами-вятчанами в месте, называемом Мыс, и что его тело в течение 40 дней лежало нетленным, а после было погребено по левую сторону от мощей Герасима.

Вторая часть текста выделена в отдельное повествование и называется «О кончине святого Питирима епископа Усть-Вымского чудотворца». Повествовательный сюжет представляет собой рассказ о мученической смерти четвёртого епископа и состоит из трёх основных моментов: подготовка «поганых» вогулич-вятчан к убийству, мученическая смерть Питирима, конечный апофеоз святости. Вогулы-язычники, пришедшие с Вятки, обманом выведывают о планах епископа выйти из стен городка со своими служителями на место, называемое Мыс. Под прикрытием нарубленных еловых лесин они подплывают к этому месту. Окружение епископа не понимает, почему плывут по реке деревья, в то время как Питирим видит в этом предзнаменование своей смерти во имя Господа. Он отсылает своих людей под защиту стен городка, а сам остаётся на берегу и предаёт себя «безбожным вогуличам» на добровольные муки. Агиограф отмечает день мученической смерти св. Питирма – 19 августа. Тело епископа лежит на месте убийства 40 дней и остаётся нетленным, пока весть об убийстве не достигает Москвы. После погребения по левую сторону от мощей Герасима мощи Питирима продолжают творить «различные чудеса».

В литературном отношении рассказ о смерти Питирима является наиболее художественно выдержанным текстом в рамках «Сказания». Построение предложений, фраз, умелое использование метафор, эпитетов, сочетаний именных форм (ср.: «злое злых вогулич вятчан злохитрство») указывают на определённый уровень повествовательной техники. Сосредоточенность сюжета на эпизоде мученической кончины епископа позволяет исследователям отнести текст к жанру мученических житий (Власов 1996b: 23–24). Что касается исторической достоверности самого текста, то она вызывает сомнения, поскольку имеются существенные расхождения с летописной версией кончины Питирима. В статье за 1455 г. (6963) Вычегодско-Вымской летописи говорится, что епископ Питирим возвращался из миссионерской поездки на Великую Пермь и был убит вогулами, «воевавшими» Чердынь «в месте, зовомый Кафедраил на реке Помосе» (Доронин 1958: 258–259).

События, описанные в «Сказании», происходят «в пяти поприщах» от владычного городка Усть-Выми, в месте, под названием Мыс, куда владыка выходит «со своими служители и домочадцы» после совершения литургии.

Географически Кафедраил на р. Помос (как и с. Мыс – совр. с. Мыёлдино) находится в верховьях реки Вычегда на волоковом пути из Великой Перми (Чердыни) в Вычегодскую Пермь (Усть-Вымь) на расстоянии 170 километров от Усть-Выми, а не «в пяти поприщах» (5000 шагов). Очевидно, агиографу не были известны летописные источники, и он использовал некие устные сведения, входящие в круг церковных преданий. То, что агиограф плохо ориентируется в топографии окрестностей Усть-Выми, указывает на неместное и позднее происхождение этого текста.

Третья часть «Сказания» содержит сведения о епископе Ионе, точнее, о дне его кончины – «Преставися Иона епископ Усть-Вымский чудотворец в лето 6979 году июня в 6 день», – а также о месте его погребения – «близ мощей святых в церкви по левую страну Герасима и Питирима епископов Усть-Вымских чудотворцев». Здесь же излагаются сведения о днях празднования Усть-Вымских чудотворцев, даётся перечень последующих за Ионой епископов Усть-Вымских вплоть до Иоасафа, при котором епископия была переведена из Усть-Выми в Вологду. Заканчивается «Сказание» сообщением о том, что «лета 7115» (1607 г.) по велению архиепископа Вологодского и Великопермского Иоасафа был написан образ чудотворцев Герасима, Питирима и Ионы и положен на их гробнице (Власов 1996а: 75). Эта дата соответствует дате всецерковной канонизации Усть-Вымских чудотворцев (1607 г.).

Датировка «Сказания» затруднена. Есть основания полагать существование ранних житийных списков XVII в., на основании которых и была возможна их канонизация. Однако в начале XVIII в. об этих списках уже не было известно. Об этом свидетельствует датированная 1717 г. челобитная усть-вымского священника Евтихия арихиерейскому дьяку Спиридону Степановичу в Вологду об изыскании сведений об усть-вымских епископах и чудотворцах, поскольку в Усть-Выми о них нет никаких письменных свидетельств (Власов 1996b: 21). Было бы логично предположить, что «Сказание» было составлено в ответ на эту челобитную в Вологде, при этом автор использовал некие устные церковные предания, не опираясь на сведения летописей. Как отмечает А. Н. Власов (1996b: 23), «составитель «Сказания» и составитель Летописи не соотносили между собой данные этих двух памятников, хотя поздние списки их, благодаря текстовым совпадениям в Повести о Стефане и летописным сказаниям, явно были скорректированы между собой». Тем не менее, в 1745 г. комиссия, проводившая освидетельствование мощей пермских епископов, не обнаружила письменных свидетельств об их деятельности и чудесах. На этом основании А. Н. Власов датирует создание «Повести» и «Сказания о пермских епископах» временем не ранее 1745 г., хотя и не исключает существования более ранних списков (Власов 1996b: 28). Можно признать вполне допустимой такую датировку

Сказания. Относительно Повести следует отметить, что текстовые совпадения фрагментов Повести и Летописи художественно обусловлены (см. ниже), и это как раз свидетельствуют о знакомстве автора Летописи с неким ранним списком Повести, известным в XVI в.

Со «Сказанием» соотносится текст о чудесах, совершавшихся у мощей пермских епископов. На сегодняшний день известно три списка «Чудес», датируемых XVIII – началом XIX вв. Полное название рукописи XVIII в. – «Чудеса великих чудотворцев епископов Пермских Герасима, Питирима, Ионы, иже мощи их лежат на Усть-Выми в своей епископье» (Власов 1996а: 76–91). Все три списка составлены в Усть-Выми и являются сборниками фактов чудес, происходивших возле мощей чудотворцев с начала XVII до середины XIX вв. Статьи списков представляют собой записи об исцелении больных, происходивших возле мощей чудотворцев, документально зафиксированные, видимо, местными священнослужителями. Всего записано 46 чудес, из них с 1609 по 1716, т. е. на протяжении чуть более 100 лет произошло около 40 чудес, ещё 3 записи относятся к середине XIX в. (Петренко 1999: 13).

Вычегодско-Вымская летопись (далее – Летопись) была опубликована в «Историко-филологическом сборнике» Коми филиала АН СССР в 1958 г. П. Г. Дорониным (1958: 241–271). Как указывает публикатор (Доронин 1958: 271), Летопись была переписана им в 1927 г. из рукописной книги, называвшейся «Старинная летопись устьвымской Архангельской и Благовещенской церкви и царские грамоты», и хранившейся в Усть-Вымской Благовещенской церкви. В конце рукописи была сделана приписка переписчика, вологодского семинариста А. Шергина о том, что он снял копии с «подлинных» по просьбе священника Оквадской Введенской церкви Андроника Туисова, а подлинники отослал по указу епископа Евгения Вологодского в архиерейский дом в Вологду (Доронин 1958: 271). Дальнейшая судьба оригинальной рукописи неизвестна. Что касается списка XIX в., то он, видимо, был уничтожен в 1930-е гг., когда Благовещенская церковь была передана в ведение управления лагерей.

Летопись снабжена введением и послесловием, где сообщается, что её составителем был «чорный поп» Мисаил, «строитель» Усть-Вымской Архангельской пустыни, писавший по благословлению Вологодского и Великопермского епископа Антония (1586–1588). После смерти Мисаила летописание продолжил поп Усть-Вымской Благовещенской церкви Евтихей «до лета 127» (1619), пока «владыко Макарий Вологоцкий и Великопермский писати не велел малым попам и причтевым людям ни по что». Во введении Мисаил подробно перечисляет источники, использованные им при составлении летописи. Это «грамоть» великих князей, жития Пермских святителей Стефана,

Герасима, Питирима и Ионы, хранившиеся в то время в «ларцах Устьвымские Архангельской пустыни», среди других источников Мисаил упоминает и «грамоты», которые он «роспытал» при дворе Вологодского и Великопермского епископа. Как указывает Б. Н. Флоря (1967: 219–224, 231), Мисаил использовал сведения из Устюжского летописного свода, Вологодско-Пермской летописи и очень незначительно из Никоновской летописи. Не исключено, что совпадение записей Вологодско-Пермской и Вычегодско-Вымской летописей указывает на их общий источник, Пермскую владычную летопись (Флоря 1967: 231), список которой, видимо, хранился в XVI в. в Усть-Выми.

Вычегодско-Вымская летопись представляет собой уникальный исторический документ, в состав которого входят сведения, малоизвестные другим источникам или неизвестные вовсе, особенно когда это касается освещения местной истории. Вместе с тем, это памятник литературы Вычегодской Перми, эпическое повествование, тема которого определяется самим летописцем Мисаилом, как «о деяниях на Перме происшедшие от времен созвижения града Устюга Великова да от времен пришествия с Руси святово Стефана от поганства идолопклонная ко святей вере пермские люди приведоша». Началом пермской истории летописец полагает две даты – основание города Устюга на пограничных с Вычегодской Пермью землях и крещение пермян святым Стефаном Пермским. В исторической перспективе обе даты разведены во времени более чем на двести лет: самая первая запись Летописи касается основания Великим князем Всеволодом в 1178 (6636) г. «града Гледени» в устье Юга, во второй записи за 1212 г. говорится об основании ростовским князем Константином Всеволодовичем собственно города Устюга «за четыре стадии от Гледень». В то же время крещение первых пермян Стефаном датируется 1379 (7887) годом. Однако между датами, по мысли летописца, существует причинно-следственная связь, обусловленная образом Стефана, который «из града тово Устюга Великия ... пермские людие просветил святым крещением».

Следуя ретроспективной логике инок Мисаила, жившего в XVI в., основание в конце XII в. г. Устюга на пермском пограничье, а возможно, и непосредственно на земле Перми, явилось рождением нового политического пространства, вовлекавшее в орбиту русской истории и другие территории «полунощной страны». Показательно, что Мисаил, используя другие летописи, не стал повторять вслед за ними всеобщие сведения о мировой и русской истории, включившие бы пермские события во всемирный исторический процесс, для него важно было обозначить начальной точкой отсчёта истории Перми именно основание Гледена (Устюга), как бы указывая, во-первых, на то, что с этого времени история Перми является частью общерусской истории, а, во-вторых, давая этим обоснование территориальной закреплённости Перми за

ростово-устюжскими, а затем и московскими великими князьями, дезавуируя территориальные притязания Новгорода.

Как верно замечает Б. Н. Флоря (1967: 231), к концу XVI в. соперничество Москвы и Новгорода действительно уже отошло в прошлое, но для летописца, который пишет рассказ о «деяниях на Перме», крайне важно обозначить историческую справедливость деятельности Устюга и Москвы на пермских землях. Поэтому погодные записи за 1178 (6636), 1212, 1333 (6841), 1364 (6872), 1367 (6875) гг. фактически выполняют эту задачу. В них говорится о том, как в 1333 г. великий князь Иван Данилович отобрал пермские дани у устюжцев и новгородцев, в 1364 г. великий князь Дмитрий Иванович «взял» Ростов и Устюг у князя Константина, а также и «пермские месты устюжские», в 1367 г. Дмитрий Иванович «заратися на Ноугород, а ноугордцы смирилися», вслед за этим по мирному соглашению князь Дмитрий забрал Печору, Мезень, Кегролу, а «люди пермские за князя Дмитрия крест целовали, а ноугородцам не норовили». Таким образом, эта группа записей имеет косвенное отношение к пермской истории и служит к ней вводной частью, как бы объясняющей, почему и последующая духовная миссия православной церкви пришла на Пермь через Москву и Устюг, а не через Новгород.

Собственно движение истории Перми начинается с записи за 1379 (6887) г., в которой сообщается о приходе на Пермскую землю иеромонаха Стефана «по прозванию Храп, благословением епископа Герасима». Погодные статьи с 1379 (6887) по 1396 (6904) гг. представляют собой летописное повествование о событиях крещения Пермской земли. В основе его сюжета лежит рассказ о жизни и деятельности Стефана Пермского, составленный летописцем по данным из различных источников. Б. Н. Флоря обнаружил в этом тексте ряд дословных совпадений с сюжетом ЖСП Епифания Премудрого (Флоря 1967: 225–226), однако главное место в нём занимает рассказ о строительстве владычного городка, имеющий, по мнению исследователя (Флоря 1967: 226), «местное происхождение». Выше отмечалось, что по содержанию данный рассказ совпадает с сюжетом одного из основных эпизодов Повести (Власов 1996b: 19–21), кроме того, в тексте использованы оригинальные исторические сведения, отсутствующие в других летописных сводах.

Сюжет летописного рассказа о Стефане начинается с сообщения о его приходе в Пермскую землю в 1379 г. и крещении им нижневычегодских пермян «на Пыросе и на Виляде». В 1380 (6888) г. Стефан приходит в Усть-Вымь и строит здесь келью и молитвенный дом вблизи языческой кумирницы. Далее в повествовании следует данный с сокращениями фрагмент Повести о нападении на Стефана тысячи вооружённых пермян-язычников во главе с Пан-сотником и наказании их слепотой. Пермяне прозревают и по указанию

Стефана обустривают место для будущего владычного городка. Эпизод с ослеплением повторяется дважды, а не четырежды, как в Повести, после чего большая часть язычников принимает крещение, а Пан-сотник с оставшимися верными ему язычниками «вшедше восвояси». В 1383 (6891) г. Стефан идёт к митрополиту в Москву «для новокрещенных пермяки епискупа просити». Митрополит Пимен с великим князем Дмитрием, «сразсудив», поставили епископом на Пермскую землю самого Стефана. Текст этой статьи совпадает по содержанию с аналогичным эпизодом из Жития, вплоть до включения дословной цитаты «князю великому наипаче зело поставление его, ибо знамо зело Стефана и любяще его издавна», тогда как в Летописи указана точная дата поставления Стефана, а в Житии о ней говорится «по Тохтамышевой рати».

В 1384 (6892) г. Стефан возвращается из Москвы в Пермь и с благословения митрополита начинает строить здесь церкви и монастыри. Летописец сообщает, что за короткое время были построены два храма в Усть-Выми – большой соборный храм Благовещения Пресвятой Богородицы и монастырская церковь во имя архистратига Михаила, а также открыты монастыри в Вотче и в Яренском городке. Во вновь открытых церквях и монастырях Стефан «поставил игумены, и попы и дьяконы», видимо, рукоположенных уже им самим. После этого идёт сообщение «владыко-ж Стефан пермския азбука счинил, грамоту и книги с русийских на пермский язык переложил», предполагающее, что в новых храмах служба велась по переведённым на пермский язык книгам.

Судя по Летописи, именно после поставления Стефана епископом и получения им благословения и санкций от митрополита и великого князя начинается период наиболее активных действий по искоренению язычества в Перми. Далее говорится о разрушении Стефаном языческих кумирниц, на что был «зело разгневан ... старый Пан-сотник», организовавший сопротивление Стефану. Однако сопротивление не приносит успеха, Пан-сотник «посрамлен бысть и изгнан из Пермские земли из роду из племени». Дополнительно сообщается, что те, кто не принял христианской веры, отошли на Удору и Пинегу «с жоны и детьми свои». По содержанию эта статья совпадает с некоторыми главами Жития, есть и прямые цитаты из него (Флоря 1967: 225). Однако, не менее важна здесь переданная летописцем последовательность событий: возвращение из Москвы, открытие новых церквей и монастырей, рукоположение священнослужителей, службы на пермском языке, разрушение кумирниц и исход из Пермской земли Пан-сотника и некрещёных язычников. У Епифания говорится только о постройке церкви Благовещения, причём это событие, наряду с рукоположениями священнослужителей из числа пермян, разрушением кумирниц, прением с волхвом Памом, происходят до поставления Стефана в епископы.

На довольно спорное место в Житии, где Стефан в сане пресвитера рукополагает в попы и дьяконы, обращали внимание уже первые его исследователи. Так, П. Д. Шестаков (1868: 4) данный эпизод объясняет ошибкой переписчика, считая, что вместо слова «поставляше» было некое другое слово, но не приводит какое именно. Возможно, что с точки зрения Епифания, это нарушение канонического права оправдывалось стремлением Стефана к скорейшему укреплению позиций новокрещёного пермского христианства во главе с национальной иерархией. По-видимому, летописец счёл нужным исправить «неточности» и скорректировать ряд событий «правильно» с его точки зрения, дополнив их местной конкретной информацией.

Статьи за 1385 (6893) и 1386 (6894) гг. содержат важную информацию о взаимоотношениях Стефана с Новгородом. В 1385 г. владыка новгородский в гневе на то, что митрополит Пимен благословил открытие епархии в Перми, посылает дружинников её «воевать». Однако вызванное Стефаном устюжское войско разбивает новгородцев под Солдором (современный Сольвычегодск). В следующем 1386 г. Стефан едет в Новгород урегулировать конфликт, «поклонился владыке и боярам новгородским» и был отпущен «от Новугорода с милостию и дарами». Надо полагать, во время этой поездки Стефан написал для новгородского архиепископа «Поучение русскаго епископа Стефана противъ стригольниковъ» (Поучение 1880).

В 1389 (6897) г. на Еренский городок было совершено нападение язычников-пермян с Удоры и Пинеги. «Идолопоклонницы» сожгли основанный Стефаном монастырь Пречистой Богородицы, который после этого уже не был восстановлен. В 1392 (6900) г. на Усть-Вымь напали вогуличи, которых привёл Пан-сотник. Городок сумел выстоять, но вогулы разорили окрестные погосты. Узнав же, что идёт устюжский полк, вогулы «утекли вверх Вычегдою рекою». Это последнее письменно зафиксированное сообщение о Пане-сотнике, предводителе языческого сопротивления в Пермском крае. Что касается Стефана, то следующая запись за 1396 (6904) г. сообщает о его преставлении в Москве.

Таким образом, сведения из Жития, Повести, а также из летописных источников объединены в единую, композиционно выдержанную нарративную структуру, сюжет которой строится как жизнеописание Стефана Пермского, его деятельности по христианизации Пермской земли. Сюжет динамичен, его динамика обусловлена тем, что герой находится в постоянном движении. Шесть статей о Стефане из девяти повествуют о его хождениях: сначала в Пермь, затем из Перми в Москву и обратно в Пермь, затем в Новгород, и даже смерть застаёт Стефана в пути, в Москве. Сюжетная завершённость жизнеописания Стефана позволяет говорить о предпринятой летописцем осознанной идейно-художественной организации исторического и агиографического материала,

придающей летописному рассказу о Стефане Пермском характер эпического повествования.

Рассказ о Стефане и о крещении пермян (1379–1396) относится к первому, почти легендарному периоду истории Пермской земли. Его итогом является образование Пермской епархии с епархиальным центром в Усть-Выми. Историческое значение этого события заключается в том, что начиная с этого периода и почти на полтора столетия Пермская земля оказывается под культурно-религиозным влиянием и в значительной части – административным управлением Усть-Вымской епископской кафедры. Второй период пермской истории охватывает период времени с записи о поставлении на Усть-Вымскую епископскую кафедру Исаакия в 1398 г. до записи 1564 г. о переводе владыки Иоасафа Пермского «с Усть-Выми на Вологду». В центре внимания Летописи находятся сведения о пермских епископах. По мнению А. Н. Власова (1996b: 36-37), композиционным центром летописного повествования следует считать записи о поставлении и преставлении пермских епископов. Эти записи, являются в Летописи «сквозными», «стержневыми», на них «нанализуются все остальные сообщения, представляя собой относительно самостоятельные исторические экскурсы» (Власов 1996b: 36–37).

Дело не только в том, что эти записи «проходят» сквозь весь текст повествования, здесь мы имеем дело с особой организацией летописного материала, когда исторические сведения соизмеряются датами жизни отдельных лиц, в данном случае – пермских епископов. Летописец отграничивает поток истории датами поставления и смерти того или иного епископа и создаёт, таким образом, периодизацию исторических сведений. К примеру, в записи за 1418 (6926) г. говорится о поставлении Герасима епископом Пермской епархии. В этой же статье летописец пишет о военном походе устюжан, вычегжан и вятчан на Двинскую землю «за князя великого воевати». Ответным ударом новгородцы и двинские бояре «сугнали их до Устюгу, а город пограбили». Следующая запись о епископе Герасиме датирована 1443 (6951) годом. В ней говорится о его насильственной смерти от руки «земского подъяки» в «роспре угодейной». Между датами поставления и смерти есть три записи о событиях, имеющих важное историческое значение с точки зрения летописца: запись за 1425 (6933) г. говорит о походе устюжан и вычегжан на Двинскую землю, в записи за 1432 г. сообщается о начале «распри» между «детьми великих князей Василия Дмитриевича и Юрия Дмитриевича, меж Василием Васильевичем и Василием Юрьевичем», в записи за 1438 (6946) г. сообщается о набеге вятчан на волости по Лузе и Нижней Вычегде и взятии ими Устюга.

Биографические сведения о епископе включаются в текст только в том случае, если сам епископ принимает непосредственное участие в значительных,

по мнению летописца, событиях. В этом случае, повествование выделяется из общей летописной структуры, обретает сюжетную линию, основанием которой становятся биографические сведения о епископе, а также форму летописного рассказа. Так, с владыкой Пителимом, поставленным на Пермскую епархию смерти Герасима, связано семь погодных статей. В первой из них, датированной 1444 (6952) годом говорится о поставлении Пителима, архимандрита Чудова монастыря, «в епискупы Пермские епархии». В той же статье сообщается о том, что владыка Пителим крестил «пермяков удоренов на Вашке реке, игуменов и попов им дал, святей храмы там воздвиг». Далее следует запись 1447 (6955) г., в которой сообщается о том, что владыка Пителим совместно с другими русскими иерархами «писал грамоту на Дмитрия Шемяку с проклятием от церкви святей». Запись за 1450 (6958) г. продолжает сюжетную линию Шемяки и напрямую не соотносится с биографией Пителима. Здесь говорится о том, как Дмитрий Шемяка призвал вятчан и вогул на Устюг и Пермские земли. Устюжане призвали на оборону Устюга вычегжан и вымичей, но «сами щита супротив Шемяки не держали», в результате Шемяка казнил пермских сотников Емельку Лузькова и Ефимия Эжвина вместе с их десятниками. Вятчане пришли на Пермь, жгли погосты и разоряли церкви, приступали к Усть-Выми, но взять не смогли и «повернули вспять на Вятку».

В 1451 (6959) г. на Пермь были присланы в качестве наместников князя Ермолай с сыновьями Василем и Михаилом «от роду верейских князей» – об этом сообщается в записи за этот год. Ермолай и Василий остались править землёй Вычегодской, а Михаил Ермолич был «отпущен» на Великую Пермь, в Чердынь. В записи за 1452 (5960) г. сообщается, что Шемяка поймал оправившегося в Москву владыку Пителима, «в темницу метнув, и мучал его там, а владыка не убоялся тово Шемяки, проклятое слово не взял».¹⁶ В следующем, 1453 (6961) г. великий князь Василий Васильевич взял Кокшеньгу и Устюг и, видимо, освободил Пителима, хотя специально в записи за этот год об этом не сообщается. Шемяка «утекл на Двину и к Ноугороду, и там бысть отравлен зелием». Пителим погибает через два года, в 1455 (6963) г. Он совершает миссионерскую поездку в Великую Пермь, крестить Чердынь, однако в это же время Великую Пермь «воюют» вогулы. Пителим решает вернуться в Усть-Вымь, но вогулы догоняют его на Верхней Вычегде, «в месте зовомый Кафедраил, на реке на Помосе» и там убивают. Как уже указывалось, летописное повествование не соответствует тексту Сказания и со всей очевидностью восходит к недошедшему

¹⁶ Известно, что епископ Пителим вместе с другими церковными иерархами составлял увещательное послание Дмитрию Шемяке, причём есть основания считать автором этого послания самого Пителима (Буланин 1989: 193).

до нас источнику.¹⁷ Возможно, это было одно из Житий, на которые ссылается Мисаил, но из него были взяты только исторические факты и исключены все агиографические экскурсы.

Кроме того, есть сведения о кратких агиографических сочинениях, написанных вскоре после смерти епископа. Здесь имеется ввиду известная статья Ильи Шляпкина (1894), в которой он упоминает о двух списках Жития Питирима, один из которых «полууставный XV в., принадлежал библиотеке Троицкого Калязинского монастыря», второй список, тоже датируемый XV веком, был найден в библиотеке Санкт-Петербургской духовной академии. По предположению И. А. Шляпкина (1894: 129), оба списка являются копиями первоначального «сказания», которое было составлено вскоре после кончины епископа «неизвестным почитателем преподобного», предположительно жившем в Москве, опытном агиографе, обладающем даром слова. В житии говорится, что Питирим был застигнут вогулами в пути: «сего же святого имше на пути суща» (Шляпкин 1894: 130), что соответствует летописному тексту, в одном из списков упоминается и об аресте епископа в Устюге, что также соответствует летописной статье за 1452 (5960) г. Есть в житии и упоминания о миссионерской деятельности Питирима, начавшейся фактически сразу по поставлении его на пермскую кафедру: «причтом святейшего и вселенского собора и рукоположением Ионы митрополита киевскаго и всея Руси поставлен бысть епископом в велицей Перми, идеже и большая подвижения показа, яко к сущим преж святителем, и многы крести и обрати в веру, убо человеци неuki сущее и жесткой нрав имущее» (Шляпкин 1894: 130). Согласно летописной статье, Питирим был поставлен в епископы в 1444 г., в том же году он крестил «пермяков» на р. Вашке, а убит был, возвращаясь из миссионерской поездки в Чердынь (Доронин 1958: 260, 262). Не исключено, что «первоначальное сказание», с которого были сняты копии, представляло собой более пространную версию Жития, в которой были и исторические сведения о жизни святителя.

Для Летописи второй период пермской истории характерен упрочением позиций христианства в крае, именно в этот период происходит крещение Удоры (1444) и Великой Перми (1462), территории которых включаются в состав епархии, строятся новые храмы и монастыри. Чрезвычайно важное значение для характеристики политической ситуации в Пермском крае имело установление института великокняжеских наместников. В 1451 г. великий князь Василий Васильевич посылает на Пермь в качестве наместников князей

¹⁷ Б. Н. Флоря находит соответствие с Устюжским летописцем в погодной статье за 1450 (6958) г., но отмечает (Флоря 1967: 221), что статья по сравнению с оригиналом подверглась значительной обработке. Эта обработка касается введения в устюжский текст местных, вычегодских реалий.

«от роду Верейских» Ермолая и Василия Ермолича – на Вычегду, а Михаила Ермолича – на Каму, в Великую Пермь (Доронин 1958: 261). Крещение Великой Перми было осуществлено епископом Ионой в 1462 (6970) г. и продолжено его преемником на епископской кафедре владыкой Филофеем, управлявшим епархией с 1472 по 1501 гг. (Доронин 1958: 262). Филофей был выдающимся церковным деятелем, книжником, однако в поле зрения летописца находятся только аспекты его политической деятельности. Это не случайно, поскольку в годы епископства Филофея происходят события, исключительно важные не только для Перми, но и для всей Руси.

В 1471 г. московское войско взяло Новгород, однако предпринятый в этом же году поход на Казань не увенчался успехом. Вина за неудачу была возложена на чердынцев, войско которых не подошло под стены Казани. Это послужило формальным поводом для похода на Великую Пермь, предпринятого в 1472 г. московским войском, в составе которого были и вычегжане. (Доронин 1958: 262) Начиная с 1465 г. московское войско предпринимает серию походов в Югорскую землю, на Обь. Особенно масштабными были походы 1483 и 1499 гг., когда русские рати доходили до Иртыша и Пельни. (Доронин 1958: 262–263) В зависимость от Москвы подпадает ряд вогульских князей, в 1485 г. под Усть-Вымью при активном содействии епископа Филофея был заключён мирный договор между вымскими и кодскими (вогульскими) князьями. В 1489 г. Иван III подчиняет Вятку, хлыновцы сами открывают ворота города, отдав московским воеводам «изменников». (Доронин 1958: 263) Таким образом, в период правления епархией Филофея Московское княжество за счёт присоединения огромных территорий Новгородских земель, Югры, Великой Перми, Вятки фактически становится сверхдержавой, а Усть-Вымь постепенно превращается в глухую провинцию. В 1502 (7010) г. по указу Ивана III вымский князь Фёдор переводится править в Пустозерск, «потому место вымское не порубежное» (Доронин 1958: 264). Последующие после 1502 г. погодные записи говорят больше о внутреннем обустройстве Пермской земли, хотя Чердынь время от времени и оказывается в зоне военных действий со стороны казанских и сибирских татар. Наконец, в 1564 (7072) г. владыка Иоасаф Пермский «переведен бысть с Усть-Выми на Вологду». (Доронин 1958: 266)

Так завершается второй период пермской истории, знаменательный тем, что в течение него на Пермской земле установилась и упрочилась государственная система правления, а главное – завершилась эпоха христианизации края. В свою очередь, христианизация и дальнейшее включение края в состав русского государства вызвали изменения в этническом самосознании населения. Если в самом начале христианизации во время Стефана Пермского за населением был закреплён общеплеменной этноним *пермяне*, то начиная с записи за

1418 (6926) г. применяются дробные термины *вычегжане*, *сысоляне*, *вымичи*, образованные по типу применяемых в русских летописях этнонимов *двиняне*, *вятчане*, *устюжане* и др., принятых по названиям рек. Надо полагать, что этнонимы *пермяне*, *пермяки*, *перемеки* противопоставлены дробным этнонимам как дохристианские раннехристианским. К примеру, население Удоры (Вашки) названо *пермяки-удорены* в записи за 1444 г. об их крещении владыкой Питиримом. Этноним *пермяне*, *пермяки* применяется для обозначения населения Великой Перми до взятия Чердыни русским войском в 1471 г., после записи за этот год они именуется уже как *чердынцы*. Как отмечает Б. Н. Флоря (1967: 224), в записях за 1467 (6975) и 1483 (6991) гг., заимствованных из Устюжского летописного свода, летописец изменил названия этнонимов: в первой из них поясняется, что «пермяне из Чердыни», а во второй термин *пермяки* заменён на *чердынцы*. Общеплеменное значение термина сохраняется только в тех случаях, когда летописец стремится подчеркнуть этническую принадлежность персонажей: «пермичи промышленные торговые люди» – по отношению к русским.

Начало третьего периода пермской истории отмечено присоединением в 1565 (7073) г. к Пермской епархии, «опроч вологодских», церковей двинских и холмогорских. Пермская епархия разрасталась до невероятных размеров, но это означало также, что Пермь больше не рассматривается как автономное административное образование. Пермь Великая становится отдельной административной единицей, повелением великого князя Ивана Васильевича в 1555 г. упраздняется само понятие «Вычегодская Пермь», а бывшая «Вычегодская земля пермская» дробится на более мелкие административные образования, из которых в дальнейшем выделяются Вымский и Яренский уезды. За бывшей пермской землёй дольше всего сохраняется название Пермской епархии, но и это название в период правления епархией епископа Ионы (1588–1604) начинает уточняться как «Вологодско-Пермская епархия».

Об этих изменениях свидетельствует ряд летописных статей, в основании которых, как справедливо пишет А. Н. Власов (1996b: 41), лежат «великокняжеские и царские указы административно-хозяйственного характера». Прежде всего, это статьи за 1567 (7075) г. об «отписании» удорских погостов Усть-Вашки, Каращелья, Олемы, Пенежки и Кебского «присуду Мезенскому на опричину»; за 1575 (7083) г. – об «отписании» Ижемской и Усть-Цилемской слободок «присуду за Пустозерские»; за 1586 (7094) г. – о подчинении Перми Великой вымских погостов Кайгород и Зюзено; о выделении «Вычегодской Соли» из Устюжской земли и подчинении «тому Усолю» Лузской и Вилегодской пермцы. Великокняжеские указы касаются не только административного обустройства края, они определяют теперь и социальные отношения в крае. Так, Летопись

фиксирует ряд указов, регулирующих внутренние миграции населения: в записи за 1586 г. говорится о том, чтобы сысолены и ужговцы больше «не входили» в Кайгород и Зюзено, переданные Великой Перми; в записях за 1587 (7095), 1593 (7101), 1594 (7102) гг. говорится о наборе в казаки в Сибирские города вымичей, вычегжан «лутчих людей с жоны и с детьми». Иными словами, население перестаёт быть самостоятельным в своих действиях, оно постепенно переходит в статус подданных и подчиняется государственным распоряжениям.

Последняя большая группа записей охватывает период с 1604 (год поставления на епархию владыки Иоасафа) по 1617 гг. и посвящена событиям Смутного времени (в 1616 г. епископом был поставлен Макарий). Записи этого периода характерны тем, что летописец, очевидно, уже Евтихий, был современником описываемых событий, причём достаточно хорошо информированным. Свою задачу Евтихий видит в том, чтобы показать события местного, локального значения на фоне общерусских политических событий, буквально изменивших облик прежнего государства. В итоге фрагментарные погодные записи соединяются в связное повествование, основным сюжетным мотивом которого является мотив смуты, распри на Русской земле. Первая запись о начале Смуты относится к 1605 (7113) г. В ней говорится о преставлении государя Бориса Фёдоровича и венчании на царство «вора самозваного Гришки Отрепиева» под именем Дмитрия Иоанновича. Летописец даёт негативную оценку описываемым событиям, сообщая, что от руки «того вора» был убит наследник Бориса Фёдоровича, но бояре крест целовали за самозванца. Особенное раздражение летописца вызывает факт приведения новым царём царицы из Литвы и «литовских людей», от которых «веры святей Христовы поругану бысть и папские унции предана бысть. Не хотели люди посрамления церкви святей, возненавидев того мнимого царя».

В 1606 (7114) г. был убит «мнимый царь Дмитрей самозванный» и был венчан на царство Василий Иванович Шуйский. Летописец комментирует это событие тоже негативно, сообщая, что «не люб бысть тот Василей посадским и волостным людем, и потому пошла распря на Руси». Следующая запись за этот же год сообщает, что указом нового царя был учреждён институт воеводства в «уезде Еренского городка» и введены таможенные пошлины. Первым яренским воеводой был назначен Василий Яковлевич Унковский. Ещё один указ царя касался набора ратных людей из Яренского уезда и Перми Великой для обороны Москвы. Евтихий пишет, что «вычегжаны и вымичаны, и сысолены, и удорены ратные пошли, а Великие Перми ратные люди, позабыв крестное целование на Василье, ратного голову побили и вспять на Чердыню».

Запись за 1607 (7115) г. сообщает об объявлении второго «вора самозваного» Дмитрия. В этом же году преставился владыка Вологодский и Пермский Иоасаф,

а поставлен был Сильвестр. В 1608 (7116) г. повелением Василия Шуйского было собрано ополчение в количестве 70 человек для отправления в Москву, но услышав об «измене супротив русаков и пермяков» вогуличей во главе с Анной Игичеей, ополчение было отправлено в «сибирские места». В этом же году «ратные люди с вычегжан, вымич, и сысолич» в количестве 60 человек ходили на Соли Галичские «на русских воров и литовских людей». В 1609 (7117) г. ратные люди из Яренского уезда в количестве 66 человек были посланы в Костромской уезд, обороняли ратники из Вычегодской Перми Еранск и другие города Вятской земли. В 1610 (7118) г. ратные люди из Яренского уезда были направлены в полки Скопина-Шуйского под Вологду, в тот же год, как сообщает летописец, «бояре свели с государева престола великово князя Василея, а на место того Василья в государи Владислав литовския земли царевич поставлен бысть».

По Русской земле прокатилась новая волна смуты. В 1611 (7119) г. по повелению князя Дмитрия Пожарского собраны ратники с Вычегды и Великой Перми. В 1612 (7120) г. ратные вычегжане и чердынцы ходили в Сибирь на вогул, которые «промышляли измену супротив русской земли, пермские места пограбити». Поход сложился удачно, в том же году пришла весть из Москвы от князя Дмитрия Пожарского о том, что «литовских людей пана Коткевича побили под Москвой, посекали без щисла, а Коткевич тот с великим посрамлением и страхованием к Литве утек». В 1613 (7121) году был венчан «на царство всея земли Русские Михайло Федорович из роду бояр Романовых». В статье за этот же год сообщается о подвиге посадских людей Вычегодской Соли, которые в количестве 198 человек во главе с чёрным попом Левонтием защищали город от трёхтысячного войска литовского «ватамана» Якупа Яцкого. «Левонтей с товарищи ратоборствовал отчаянно, многие супостаты порубил. Воры литовецкие посад весь пожгли, храмы святей пограбили и людей посекали до единова. Строганов со своими седел в острожке своем, а посацким супротив воров помощи не дал». Подмога из Еренского городка в количестве 60 человек не подоспела вовремя, дойдя до реки Белой в 20 верстах от Вычегодской Соли, и, «узрев от посада дым до небес, вспешу вспять». Записи о военных действиях против литовцев содержатся в статьях за 1615, 1618 гг., но уже видно, что это последние всплески Смутного времени. В 1617 (7125) г. на Вологодскую и Пермскую епархию был поставлен владыка Макарий, повелением которого спустя два года и было прекращено пермское летописание.

Таким образом, Вычегодско-Вымская летопись представляет собой хронологическое изложение исторических событий, происходивших на Пермской земле с XIV по первую четверть XVII вв. Задача, которую ставили перед собой летописцы XVI – первой четверти XVII вв., заключалась в сохранении и передаче будущим поколениям истории Перми, её народа. В связи с этим Мисаил

и Евтихий должны были не только зафиксировать современные исторические факты, но и создать самостоятельную компилятивную структуру, используя известные им исторические документы. Ретроспективный взгляд на события более ранней истории Перми дал летописцам возможность сознательного отбора и расположения исторического материала, концептуального подхода к нему. В результате этого подхода все разнородные материалы – выписки из других летописей, житий, государственные документы – объединены в единый повествовательный текст, в котором сведения, относящиеся к прошлому Перми, и сведения, современные летописцу, организованы по принципу причинно-следственной связи. Всё летописное повествование описывает движение истории Перми как путь, который она прошла до полного слияния с Русским государством.

Подводя итог, можно сказать, что литературная традиция Вычегодской Перми, основы которой были заложены Стефаном Пермским, достигнув наивысшего своего состояния в период управления епархией владыки Филофея (1472–1501), уже в XVI в. постепенно стала клониться к упадку. Причиной этому был перевод епископской кафедры из Усть-Выми в Вологду (1564), в результате к чего значительно уменьшилась потребность в литературных произведениях, ограничиваясь до минимума служебных книг. Надо полагать, что невосполнимый урон Усть-Вымской литературно-письменной традиции нанесли пожары церквей, в которых погибли и бесценные рукописи XV–XVI вв.

Дошедшие до сегодняшнего дня в списках XVIII–XIX вв. разножанровые литературные памятники немногочисленны и составлены в разное время. Из них наиболее ранней является Повесть о св. Стефане Пермском, известная в 1580-е гг. летописцу Мисаилу. Скорее всего, она была составлена на основе житийного текста Епифания Премудрого и местных церковных преданий ко времени общерусской канонизации Стефана в 1547 г. Очевидно, существовали и списки житий епископов Герасима, Питирима и Ионы, составленные на почитание их как местных святых. На эти списки ссылается Мисаил, но впоследствии они были утеряны. Краткое Житие Питирима, известное в двух списках, было опубликовано И. А. Шляпкиным (см. также Память 1996). Сказание о пермских епископах по происхождению является вторичным и не имеет единой художественной концепции. Это – собранные воедино фрагментарные сведения о пермских епископах, известные составителю середины XVIII в.

Цельным повествованием с ясно выраженной историко-художественной концепцией является Вычегодско-Вымская летопись, составлявшаяся с 1580-х по 1619 гг. Усть-Вымскими священниками Мисаилом и Евтихием. Возможность летописания в XVI в. сама по себе показательна, поскольку оно

не может возникнуть спонтанно, на голом месте. Это говорит о существовании традиции летописания, восходящей, видимо, к эпохе епископа Филофея, к Пермской владычной летописи. Это говорит и о существовании в то время литературного контекста, обеспечивавшего письменное литературное творчество. В XVII в. исчезает и само понятие Вычегодской Перми как цельного административно-территориального образования, а отдельные её территории становятся провинциальными уездами Российского Севера. Видимо, это и стало причиной постепенного угасания Усть-Вымской литературно-письменной традиции.

Тем не менее, не приходится говорить об окончательном исчезновении письменной традиции. Первые переводы на коми язык Литургии и других богослужебных текстов Стефаном Пермским и его преемниками создали прецедент, многократно повторившийся в последующие века, уже в народных переводах религиозных текстов, а также обусловивший формирование новых, национальных религиозных текстов христианского содержания. Прежде всего, это происходит под воздействием таких «книжных» религиозных течений, как старообрядчество и *бурсьылысьяс* ‘певцы Добра’, влияние которых на население в некоторых коми регионах было огромным. При этом, если старообрядчество предполагало сохранение и трансляцию средневековой русской православной книжной традиции в коми среде, то певцы Добра, используя в своей деятельности богослужебные тексты на церковнославянском языке, создали и свой корпус богослужебных текстов на коми языке. Для этого на коми язык (верхневычегодский диалект) были переведены тексты Писания, псалмы, акафисты, духовные стихи, переводились даже народные легенды и апокрифические тексты, такие как «Сон Богородицы» и «Хождение Богородицы по мукам». Кроме того, составлялись сборники проповедей наиболее талантливых из учителей Добра, а также сборники духовных стихов и песен, нередко написанных самими *бурсьылысьяс*. Весь объём переведённой на коми язык и вновь созданной на коми языке богослужебной литературы сегодня представить трудно, поскольку многое из этого свода уже безвозвратно утеряно, многое ещё предстоит выяснить.