

П. Ф. Лимеров

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

Содержанием «Жития Стефана Пермского» Епифания является культ Стефана Пермского как равноапостольного святого, следовательно, в центре повествования — формирование личности Стефана соответственно этой концепции. Для обоснования равноапостольности Стефана Епифаний строит повествование на известных параллелях с Житием Кирилла, выполняющего здесь роль агиографического субстрата. Епифаний приводит биографию Стефана, ориентируясь на Житие Константина Философа и сохраняя основные «прописи» жития просветителя славян: как и Константин, Стефан с раннего детства испытывает приверженность к образованности, как и он, получает прозвище Философ, обретает чудесным образом знание чужого языка и грамоты, проповедует Слово Божье на народном языке, участвует в полемиках о вере. В результате история о жизни и деятельности Стефана Пермского, включая крещение пермян, создание пермской церкви и письменности на пермском языке, репрезентируется как продолжение истории христианизации славянских народов, Руси, шире — истории деяний апостолов и входит в контекст всеобщей библейской истории. В то же время сюжет Жития Стефана строится, хотя и с учётом прописей Жития Кирилла, но в той последовательности событий, которая представлялась Епифанию исторической.

Ключевые слова: древнерусская литература, религиозность, православие, святость, религиозный подвиг, язычество, агиография, летописи.

P. F. Limerov. Kirillo-mefodiyevsky tradition and its role in addition of an image of Stephen of Perm in «The word about life St. Stephen of Perm» Epirhanus Premudry.

Content of «Stephen of Perm's Life» Epiphanius is Stephen of Perm's cult as Saint equal to the apostles, therefore, in the center of the narration — formation of the personality Stephana according to this concept. For justification of a ravnoapostolnost of Stefan Epiphanius builds the narration on the known parallels with Life of Kirill who is carrying out here a role of a hagiographical substratum. Epiphanius builds the biography Stephana, being guided by Konstantin Filosoф's Life and keeping main «copy-books» of life of the educator of Slavs: as well as Konstantin, Stefan since the early childhood tests commitment to education, also, as well as he, gets the nickname «Philosopher», finds wonderfully knowledge of foreign language and the diploma, preaches the Word God's in national language, participates in polemics about belief. As a result the story about life and Stephen of Perm's activity, including a baptism пермян, creation of the Perm church and writing in the Perm language, is represented as continuation of history of Christianization of the Slavic people, Russia, is wider — stories of acts of apostles and enters a context of general bible history. At the same time the Life plot Stephana is under construction though taking into account copy-books of Life of Kirill, but in that sequence of events which was presented to Epiphanius historical.

Keywords: *old Russian literature, religiousness, Orthodoxy, sanctity, religious feat, paganism, hagiography, chronicles.*

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

сии Стефана Пермского и в середине XIX века в деятельности школы Н. Ильминского по просвещению и христианизации финно-угорских и тюркских народов Поволжья. Между тем в истории христианской церкви известны имена миссионеров, продолживших служение первых апостолов среди языческих народов. Это просветитель гот Ульфилла (IV в.), св. Патрик Ирландский (VI в.), св. Августин, креститель англов (VI в.), св. Григорий Турский, креститель франков, св. Бонифаций (VIII в.), названный апостолом Германии, св. Поппо, крестивший данов (X в.) и многие другие миссионеры западной, но в то время еще не разделенной Церкви. Понятие миссии в эту эпоху включало в себя не только проповедь язычникам и их обращение в христианство, но и установление на христианизированных землях канонического церковного порядка. Деятельность Стефана Пермского в этом смысле включается в ряд миссий европейских просветителей, последними из которых были как раз Константин-Кирилл и Мефодий. Как и его предшественники, Стефан Пермский стал основателем новой епархии (Пермской) в Вычегодской Перми и ее первым епископом, открывал церкви, монастыри, школы, рукополагал священников. В документах XV—XVI вв. св. Стефан Пермский упоминается в числе наиболее выдающихся предстоятелей Русской церкви: Петра и Алексия (Московских), Леонтия (Ростовского), Сергия (Радонежского), Кирилла (Белозерского) и Варлаама (Хутынского) [8, с. 13], официально был канонизирован в 1547 году в списке первых тридцати русских святых, канонизированных в Московской Руси собором митрополита Макария [2, с. 204].

События крещения языческого народа, переход от язычества к христианству и связанная с этим проблема взаимодействия язычества с христианской религией относятся к числу наиболее актуальных проблем гуманитарной науки. Как правило, эти проблемы являются предметом исследования таких дисциплин, как религиоведение, история, этнография, археология, соответственно, с точки зрения этих дисциплин события крещения освещаются как факты истории и культуры того или иного народа. Между тем об истории крещения коми народа впервые сообщается в литературном памятнике «Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископом» Епифания Премудрого [1, с. 50—266], хотя и синхронном описываемым событиям, но имеющем свои худо-

жественные и богослужебные задачи, не тождественные обычному хронологическому описанию.

Сюжет ЖСП освещает историю жизни и миссионерской деятельности Стефана Пермского, но сами события его жизни излагаются в строгом подчинении единой концепции его религиозного подвига. Как отмечает В. М. Лурье, «в агиографическом документе ... все подчинено одной цели — культу. Поэтому, например, в любом житии мученика агиографический документ стремится сохранить указание на место, где лежат его мощи (на центр культа), и на время, когда совершается его ежегодная память (на день календаря, но не на абсолютную дату)» [9, с. 72]. Соответственно, Епифаний упоминает только о дате памяти Стефана Пермского — 26 апреля 1396 года — и о месте его упокоения, а значит и центре культа Стефана — в кремлевской церкви Спаса-на-Бору.

Хотя Епифаний и не указывает точную дату рождения Стефана, она восстанавливается по некоторым косвенным признакам от 1335 до 1346 гг. Так, по хронологии Г. С. Лыткина, год рождения Стефана находится в промежутке от 1335 до 1340 гг. [8, с. 4], в современных биографиях святого указывается дата рождения около 1340 г. [13, с. 411]. Стефан родился в г. Устюге, как отмечает Епифаний, в семье «нарочитых», т. е. видных родителей: его отцом был клирик соборной церкви Успения Святой Богородицы, матерью — христианка по имени Мария.

Уже в юном возрасте Стефан овладел в совершенстве искусством грамматики и книжным делом, а также прочел «многие» книги Ветхого и Нового Заветов, и можно с уверенностью сказать, что ему был предначертан путь ученого филолога и философа — «книжника», как тогда говорили. В русской агиографии традиция подчеркивания образованности подвижника с детства восходит к Житию Феодосия Печерского, который, как и Стефан, изучил «грамматику», вызвав всеобщее удивление своей «премудростью и разумом» [16, с. 57]. Подобный же пример быстрого постижения грамматики можно обнаружить в Житии Константина (Кирилла), хотя исследователь этого Жития Б. Н. Флоря отмечает, что одобрение образованности героя не имело всеобщего распространения в византийской агиографии, напротив, в некоторых житиях грамматика включалась в число «дьявольских изобретений», которые не следовало изучать подвиж-

нику [17, с. 210]. Эти два противопоставленных друг другу типа отношения к науке в древней агиографии восходят к жизнеописаниям Антония Великого и Иоанна Златоуста [16, с. 57]. На почве древнерусской агиографии имели место оба типа, может быть не так резко выраженные. Для нас важно подчеркнуть, что они соответствуют двум разным путям в святом подвижничестве. Стефан мог бы избрать путь, в котором на первом месте было бы подвижничество аскета или основателя монастыря, но так же как и некогда Константин, к биографии которого не раз обращается Епифаний, он выбирает ученость. Следуя по этому пути, Стефан в возрасте 20 или 25 лет («отрок сый верстою») прибывает в г. Ростов, где принимает постриг в монастыре св. Григория Богослова.

Уже в раннем детстве Стефану предстоит первый выбор: присоединиться к играющим детям или же идти в храм, и он выбирает последнее, этим самым в тексте как бы дается установка на то, что в центре внимания повествователя будет не биография Стефана, а история его духовного совершенствования и святого служения. Это значит, что история жизни человека по имени Стефан Храп, его биография, остается вне текста ЖСП, она включена в общий поток мирской истории, который служит только фоном к основному действию — религиозному подвигу. Столь малая значимость собственно исторических сведений как раз и была отмечена В. О. Ключевским, полагавшим, что собственно исторический рассказ Епифания представляет собой «скудные отрывки», тонушие «в потоке авторского витийства» [5, с. 95]. Цели историка и агиобиографа различны, если первый предполагает обнаружить в житии повествование о происшедших событиях, то для второго эти события важны только в их литургической интерпретации, т. е. насколько описание жизни святого соответствует истории земной жизни Иисуса Христа. Как отмечает В. А. Лепяхин, «Евангелие — это и Первожитие, которое может и должно послужить источником и образом для житий святых, последовавших в своей жизни за учителем» [6, с. 263]. Поэтому текст жития предполагает выход из потока мирской истории на литургический уровень, на котором факты биографии освещаются в совершенно ином символическом ракурсе. Например, известное пророчество Прокопия Устюжского девочке Марии о рождении будущего святителя символически соответствует первообразу Благовещения

Богородицы, а уклонение от детских забав — апокрифическому «Евангелию детства», недетская острота ума — тоже из детства Иисуса (Ср.: беседа двенадцатилетнего Иисуса со старейшинами в храме: Лк. 2:42 — 47) и т. п. [6, с. 263—264].

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

Следует обратить внимание на точку зрения агиографа, здесь — Епифания, оценивающего жизненный путь Стефана не синхронно с происходящими событиями, а спустя некоторое время после его смерти, когда очевидной стала историческая и духовная значимость этих событий. Епифаний формирует биографию Стефана, отбирая для нее не все исторически значимые факты, а только те, которые соответствуют известным агиографическим моделям. В первую очередь это касается парадигмы апостольского служения, вернее того аспекта, который получил обоснование в «Посланиях апостола Павла». Как известно, апостол Павел не был непосредственным учеником Христа и получение им апостольского достоинства как раз связано с идеей распространения христианского вероучения среди языческих народов. Именно в его «Посланиях» впервые формулируется положение об обращенности христианского вероучения ко всем людям, независимо от их этнической принадлежности [17, с. 39]. В связи с этим апостольская деятельность Павла стала теологическим обоснованием для миссии славянских первоучителей — Костантина-Кирилла и Мефодия, как в свою очередь, миссия последних стала обоснованием мотива апостольской преемственности Стефана. Автор Жития Константина (в дальнейшем ЖК) в конце Пролога (I главы) цитатой из послания Павла коринфянам «Будьте подобны мне, как я Христу»

[3, с. 137] прямо утверждает деятельность Павла в качестве высочайшего образца, на который равнялся Константин и которому должен подражать читатель.

В отличие от авторов житий Константина и Мефодия, Епифанию не нужно приводить доказательств возможности равноапостольной миссии Стефана, эта возможность преемственности апостолам уже доказана раз и навсегда кирилло-мефодиевской традицией, поэтому в Прологе ЖСП Епифаний сразу называет Стефана «проповедником веры и учителем Перми, наследником апостолов» [1, с. 55]. Этим самым читатель как бы заранее уведомляется о том, что агиограф выстраивает жизнеописание Стефана в соответствии с самыми высокими образцами апостольского служения. В первую очередь это касается биографии Константина, к которой Епифаний обращается неоднократно. Параллели обнаруживаются уже в первых главах ЖСП и ЖК. Так, и Стефан, и Константин с детства отличаются высоким интеллектом, любознательностью, приверженностью к книжным занятиям, скоростью постижения смыслов. Ср.: ЖСП: «...превосходил сверстников ... хорошей памятью и быстротой, с какой учился, опережая их благодаря остроте ума и скорости соображения» [1, с. 57]; ЖК: «И так изучил их все, как не изучил ни одни из них, так как скорость (ума) с прилежанием слилась, помогая одна другой» [3, с. 140]. Здесь соответствие не только и не столько в агиографических штампах, сколько в постулируемой идее постижения Бога через разум, мудрость, если угодно — книжность.

Оба святых растут в девственности, целомудрии, ими движут сходные мотивы в принятии важных жизненных решений. Ср. ЖК: «Подумав в душе о суетности жизни этой, покаялся, говоря: «Такова ли есть эта жизнь, где на место радости приходит печаль? С этого дня вступлю на другой путь, что этого лучше» [3, с. 138]. ЖСП: «И усмотрел он ..., что жизнь на этом свете маловременна, быстро минует, и проходит, словно речная стремнина или цветок травы» [1, с. 57]. В итоге этих размышлений Константин всецело предается учению «сидя в доме своем, уча на память книги святого Григория Богослова» [3, с. 139], Стефан же принимает постриг в ростовском монастыре Григория Богослова. Совпадение само по себе глубоко символично, поскольку выходит за рамки сравнения двух житийных текстов. Для Константина обращение к сочинениям Григория

Богослова было связано, как отмечает В. Н. Топоров, с выбором жизненного ориентира [15, с. 148], Константин сам сознательно избирает Григория Назианзина в качестве своего духовного покровителя, поскольку в нем видит тот предел духовного совершенствования, за которым кончается человеческое и начинается ангельское: «О, Григорий, телом — человек, а душою — ангел! Ты, будучи человек, явил себя ангелом. ...Так же и меня прими, припадающего к тебе с любовью и верою, и будь мне просветителем и учителем» [3, с. 139]. Что касается Стефана, то едва ли, даже изучив «искусство грамматики и книжное дело» в городе Устюге, он мог быть знаком с творениями великого Богослова. Поэтому в самом появлении темы Григория Назианзина в его жизни угадывается оттенок провинциализма. Сразу же вспоминаются еще две «нетекстовые» параллели в биографиях Константина и Стефана: оба были рождены в приграничных с языческими землями городах: Солунь так же граничила с землями славян, как Устюг — с территорией Вычегодской Перми, с ними обоими связана легенда о связи по материнской крови с крещаемыми язычниками. Эти факты, даже если они и не имели места в действительности, как бы призваны объяснить материальные побуждения святых: знание языка, стремление к спасению не чужих по крови людей и т. п. Тема Григория Богослова в ЖСП имеет иное значение, хотя так же, как в ЖК, связана с выбором духовных ориентиров. Монастырь, называемый Братский затвор, имел непосредственное отношение к греческой учености, так что Стефан имел возможность получить в своем образовании некоторое общее направление, сходное с образованием Константина. Это видно из его стремления к изучению греческой грамоты, как пишет Епифаний: «Желая же обрести больший разум, он овладел как образом философии греческой грамотой и освоил греческие книги, и хорошо читал их и всегда имел их у себя» [1, с. 64—65]. Обращение к греческим первоисточникам в изучении светской философии и святоотеческой литературы имело для Стефана как для книжника большое значение, поскольку греческий язык был одним из трех признанных священных языков — доктрину триязычия в то время еще никто не отменял. Не исключено, что в затворе Стефан познакомился с ЖК и, выбрав Константина Философа в качестве духовного наставника, сознательно ему подражал: «...жития святых отцов подра-

жая, всегда их читал, от этого большой разум приобретаая» (1, с. 63). Очевидно, что Константин был для Стефана таким же жизненным ориентиром, как когда-то для Константина Григорий Богослов. Не случайно именно после знакомства с греческой культурой, философией, богословием им овладевает мысль «идти в Пермскую землю и учить ее» [1, с. 65].

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

Процесс обучения в монастыре, как он описан Епифанием, имел в качестве составляющих монастырское послушание в соответствии с монастырским уставом и собственно обучение как получение образования. Монастырское труженичество: пост и молитва, чистота и смирение, воздержание и трезвение, терпение и беззлобие, послуша-

ние и любовь — сочетаются с обязательным чтением «божественных Писаний» [1, с. 59]. По-видимому, это был первый этап обязательного монастырского обучения, и дальнейшие интеллектуальные штудии были вовсе не обязательны, но Епифаний показывает, как Стефан сознательно и целенаправленно движется к намеченной им самим цели, «в законе Господнем поучаясь день и ночь». Здесь Епифаний приводит сравнение с плодоносным деревом («яко древо плодовито»), которое «напоемое разумом божественных Писаний» непременно даст плод [1, с. 59]. Образ плодоносящего дерева, достаточно распространенный в христианской символике, применительно к Стефану призван объяснить природу того множества священных «плодов», которые Стефан сумел взрастить в себе, чтобы затем отдать их людям. Символика этих плодов выражена цитатой из послания св. Павла галатам: «Братья, плод духа есть любовь, радость, мир, долготерпение, вера, кротость, воздержание» (*Галл. 5, 22*). Казалось бы «возращивание» перечисленных плодов-добродетелей не требует каких-то интеллектуальных усилий, между тем, по словам Епифания, именно благодаря этим занятиям «и дано было ему от Бога хорошее понимание божественного Писания» [1, с. 61]. В утверждении этого пути познания Епифаний ссылается на авторитет апостола Павла, образ которого в контексте повествования являет собой тот духовный идеал, который наиболее отвечает устремлениям Стефана. Это не случайно, поскольку в Восточной Церкви, в отличие от Западной, св. Павел почитался больше других апостолов, так как он, пользуясь выражением Иоанна Златоуста, «более других потрудился» [4, с. 6]. Кроме того, учение апостола Павла играло доминирующую роль в сложении доктрины апостольской преемственности славянских первоучителей — Константина-Кирилла и Мефодия. Как справедливо отмечает Р. Пиккио: «Кирилл и Мефодий — это новые иконы, означающие апостольский идеал, впервые воплощенный в св. Павле» [10, с. 443]. Таким образом, цитирование св. Павла в повествовании выделяет некоторые ключевые моменты в жизни Стефана; Епифаний таким образом указывает на духовный источник, питающий корни его последующих свершений.

Как отмечает Д. С. Лихачев, что если начальное обучение в московской Руси XIV—XVI вв. имело некоторую организацию в виде школ, в которых учили чтению и письму, то «все остальное образо-

вание книжники получали не в школах, а в общении со знающими людьми или в личных занятиях над книгами» [7, с. 24]. Традиция древняя, мы видим, как в ЖК юный Константин ради постижения искусства грамматики предлагает некоему чужеземцу свою долю наследства в доме отца, а когда тот отказывает, «зарыв талант в землю», уходит домой молить Бога, чтобы «исполнилось желание сердца его» [3, с. 139]. Епифаний приводит исчерпывающую картину экзегетических упражнений Стефана, изучающего и растолковывающего значение каждого слова в каждом стихе священного текста, «ибо с молитвой он сподоблялся разума». Однако не менее важными (а может быть, и более) для духовного и интеллектуального возрастания Стефана были беседы с теми, кого Д. С. Лихачев называет знающими людьми. Епифаний пишет, что Стефан, «если видел человека мудрого и книжного, или старца разумного и духовного, то задавал ему вопросы, беседовал с ним, у него поселялся, и ночевал, и утруневал, расспрашивая о том, что старался скорее понять. И смысл притчи не ускользал от него, и он его растолковывал, и неудобопонятное разъяснялось и постигалось им» [1, с. 61]. Эта его любознательность в сочетании с упорством в постижении глубинных смыслов прочитанных текстов, а также природное добросердечие делали его восприимчивым к мнению других, признавая учителя в любом, кто выделялся разумом и филологическими познаниями. Кроме участия в подобных «богословско-экзегетических семинарах», как их назвал Г. П. Федотов [16, с. 133], Стефан изучал и греческий язык. Г. П. Федотов предполагает греческую национальность епископа Парфения, при котором Стефан принял постриг. Это объясняет наличие в монастырской библиотеке греческих книг, а также наличие в монастыре людей, способных научить греческому языку [16, с. 132]. Скорее всего, к изучению греческого языка его подвинули те же экзегетические занятия, его дотошность в поисках наиболее адекватных значений в оригиналах текстов. Знание греческого языка открывало ему путь к постижению византийской культуры, наследницы классической эллинистической традиции. Однако, как отмечает Г. П. Федотов, Стефан сам закрывает для себя этот путь, во имя любви к язычникам-пермянам, «для них он совершает свое нисхождение из ученого затвора, свой плодоносный кенозис» [16, с. 133].

Епифаний пишет: «И изучися сам языку пермскому, и грамоту нову, пермскую сложи, и азбуки незнаемы счини по предложению Пермскаго языка якоже есть тебе, и книги русския на пермский язык преведе, и преложи, и преписа» [1, с. 62]. Как видим, изучение пермского (древнекоми) языка находится в одном ряду с изучением греческого, однако это рядоположение дает повод для сомнений. Так как Русская (Киевская) митрополия находилась в составе Константинопольского патриархата греческие священнослужители и монахи не были редкостью на Руси, а если ростовский епископ сам был греком, предполагается и наличие в затворе — монастыре при епископии — греческих монахов. Но представить наличие в монастыре некрещеных пермян, которые бы научили Стефана своему языку, невозможно. Поэтому фактически все исследователи биографии Стефана отмечают, что он знал пермский язык с детства. Поскольку Устюг граничил с пермскими землями, это логично, вопрос еще и в другом: был ли он по рождению русским или же был устюжским пермянином?

На этот вопрос нет однозначного ответа, но в том, что Епифаний в самом начале первой главы ЖСП намеренно подчеркивает национальную принадлежность Стефана: «бе убо родом русинъ, от языка словенска» [1, с. 57], слышится отголосок полемики с теми из современников, которые это отрицали. Ведь на самом деле ни в одном из агиографических произведений, кроме ЖСП, не обсуждается вопрос о национальности святого, потому что это противоречит сказанному св. Павлом: «...нет ни элина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (*Колосс. 3:11*). С другой стороны, вопрос о славянской национальности Стефана значим для Епифания, который видит в том, что Стефан изучил греческий и пермский язык, благодатное действие Святого Духа. В тексте есть отсылка к цитате из Деяний апостолов: «Сделал, что заговорили на иных языках» (*Деян. 2, 4*), которая относится к чуду Пятидесятницы, когда Дух Святой снизошел на апостолов и они преобразились. Как пишет об этом Иоанн Златоуст: «...они, боязливые и немудрые, вдруг сделались иными людьми, стали презирать богатство, сделались нечувствительны к славе, недоступны ни гневу, ни вожделению, и оказались решительно выше всего; они имели великое единомыслие, и ... между ними никогда не было, как пре-

жде, ни зависти, ни спора о первенстве, а, напротив, в них водворилась всякая совершенная добродетель, и в особенности начала сиять любовь, о которой и Христос много заповедовал» [4, с. 6]. Кроме того, апостолы обрели дар говорения на иных языках, чтобы они могли теперь нести любовь и веру, заповеданную им Христом, иным народам.

Смысл совершившегося в Пятидесятницу не совсем понятен без обращения к чуду иного характера, к чуду разделения языков после вавилонского столпотворения. Епифаний обращается к этому эпизоду из книги Бытия для того, чтобы объяснить вслед за черноризцем Храбром причину, побудившую апостолов, затем Константина, а после него и Стефана нести проповедь Христа иным народам на их языках. Дело здесь не только и не столько в понятности для язычников проповеди и богослужения на их родном языке, а в том, что сама проповедь христианства на этом языке включает его в один общий, вселенский язык, как его называет Епифаний, «Отчее слово». Очень верно об этом сказано у В. Н. Топорова: «Чудо распада единого языка на множество разных языков, утративших общие смыслы и возможность пробиться к пониманию их и пониманию друг друга, было не только покрыто в день Пятидесятницы чудом соединения в смысле и обретения утраченных смыслов, но и превзойдено: при сохранении всей языковой множественности и всего языкового разнообразия общий смысл стал доступным для каждого языка и каждого народа» [15, с. 138]. Этот вселенский смысл христианства и есть то «Отчее слово», о даровании которого молит Бога Стефан [1, с. 185] и которое восходит к Слову св. Иоанна, бывшему в начале всего сущего: «В Начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (*Ин. 1, 1*).

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

те горожан или монахов. Сюжет сосредоточен только на событиях, касающихся благодатного совершенствования героя, на развитии и организации его внутреннего, духовного пространства, когда в максимальном самоуглублении и отрешенности от всего внешнего ему открывается единственно верный путь, путь к Богу: «...и он делался своим для Бога, приближаясь к нему с чистой совестью, благой мыслью и добрыми делами» [1, с. 61]. Внутреннее пространство бесконечно, как бесконечны и открывшиеся Стефану возможности на пути духовно-благодатного возвышения. Этот путь был, несомненно, близок исихазму, духовно-практическому «деланию», основным методом которого было непрерывное делание «умной молитвы»: призывание Имени Божия «как реальной преобразующей силы» для вступления подвижника в Богообщение, данное ему в виде явления нетварного Фаворского света [6, с. 363]. Исихазм как практика умно-сердечной Иисусовой молитвы приходит на Русь из Византии с принятием православия вместе с афонским монашеством. В XIV веке «умное делание» получает в Византии новое богословско-теоретическое обоснование, прежде всего в трудах св. Григория Паламы и св. Григория Синаита, в связи с учением о Фаворском свете и божественных энергиях. В середине XIV века возобновляется прерванное татаро-монгольским нашествием греческое и южнославянское влияние на Русь, и, как это показано Епифанием, в ростовском монастыре Стефан изучает греческий язык, чтобы читать греческие рукописи, составляющие значительный фонд монастырской библиотеки. Не исключено, что именно тогда Стефан становится адептом исихастской практики Иисусовой молитвы.

Р. Пиккио отмечает, что определенные направления церковного учения могли выступать в качестве «литературной доктрины» для древнерусских писателей, и как частная форма этой доктрины «поэтика моления» Епифания Премудрого в ЖСП «отражает духовный настрой, очень близкий течению исихазма. Это впечатление усиливается, если обратиться к исихастскому методу молитвы» [12, с. 669]. Не вдаваясь пока в существо метода, отметим, что «моления» входят существенной частью в композицию ЖСП и являются не риторическими отступлениями от основной канвы сюжета, а напротив, его двигателями, поскольку сюжет развивается как бы благодаря воздействию благодати, ниспосланной Стефану в ответ на «моления».

Между прочим, первое «моление» принадлежит самому Епифанию и представляет собой как бы призывание Божественной благодати и дарование ему «глагола» для постижения глубины духовных свершений Стефана и способности их изложить. Что касается исихазма самого Стефана, то, возможно, мотив максимального приближения к Богу, когда душа подвижника, как показывает Епифаний, используя цитаты из Псалтыри, уже пребывает «в доме Господнем» и нет больше других мыслей, как пребывать здесь, «скончаться во дворах» Господа и обрести покой: «Желаю лучше быть у порога в доме Бога моего, нежели жить в селениях грешников» (*Пс. 83, 11*) [1, с. 61] — сам по себе близок к теме исихии, т. е. безмолвия, покоя в единении с Богом. Есть элемент исихазма в молении Стефана непосредственно перед созданием азбуки, где после обращения к Богу он произносит: «утверди в разуме сердце мое и дай же мне слово, Отчее слово, чтобы я прославлял Тебя во веки веков!» [1, с. 185]. В этом молении фраза «утверди в разуме сердце мое» относится к основному методу умно-сердечной молитвы, принятому в практике исихазма. По учению Отцов Церкви, ум один не в силах концентрировать внимание на смысле молитвы, отвлекаясь посторонними помыслами, поэтому цель исихастской практики «утвердить» ум в сердце, в котором сосредоточена вся сознательная и бессознательная, умственная и мистическая жизнь человека — для того, чтобы ум удерживался в постоянной памяти о Боге [6, с. 362—363]. Большое внимание в исихазме уделяется чистоте молитвы, которая является результатом чистоты сердца и обретается через соблюдение безмолвия, внимания и трезвения — хранения ума и сердца [6, с. 365]. Епифаний пишет, что Стефан стремился к добродетели «постом и молитвой, чистотой и смирением, воздержанием и трезвением, терпением и беззлобием, послушанием и любовью» [1, с. 59]. Результатом постоянного «трезвения» и чистой, умно-сердечной молитвы было обретение Стефаном харизмы, того состояния богоотмеченности, которое свидетельствует о непрерывном воздействии на подвижника Божественной благодати: «...также ему правиму добре благодати», и которая выделяет его не только из круга людей, но и из круга подобных ему подвижников. Поэтому Стефан вызывает удивление («дивяхуса мнози») как у иноков, знающих его, так и у простых людей, впервые его увидевших [1, с. 63].

Таким образом, первый подвиг Стефана был подвигом внутренне-го, глубинного делания, это делание совершалось в нем постоянно и разнообразно, предавался ли он молитве, читал ли книги, беседовал ли с книжными людьми и разумными старцами или же переписывал святые книги «искусно и быстро». Видимо, это делание не прекращалось в нем всю жизнь. Что касается монастырского периода его жизни, то в какой-то момент «умного» молитвенного погружения в глубины сердца ему открылся замысел Бога о его собственной жизни. Оказалось, что все совершенное за всю жизнь Стефаном делалось с одной целью, и эта цель заключалась в том, что Бог, «не оставляющий рода человеческого без разума, но всячески приводящий к разуму и спасению, пощадил и помиловал людей пермского языка, воздвиг и даровал им — как в древности Веселеила в Израиле, наполнив мудростью и искусством, так и этого Стефана, мужа доброго и благоговейного, и послал к ним. А тот и сотворил им грамоту новую — сложив, сочинил пермскую азбуку» [1, с. 181]. С этого момента внутреннее делание Стефана начинает сочетаться с деланием внешним.

Равноапостольное достоинство некоторых учителей прежде всего предполагает их равенство достоинству первых апостолов в преподании благодатных даров Святого Духа новообращенным народам. Впервые тема преемственности апостольской проповеди появляется в славянской среде в IX—X вв. в связи с просветительской деятельностью Константина-Кирилла и Мефодия. Актуальность этой темы была обусловлена известной градацией христианских народов на тех, кто воспринял Слово Спасения непосредственно от апостолов, и тех, кто получил Благодать опосредованно, через более поздних евангелистов, и поэтому обладает более низким духовным и политическим статусом в христианском мире. Контраргументом, взятым на вооружение вступающим в христианский мир славянством, стало учение о непрерывном воздействии Благодати через харизматических божьих избранников. Такими харизматическими учителями, как их называет Р. Пиккио, «прямыми орудиями Благодати», впервые в апологетической традиции становятся Константин-Кирилл и Мефодий. «Они не являются «апостолами», поскольку действуют в иной период провиденциального хода истории, но равны апостолам, ибо движимы тем же духом и стремятся к достижению той же цели»

[11, с. 266]. В контексте этой концепции особую значимость получает вопрос о приобщении язычников, в данном случае славян, к христианскому вероучению на их родном языке, а также, что более важно, о возможности на нем богослужения. Этим самым утверждается принцип равноправия славянского языка по отношению к признанным трем священным языкам: еврейскому, греческому и латыни — языкам, на которых впервые звучала апостольская проповедь. Вопрос о статусе славянского языка вызвал неоднозначную, главным образом отрицательную реакцию как со стороны Рима, так и со стороны Константинополя, что касается христианизирующегося славянства, то его ответом на эту реакцию стали апологетические сочинения в защиту славянской письменности, наиболее известным из которых считается трактат «О письменах» черноризца Храбра [17, с. 196—201]. Основным аргументом, вокруг которого Черноризец Храбр строит свою апологию славянской письменности, является положение о том, что Бог дал вдохновение Кириллу для создания славянской письменности по образцу греческой, которая, в свою очередь, создавалась по образцу еврейской. В силу этого славянская письменность, по словам Р. Пиккио, включается «в провиденциальный ряд преемственности», поэтому теряет смысл принцип «трех языков», на которых можно обращаться к Богу [11, с. 312]. Более того, славянская письменность по определению должна быть выше греческой, поскольку последняя составлялась в течение многих лет многими людьми, к тому же язычниками: «семь их создавало письмена, а семьдесят — перевод», в то время как славянские письмена составил один святой человек, сам же и перевел книги [17, с. 200]. Таким образом, утверждение славянского языка в статусе литургического в свете апостольской традиции вкупе с развитием учения об апостольской преемственности славянских вероучителей стало идеологической основой для возникновения славянской религиозно-политической автономии, которая в XVI веке на русской почве сформировалась в автокефалию.

Деятельность Стефана Пермского, как ее описывает Епифаний, имеет непосредственное отношение к кирилло-мефодиевскому образцу. Прежде всего, Епифаний обращает внимание читателя на христианизацию Перми как на замысел Провидения: «Но егда Самъ небесный Владыка Господь Богъ наш Своєю благодатью восхоте при-

зрети на Свою си тварь, не даст им до конца погибнути в прелести идолстей, но по мнозех летех милосердова о Своем си создании, въсхоте их спасти и привести, и присвоити к Своей благодати хотя в последние лета, яко же в 11 годину» [1, с. 70]. Агиограф подчеркивает неиссякаемость благотворного действия Божественной благодати даже в последние времена. В качестве примера он приводит притчу из Евангелия от Матфея о хозяине виноградника, нанимающем работников в виноградник «рано поутру», в три, в шесть, в девять часов, наконец, выйдя в одиннадцатом часу, он видит праздных и говорит им: «Что сде стоите весь день праздны, пермяне? Никтоже ли вас не наял?» [1, с. 70]. Смысл этой притчи Епифаний видит в том, что как для хозяина виноградника равны все призванные для работы в различное время суток, так и Божественная благодать равно простирается на всех, призванных в Небесное Царство, как в первые века христианства, так и в последние времена мира. При этом он включает в состав евангельской цитаты пермян, указывая именно на них как на последних из призванных — «работников одиннадцатого часа». Отсюда следует, что историческая роль Стефана в христианизации Перми есть не что иное, как осуществление воли Бога, возложившего на него апостольскую миссию, как некогда на первых апостолов. Епифаний обстоятельно перечисляет, где, когда и какие народы были приведены в христианскую веру десятью наиболее видными из апостолов: Петром, Иоанном Богословом, евангелистом Матфеем, Филиппом, Фомой Близнацом, братом Христа Иудой, Симоном Зилотом, Варфоломеем, Андреем и Павлом — и делает вывод о том, что поскольку апостолы «в Перми не успеха быти», то их миссия возлагается на Стефана. Как некогда апостолов, «въздвиге Богъ угодника Своего Стефана в те времена и устрои его быти проповедника и служителя Слову истинному, и строителя тайнам Его, и учителя Перми» [1, с. 72].

Определенная таким образом преемственность просветительской деятельности Стефана апостольской традиции, его равноапостольность, служит для Епифания оправданием созданной Стефаном Пермской азбуки. Исходным материалом для этого ему служит трактат черноризца Храбра «О письменах», по образцу которого он и составляет апологию пермской письменности. По аналогии с этим произведением Епифаний посвящает апологии пермской письмен-

ности отдельную главу, назвав ее «О азбуке пермьстей». Аргументы в пользу пермской грамоты, приводимые Епифанием, в основном совпадают с аргументами черноризца Храбра в пользу славянской письменности, более того, он использует в тексте жития большие цитирования из трактата, в которых приводится история сложения еврейской и греческой письменности. Этим самым Епифаний дает обоснование исторической и провиденциальной преемственности пермской письменности и этим отвечает «скудоумным» на вопрос: «Зачем сотворены пермские книги?». Далее Епифаний сравнивает творчество Стефана с творчеством равноапостольного Кирилла и приходит к выводу, что грамоты, созданные ими, лучше эллинской, которая создавалась язычниками, в то время, как и Кирилл, и Стефан — угодники Божьи: «И Бога ради оба потружастся: овъ спасения ради словеном, овъ же пермяном. Яко две светиле светле языки просветиста» [1, с. 186]. И все-таки Епифаний более высоко оценивает деятельность Стефана, поскольку «Кириллу Философу спосабляше многожды брат его Мефод — или грамоту складывати, или азбуку съставляти, или книги переводити. Стефану же никтоже обретесе помощник, разве токмо единъ Господь» [1, с. 186]. Сравнение деятельности Стефана и Кирилла имеет еще один смысловой план: таким образом утверждается главный аспект деятельности Стефана — основание национальной пермской Церкви с богослужением на коми языке, как некогда Кириллом было обосновано право славян на известную церковную автономию с литургическим славянским языком.

Таким образом, кирилло-мефодиевский образец выполняет роль «агиографического субстрата». По определению, агиографический субстрат — это передающий смысл культа святого информационный код, в соответствии с которым располагается фактический материал в житии [9, с. 54—58]. Епифаний строит биографию Стефана, ориентируясь на Житие Константина Философа и сохраняя основные «прописи» жития просветителя славян: как и Константин, Стефан с раннего детства испытывает приверженность к образованности, как и он, получает прозвище Философ, обретает чудесным образом знание чужого языка и грамоты, проповедует Слово Божье на народном языке, участвует в полемиках о вере. Даже эпизод с уничтожением Константином священного языческого дерева — фульско-

го дуба — имеет параллель в поздней Повести о Стефане Пермском в эпизоде рубки святителем «прокудливой» берёзы. В результате история о жизни и деятельности Стефана Пермского, включая крещение пермян, создание Пермской церкви и письменности на пермском языке, репрезентируется как продолжение истории христианизации славянских народов, Руси, шире — истории деяний апостолов и входит в контекст всеобщей библейской истории. В то же время сюжет ЖСП строится хотя и с учётом прописей ЖК, но в той последовательности событий, которая представлялась Епифанию исторической. Кроме того, сами прописи заполняются по мере возможности теми достоверными сведениями, о которых Епифаний говорит в начале своего повествования: «...оба слухом услышах; оба же от учеников уведах; иже о учительстве, управленьи; есть же другое, яко же своима очима увидех...» [1, с. 50]. Упрекать Епифания в том, что он использовал в тексте ЖСП мало достоверных исторических сведений, как это было принято историками [см. 5, с. 95], очевидно, бессмысленно. Епифаний, как раз наоборот, отразил все наиболее значимые факты христианизации Перми и придал им смысл событий вселенского масштаба.

* * *

1. Епифаний Премудрый. Преподобного в священноиноках отца нашего Епифания Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископом // Святитель Стефан Пермский / ред. Г. М. Прохоров. СПб., 1995. С. 50—266.

2. Голубинский Е. Е. История Русской церкви. М., 1904. Т.1. 960 с.

3. Житие Константина // Сказания о начале славянской письменности / сост. Б. Н. Флоря. СПб.: Алетейа, 2004. С. 135—179.

4. Иоанн Златоуст. Беседы на деяния апостольские. М.: Изд-во Московского патриархата, 1994. 483 с.

5. Ключевский В. О. Древнерусские Жития святых как исторический источник. М., 1871. 465 с.

6. Лепяхин В. В. Икона и иконичность. СПб., 2002. 397 с.

7. Лихачев Д. С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. 171с.

8. Лыткин Г. С. Зырянский край при епископах пермских и зырянский язык. СПб., 1889 (1996).

9. Лурье В. М. Введение в критическую агиографию. СПб., 2009. 238 с.
10. Пиккио Р. Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства // Пиккио Р. *Slavia orthodoxa*. Литература и язык. М., 2003. С. 431—466.
11. Пиккио Р. «Вопрос о языке» и кирилло-мефодиевский славянский мир // Пиккио Р. *Slavia orthodoxa*. Литература и язык. М., 2003. С. 244—331.
12. Пиккио Р. «Поэтика моления» Епифания Премудрого // Пиккио Р. *Slavia orthodoxa*. Литература и язык. М., 2003. С. 657—670.
13. Прохоров Г. М. Равноапостольный Стефан Пермский и его агиограф Епифаний Премудрый // Святитель Стефан Пермский. СПб., 1995. С. 3—50.
14. Прохоров Г. М. Стефан — епископ Пермский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV—XVI в.). Ч. 2.: Л-Я. Л.: Наука, 1989.
15. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис, 1995. 875с.
16. Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М.: Московский рабочий, 1990. С. 27—240.
17. Флоря Б. Н. Сказания о начале славянской письменности и современная им эпоха // Сказания о начале славянской письменности / сост. Б. Н. Флоря. СПб.: Алетея, 2004. С. 5—135.