

П. Ф. Лимеров
**ПАМ-СОТНИК: ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ОБРАЗ
 В СТАНОВЛЕНИИ ИДЕНТИЧНОСТИ КОМИ ЛИТЕРАТУРЫ***

УДК 82-941

ББК 83.3 (2Рос – 6Ком)

Образ языческого волхва Пам-сотника впервые появляется в сочинении Епифания Премудрого «Житие Стефана Пермского» в главе о его «прении» со Стефаном Пермским о преимуществах вер. Ветхий годами Пам олицетворяет язычество Пермской страны, которое должно быть повержено Стефаном, несущим свет христианской веры. Эпизод диспута строится по образцу распространенных в византийской традиции произведений апологетической полемики, имевших форму платонического диалога, в ходе которого каждый из его участников раскрывал преимущества своего вероучения. Используя литературное клише, Епифаний выходит за рамки традиции и рисует образ потерпевшего поражение Пама как трагической личности, вызывающей уважение. Образ Пама оказал глубокое влияние на формирование коми литературы. Впервые к нему обратился И. А. Куратов, посвятивший ему поэму «Пама», где языческий волхв, который не отказался от веры отцов и тем самым противопоставил себя своему народу и даже своим богам, становится носителем высокой трагедийности. Отныне Пам не только персонаж агиографической литературы, но и культурный символ коми народа, носитель лучших черт коми национального характера. Привлекательность образа Пама как национального героя в первую очередь обусловлена тем, что за ним стоит тайна исторического прошлого коми народа, ассоциирующегося с архетипом Золотого века.

Ключевые слова: *агиография, платонический диалог, вероучение, христианизация, язычество, волхв, ордалия, шаманство*

Епифаний Премудрый (ум. около 1420 г.), выдающийся писатель русского средневековья, создавая грандиозное сочинение о жизни русского святого Стефана Пермского¹ увековечил, того не предполагая, и имя его противника, пермского языческого волхва Пама-сотника. В русской агиографии положительные образы язычников, противников святого, отсутствуют. Как правило, упоминания о них скудны: это «сыроядцы», дикари, живущие самым непотребным образом, почитающие бесов, они описываются вне категории понятия добра, поскольку само язычество воспринимается как синоним служения дьяволу, т. е. злу. В этом свойство житийного психологизма, о котором в свое время писал Д. С. Лихачёв: «...всё за-

висит от одного акта крещения: до крещения Пермь описана целиком отрицательными чертами, после — целиком положительными... Они (т. е. язычники. — П. Л.) потому злы, нетерпимы, потому так яростно нападают на Стефана, гонят его, питают к нему ненависть, что они язычники. Как только они крестятся, сердца их наполняются веселием, они с умилением слушают того же Стефана».² Давая характеристику Паму сотнику, Епифаний не скупится на эпитеты негативного содержания: «сий злый волхв, чародеевый кудесник»; Стефан называет его «обманщик и начинатель развращения, вавилонское семя, халдейский род, хананейское племя, тёмной тьмы помрачённое чадо...»³ Вроде бы все атрибуты сатанинского облика языческого волхва налицо, но только отрицательное отношение к Паму-сотнику не объясняет того факта, что Епифаний уделяет ему так много внимания в сюжете Жития Стефана. Более того, конфликт между Стефаном и Памом-сотником исключительно важен для сюжета Жития: без него оно потеряло бы значительную часть своей остроты. В то же время Епифаний наделяет язычника Пама речью, да еще

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. СПб., 1995.

*Лимеров Павел Федорович — к. филол. н., в. н. с., Институт языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН (г. Сыктывкар)
 E-mail: plimeroff@mail.ru*

* Статья выполнена в рамках программы фундаментальных исследований УрО РАН «Формирование национальных художественных систем пермских литератур в социокультурном ландшафте России конца XIX — первой половины XX в.»

² Лихачёв Д. С. Культура Руси времен Андрея Рублёва и Епифания Премудрого. М., 1962. С. 65, 66.

³ Епифаний Премудрый. Указ. соч. С. 133.

и способностью вести полемику о значении религий, что само по себе является новаторством в агиографии. Прав Г. И. Тираспольский, когда в предисловии к своему переводу Жития отмечает: «Создавая образ волхва Пама, Епифаний безбоязненно преодолевает житийную традицию, требовавшую в этом случае изображения примитивного исполнителя сатанинских козней. Пам рисуется Епифанием как неординарная, по-своему трагическая личность, достойный противник первокрестителя пермян».⁴

Было бы неверно думать, что христианизация проходила безболезненно. Такие судьбоносные для любого народа решения, как выбор веры, всегда осуществляются на высокой драматической ноте. Как отмечает Л. С. Соболева, «столкновения Стефана с пермянами описываются в духе воинской повести. Пермские люди “напрягоша луки своя и зело натянувшее я на него и прямо лучными стрелами своими стрелять его жадаху”, но Стефан не намерен воевать... Силе воинского нападения противопоставлена сила слова».⁵ Наконец уже крещены первые пермяне, и Епифаний пишет о религиозном расколе, потрясшем пермский народ: «И случилось, что народ разделился на две части: одна сторона называлась “новокрещенные христиане”, а вторая “неверные кумирслужители”. И не было между ними согласия, — только распря; и нет мира у них, только разногласие. И потому кумирники ненавидели христиан и не любили быть с ними едины».⁶

Раскол обозначил переломный момент в миссионерской деятельности св. Стефана. С одной стороны, очевидно, что некоторая часть пермян настолько укрепились в вере, что могла уже открыто противопоставить себя язычникам; с другой стороны, не менее очевидно, что авторитет языческой веры, хотя и был поколеблен, оставался достаточно прочным для основной массы народа Перми. В этой ситуации чаша весов могла качнуться в ту или другую сторону в зависимости от того, какая сторона привела бы более убедительные аргументы в пользу своей правоты. Судя по тексту, обе стороны это осознавали, поэтому в сюжете Жития появляются новые формы доказательств право-

ты каждой из сторон. Эти формы доказательств Епифаний описывает как публичные дискуссии по вопросам веры. Он пишет, что в один из дней к Стефану пришли «некоторые от пермян, суровейшии мужи, невернии человеци, и еще некрещении суще, собравшея мнози, и от них ови суть волсви, а друзии кудесници, инии же чаротворци и прочии старци их, иже стояху за веру свою и за пошлину Пермския земля».⁷

Волхвы, кудесники и «чаротворцы» являются обычными персонажами агиографии, противниками святого. Уже в ранней христианской традиции они представлены как служители сатанинских сил, которые наделяют их «особыми способностями, направленными ко злу». Через этих своих слуг дьявол воздействует на людей, причиняя им физические страдания, голод, неурожай и т. п.⁸ Сюжеты с этими персонажами строятся, как правило, вокруг мотива посрамления святым старцем бесов, управляющих «чаротворцем», и входят в число явленных этим святым чудес. В случае со Стефаном речь идет не о состязании в чудесной силе, а о религиозном диспуте. Предшественник Стефана по миссионерской деятельности Константин-Кирилл участвует в подобных диспутах с «агарянами», иудеями и венецианцами, но эти противники не входят в число язычников: так или иначе, они входят в число народов, чья религия признается христианами. Стефан же участвует в религиозных диспутах с языческими волхвами, что само по себе необычно. Они и есть самые «кумирники», или служители святилищ, которые разорял Стефан со своими учениками, поэтому религиозный диспут между этими враждующими сторонами означает, по крайней мере, признание обеими сторонами равных прав на существование обеих религий. Эти публичные диспуты должны решить, какая вера является истинной, а какая — ложной. И здесь Стефан показывает себя настоящим «философом», мудрецом, поскольку сумел переспорить всех: «...он, указывая, пересказывал им многие слова святых книг, Ветхого и Нового заветов, и, одолев их, посрамляял». Поскольку языческая религия была «посрамлена» в диспутах, Стефан с большим рвением устремился на «искоренение» кумирниц, сокрушая их где только можно и оставаясь при этом невредимым, «и никакого зла не могли бесы сделать ему».⁹

⁴ Тираспольский Г. И. Епифаний и его «Житие Стефана Пермского» // Епифаний Премудрый. Житие Стефана Пермского / пер. Г. И. Тираспольского. Сыктывкар, 1993. С. 6.

⁵ [Соболева Л. С.] «Житие Стефана Пермского» Епифания Премудрого: историко-культурный контекст обращения к образу Пермской земли // История литературы Урала. Конец XIV–XVIII в. М., 2012. С. 43.

⁶ Епифаний Премудрый. Преподобного... С. 107.

⁷ Там же. С. 105.

⁸ См.: Лозинский С. Роковая книга средневековья // Шпренгер Я., Инсистерис Г. Молот ведьм. М., 1990. С. 9.

⁹ Епифаний Премудрый. Преподобного... С. 109, 121.

Кульминацией этих дискуссий, как, впрочем, и всего сюжета Жития, стал спор Стефана с главным языческим волхвом Пермской земли Памом-сотником, выделенный Епифанием в отдельную главу «О препрении волхва». Принципиальная значимость этого спора заключалась в том, что в ходе него обсуждались важнейшие положения двух противопоставленных религий — языческой и христианской, и победа в нем означала бы торжество той или иной религии, а значит и, окончательный выбор веры пермским народом.

А. Ю. Котылев справедливо возводит тему религиозного спора к кирилло-мефодиевской традиции, в частности к описанию диспутов Константина-Кирилла в его Житии, при этом полагая, что диспуты Константина с представителями разных религий и конфессий можно рассматривать в качестве этапов подготовки к основной миссии. В этом случае диспут Стефана и Памы-сотника является «значимым дополнением к ряду дискуссий Константиновского жития, логично завершая его кульминационным торжеством православия и христианства в целом».¹⁰ Однако следует отметить, что описания диспутов в житиях и Константина, и Стефана легко включаются и в более широкий контекст традиции полемической литературы поздней античности и средневековья.

Истоки этой традиции — в литературной полемике раннехристианских авторов и их античных оппонентов, представляющих языческую религию и культуру в целом. При этом, совпадая по форме, религиозный диспут в Житии Стефана Пермского по содержанию резко отличается от раннехристианских образцов. Дело в том, что за языческими критиками христианства стояло государство и тысячелетия античной культуры, а христианским апологетам предстояло защитить Церковь и доказать превосходство христианского учения над античными религиозно-философскими системами, тогда как в диспуте Стефана с Памом-сотником первый представляет христианство как государственную религию, а волхв защищает отеческую религию своего народа. Кроме того, ко времени написания Жития Стефана христианство уже имело более чем тысячелетнюю традицию обращения в веру языческих народов Европы, но сведения о религиозных диспутах христианских миссионеров и представителей варварских религий

фактически отсутствуют. Подобные диспуты и не были возможны, поскольку включение носителя язычества в межрелигиозное общение предполагало бы наличие авторитета и достоинства языческой религии, что принципиально отвергалось христианами миссионерами, тем более что средневековые христианские миссионеры, включая и Стефана Пермского, по отношению к язычеству руководствовались программой действий, заявленной во Второзаконии: «...жертвенники их разрушьте, столбы их сокрушите, и рощи их вырубите, и истуканы их сожгите огнем» (Втор. 7:5).¹¹ Это положение не заявлено в Житии буквально, а имеет характер реминисцентной цитации, как это определяется доктором Ф. Уигзелл,¹² иначе говоря, Епифаний Премудрый не использует прямую цитату из текста Второзакония, а свободно перифразирует ее, применяя к деятельности Стефана. В результате создается образ Стефана как непреклонного ревнителя христианской веры, настоящего воина Христа.

Таким образом, глава «О препрении волхва» строится по образцу произведения апологетической полемики и имеет форму диалога, в ходе которого каждый из его участников раскрывает преимущества своего вероучения. В дальнейшем, исчерпав аргументы, участники диалога переходят к процедуре испытания веры через ордалию. Следует заметить, что в правовой практике средневековья процедура Божьего суда была достаточно распространенным способом установления юридической истины и входила в состав так называемых «варварских правд», в том числе и «Русской правды». Различаясь в деталях, ордалии предполагали испытания огнем и водой, при этом победа истины в испытаниях гарантировалась волей Творца.¹³ По сюжету Жития испытуемые должны были вместе войти в горящую избу, а затем проплыть под водой от одной проруби к другой, но Пам, не выдержав испытания, трижды отказался войти в огонь и также «посрамился», не захотев войти в прорубь. Его поражение стало убедительным подтверждением силы христианского Бога — пермяне безоговорочно принимают сторону Стефана и требуют смерти волхва. Как правило, сюжет «прения» Стефана и пермского волхва

¹⁰ Котылев А. Ю. Агональное моделирование православного мировидения в диспутах просветителей с иноверцами // Семиозис и культура. Вып. 4. Сыктывкар, 2007. С. 121, 122.

¹¹ Лимеров П. Ф. Образ св. Стефана Пермского в письменной традиции и в фольклоре народа коми. М., 2008. С. 71.

¹² См.: Уигзелл Ф. Цитаты из книг Священного писания в сочинениях Епифания Премудрого // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 26. Л., 1971. С. 233.

¹³ См. об этом: Гуревич А. Я. Пытка // Словарь средневековой культуры. М., 2003. С. 400–404.

рассматривается в качестве исторически достоверного факта. Возможно, некая подобная ситуация и была известна автору Жития Елифанию, но, вероятнее всего, он строил сюжет, применяя известные ему риторические фигуры.¹⁴

Подобная схема устройства сюжетной ситуации известна и в современной Елифанию Премудрому византийской полемической литературе. К примеру, в «Беседе с папским легатом Павлом» И. Кантакузина один из полемистов — Император — завершает свою аргументацию тем, что предлагает оппоненту развести костер и вместе войти в него. Папский легат Павел отказывается со словами: «Я жить, а не умереть хочу», — на что Император отвечает: «То же самое хочу и я, но я абсолютно уверен, что при Божьем содействии в пользу православного учения я не только не сгорю, но и окажу вам помощь. Потому-то я и осмеливаюсь войти в огонь. Ты же, похоже, сомневаешься в своей вере и потому боишься смерти».¹⁵ Отсылка к «Божьему содействию» переводит полемику из плоскости обсуждения аргументов сторон в плоскость испытания веры, в ходе которого сторонам предстоит эмпирически подтвердить свои доводы. В данном случае ситуация ордалии используется автором как литературный прием, но прием очень значимый, поскольку Божий суд является абсолютным авторитетом как для участников диалога, так и для самого автора.

Как видим, текст диалогического сочинения является сложной композиционной структурой, составленной из собственно диалога и мотива ордалии, объединенных темой испытания веры. Истоки полемического творчества, как для Иоанна Кантакузина, так и для византийской литературы в целом, кроются в сократическом, т. е. платоновском, диалоге.¹⁶ Однако, в отличие от античной модели, христианская версия демонстрирует догматическую авторитарность, т. е. истина достигается не в процессе диалога, а изначально известна одной из сторон, поскольку эта сторона знает Истинного Бога. По всей видимости, византийская модель сократического диалога была усвоена древнерусской книжностью, в частности Елифанием Премудрым, вырабатыва-

ющим свою модель диалога, функциональная направленность которой — обличение несостоятельности аргументов сторонников языческой религии и утверждение истинной веры.

Следует отметить, что для агиографического произведения собственно диалог необязателен: основной задачей агиографа является утверждение подвига святости подвижника через явленные им чудеса. Победа в споре с язычником или еретиком едва ли может претендовать на чудо, хотя и предполагает имплицитное участие Бога в дискуссии на стороне победителя. Символический смысл ордалии заключается в прямом вмешательстве Бога в дело одной из сторон диалога ради подтверждения истинности веры этой стороны, поэтому победа в ордалии выглядит как форма Богооткровения, как чудотворный дар харизматическому подвижнику. В связи с этим в более древних версиях полемики о вере устный диалог отсутствует, в то время как мотив испытания веры посредством ордалии выражен достаточно отчетливо. Наиболее ярким примером этому является описание Божьего Суда в ирландском сочинении Мурьху мокку Махтени «Житие святого Патрика» (VII в.).¹⁷ Для выяснения преимуществ той или иной веры, ирландский король Лойгуре приказывает друиду и святому Патрику бросить священные книги в воду. Друид отказывается, поскольку считает, что вода — Бог святого Патрика (намек на крещение в воде). Тогда для испытания строят дом наполовину из сухого дерева, наполовину из сырого. В сырую половину входит друид в одежде святого, а в сухую — мальчик, ученик святого, в одежде друида. Дом поджигают, и друид сгорает заживо, при этом одежда святого остается целой, остается невредимым среди огня и мальчик, ученик Патрика.¹⁸

Истоки темы испытания веры — в библейской концепции Завета между Богом, сотворившим небо и землю, и людьми, сформулированной в Книге Исхода: «И взял книгу Завета, и прочитал вслух народу, и сказали они: все, что сказал Господь, сделаем, и будем послушны» (Исх. 34:28). Завет гарантирует участие Создателя в жизни народа в ответ на его безусловную верность. Как отмечает С. С. Аверинцев, «все чудеса Ветхого Завета расположены вокруг одного центрального чуда, которое символически конкретизируется, — вокруг готовности

¹⁴ См. об этом: Kitch C. M. Faith The Literary Style of Epifanij Premudryj: «Pletenije Sloves». Muenchen, 1976.

¹⁵ Кантакузин И. Беседа с папским легатом // Кантакузин И. Беседа с папским легатом. Против иудеев и другие сочинения / сост., вступ. ст., коммент. и пер. с греч. Г. М. Прохорова. СПб., 2008. С. 48.

¹⁶ Прохоров Г. М. Предисловие переводчика // Там же. С. 25.

¹⁷ Мурьху мокку Махтени. Житие святого Патрика // Одиссей. Человек в истории. М., 2006. С. 363–390.

¹⁸ Там же. С. 373.

бесконечного и безусловного вмешаться в конечное и случайное». ¹⁹ Таким образом, смысл чуда заключается в том, что Бог своей волей может снять законы природы, «положенные» в мир Его же волей, ²⁰ и наделить благодатью каждого конкретного адепта, если тот исполнен веры в единого Бога. Испытание веры требуется для того, чтобы в очередной раз подтвердить истинность Завета, а этим самым — истинность и самой веры. С этой точки зрения сам процесс испытания веры может иметь разные версии, будь то переход через воды расступившегося Красного моря или жертвоприношение пророка Илии на горе Кармел. Содержанием же любой из форм испытания является идея божественного волеизъявления.

Возвращаясь к тексту Жития Стефана Пермского, надо отметить, что волхв Пам объясняет могущество Стефана по-своему. Для него, как очевидно, и для остальных крещеных и некрещеных пермян, Стефан — такой же маг, как и он сам, только более сильный. Пам говорит: «Я не научился покорять огонь и воду, а дидаскал ваш Стефан еще в детстве и в юности своей научился от своего отца волхованием и чародейством заговаривать огонь и воду, чтобы ни огонь его не жег, ни вода не топила». ²¹ Напомним, что отцом Стефана, согласно Епифанию, был «христоробец муж» Симеон, клирик церкви Пресвятой Богородицы в Устюге, видимо, рассчитывавший на то, что сын унаследует его чин и место, и отдавший юного Стефана учиться грамоте. ²² То, что клирик Симеон владел искусством заговаривания огня и воды, допустить трудно и даже невозможно. Но другого объяснения силы Стефана для языческой стороны быть и не могло. Концепция Завета, веры, верности единому Богу, понятие служения единому Богу — эти стороны теистической религии фактически недоступны для понимания даже такому неординарному язычнику, каким был Пам-сотник. Там, где христианин рассчитывает на помощь Творца, на его сверхъестественное вмешательство, язычник полагается только на себя, на свое знание магических приемов. Если можно так выразиться, христианин и язычник находятся в разных системах смысловых координат, и главной задачей христианизации как раз и является

перевод мировоззренческих установок целого народа в совершенно иную смысловую систему. Задача чрезвычайно сложная, и решение ее может растянуться на целые столетия. Поэтому неудивительно, что и Пам, и новокрещенные пермяне понимали силу Стефана как «волхование и чародейство», другого для них и быть не могло: они видели в «прении» святителя и волхва знакомое им состязание в магической силе двух волхвов.

Обращаясь к образу главного агиографического противника Стефана Пермского — Пама, надо сказать, что достоверность его личности подтверждается статьями Вычегодско-Вымской летописи за 1380, 1384, 1392 гг. ²³ Статья Летописи за 1380 г. частично совпадает с текстом «Повести о Стефане», где предстает в виде более развернутого повествования. ²⁴ В Повести говорится и о резиденции Пама (Пана-сотника): это «место именуемо Князь погост», ²⁵ откуда он совершает нападения на христиан. Однако ни в Летописи, ни в Повести ничего не сообщается о богословских диспутах с язычниками, хотя и акцентируется внимание на стычках с ними. По хронологии Жития диспут о вере состоялся непосредственно перед посещением Стефаном Москвы с ходатайством о епископе, т. е. зимой 1382 г., поскольку «по Тохтамышевой рати на другую зиму», т. е. зимой 1383 г. он был уже поставлен Пермским епископом. Эта дата подтверждается и статьей Вычегодско-Вымской летописи за 1383 г. ²⁶ Однако в этой же Летописи, в статье за 1380 г., сообщается о вооруженном нападении пермян во главе с Паном-сотником ²⁷ на Усть-Вымь, где к тому времени только что обосновался Стефан. Поводом для этого первого нападения послужило, по Летописи, крещение в веру первых десяти человек. В целом, Повесть освещает события крещения язычников иначе, чем Житие, главным образом из-за включения в текст эпизодов о чудесах, явленных Стефаном. В Летописи, в статье за 1392 г., сообщается о нападении на Усть-Вымский городок язычников вогул во главе с «окаянным Пан-сотником». ²⁸ Летописи

²³ См.: Документы по истории Коми (публ. П. Г. Дорони-на) // Историко-филологический сборник. Сыктывкар, 1958. Вып. 4. С. 258–260.

²⁴ См.: Власов А. Н. Миссия Русской православной Церкви в Пермском крае // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы. Сыктывкар, 1996. С. 21.

²⁵ Повесть о Стефане Пермском // Там же. С. 61.

²⁶ См.: Документы. С. 260.

²⁷ В Летописи и в Повести в имени Пама конечная -м меняется на -н — Пан.

²⁸ См.: Документы. С. 260.

¹⁹ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 77.

²⁰ См.: Аверинцев С. С. София-Логос: словарь. Киев, 2006. С. 498.

²¹ Епифаний Премудрый. Преподобного... С. 151.

²² См.: Прохоров Г. М. Равноапостольный Стефан Пермский и его агиограф Епифаний Премудрый // Святитель Стефан Пермский. С. 6.

больше не говорят о Паме, но в XVIII в. его имя снова всплывает в сообщениях путешественников. Так, И. Г. Георги пишет, что Пам сотник увел в «суровые северные, около реки Обь, страны» едва ли не половину народа «зырян» и «пермяков»,²⁹ которые в настоящее время уже называются остяками. О том, что Пам с остатками чуди ушел в сторону Уральских гор, говорят и коми легенды о крещении.

В середине XIX в. в свет выходят многочисленные брошюры о Стефане Пермском, приуроченные к предстоящему 500-летию памяти святого. Их авторами были преимущественно священнослужители, поэтому образы язычников и Пама-сотника рисовались негативно. К примеру, такое описание язычников-зырян даётся в брошюре священника Иоанна Верюжского: «Финское племя зырян... не пользовалось выгодами благоустроенного правления, любило проводить жизнь в шумных и гнусных оргиях; буйное и сварливое, оно презирало узы родства и дружбы и не терпело ограничения дикой вольности». Пам, как заступник подобного образа жизни, показан кудесником, живущим в глубине леса, его волхованием будто бы управляется Пермская земля. Он собирается на единоборство со Стефаном, грозя предать его «страшным мучениям», а среди «новопросвещенных» зырян распространяется ужас и «тяжелое смущение».³⁰ Число подобных сочинений было достаточно велико, но в основном все они воспроизводили сюжет, составленный архимандритом Макарием³¹ по мотивам Жития Стефана Пермского Епифания Премудрого и Повести о Стефане Пермском. Будучи в должности инспектора Пермской духовной семинарии (1853–1858) в сане архимандрита, Макарий изучал памятники церковной древности, на базе которых составил ряд произведений о древнерусских святых, в том числе и о Стефане Пермском.³² Первым светским произведением о событиях христианизации коми и, собственно, о Паме-сотнике является неоконченная поэма И. А. Куратова «Пама».³³

²⁹ Георги И. Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов. Ч. 1. СПб., 1776. С. 66.

³⁰ Верюжский И. Святой Стефан, епископ Пермский. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1896. С. 8, 16.

³¹ Макарий — в миру Миролюбов Николай Кириллович, архиепископ Донской и Новочеркасский.

³² Макарий, арх. Сказание о жизни и трудах Святого Стефана, епископа Пермского // Сказание о Стефане Пермском. Сыктывкар, 1992. С. 8–26.

³³ Куратов И. А. Пама // Куратов И. А. Мена муза. Сыктывкар, 1979. С. 320–326, 355.

В период учебы в Вологодской семинарии И. А. Куратов живо интересуется историей коми народа, особенно историей его крещения. Эти события он называет «оазисом» в пустыне зырянской истории и намеревается посвятить им большую работу, в которой рассматривались бы различные аспекты стефановской миссии, а также вопросы происхождения народа коми, коми языка, были бы проанализированы стефановские книги и лепехинские отрывки Обедни.³⁴ В это же время Куратов начинает работу над драматической поэмой о крещении коми народа Стефаном Пермским. Поэма сохранилась не полностью, на сегодняшний день известно только несколько фрагментов текста, по которым можно судить о сюжетной линии, а также несколько черновых записей о характерах образов. Судя по этим записям, в первоначальном замысле поэмы образ противника Стефана — пермского волхва Пама-сотника (Куратов называет его *Пама*) — рисуется исключительно негативно. В своих заметках поэт называет его «грубым шаманом», который, отказавшись от крещения водой, «хлопотал» о крещении своего народа «в крови».³⁵ Однако по мере работы над поэмой возникает другой образ языческого волхва, отличный от общепринятого церковного. Пама в поэме Куратова — это ревнитель отеческой религии пермян, отеческих устоев общественной жизни, древних обычаев, и в этом он предстает достойным противником Стефана. Куратов создает глубоко драматический образ человека, остающегося верным заветам предков и (может быть, это самое главное) своему народу, своим богам, хотя сам народ и даже боги от него отступают.

Действие поэмы происходит в Княжпогосте в доме главного шамана Памы. Здесь собираются шаманы из других мест Коми земли и обсуждают события, связанные с приходом Стефана и обращением в русскую веру коми людей. За Стефаном стоит сила Москвы и сила христианского Бога, поэтому новая вера стремительно распространяется и нет такой силы, которая могла бы это остановить. Отовсюду приходят сообщения об обращении в христианство жителей новых поселений коми, о разбитых кумирницах Войпеля. Трагедийность ситуации усиливается вещими сновидениями

³⁴ См.: Куратов И. А. Заметки и статьи о народе коми, его языке и историческом прошлом // Куратов И. А. Художественной произведений. Сыктывкар, 1939. Т. 1. С. 248–261.

³⁵ Там же. С. 261.

Памы, в которых коми народу и ему, Паме, уготовано безрадостное будущее. Создается ощущение, что мир вокруг Памы рушится, что светопреставление вот-вот должно захватить и народ коми.³⁶

В этой ситуации ожидать помощи можно только от богов, и Пама обращается к своему богу — Войпелю. В сохранившемся фрагменте, озаглавленном самим поэтом «Молитва Памы», герой спрашивает своего бога о том, кто из них прав, Стефан или он, Пама, притом что сам он никогда не изменял древним «преданиям», любил свой народ и правду, оберегал его от власти чужеземцев, но теперь Стефан обличает его во лжи, и ему верят, поскольку Стефан «слишком овладел умами, чтобы не верить его добрым намерениям». Быть может, они оба, «при всех своих добрых целях», ошибаются? Поэтому ему, Паме, важно знать истинный смысл происходящего: «Зачем, о Войпель, своему жрецу / не дашь всего своего ты знания...», ведь перед народом он, Пама, выступает от имени бога.³⁷ Раскрытие всей правды помогло бы Паме в противостоянии Стефану.

Ответ Войпеля дается в небольшой заметке, прилагаемой к этой же рукописи: «В легендарном рассказе тут действует натура в лице Войпеля, доброго и критического бога. Он дело решит тем, что им, богам, бог не поможет; Стефан выбран своим богом хорошо, как ты, Пама, в свое время был также хорошо выбран. Я, Войпель, не знаю намерений своего бога, потому что у всех богов есть свой бог, и это идет математически. У высшего известного нами бога есть бог, непонятный ни на йоту. Речь Войпеля должна окончиться благородно, со всем знанием движения умов».³⁸ Смысл откровения в том, что он, Войпель, не в силах противостоять Стефану, поскольку избран высшим богом, как «в свое время» был избран и Пама. Войпель раскрывает перед Памой грандиозную картину мироздания, по мысли И. Куратова соответствующую языческой космологии коми. Это иерархическая система, в которой каждое божество подчинено более высшему «математически», т. е. в математической прогрессии, а вся система в целом управляется еще «знаемым» верховным божеством, над которым есть еще высший бог, имя и происхождение которого неизвестны, как неизвестны и непонятны принципы управления им вселенной. Причем

Войпелю самому непонятны даже «намерения», которыми руководствуется божество, находящееся иерархически выше его.

К сложной космологии языческой религии Куратов пришел через систематическое изучение нехристианских религиозных систем. В своих заметках он называет язычество «шаманством» и отождествляет его с буддизмом. Куратов пишет, что «шаманство» исповедует Китайский двор, «царствующий над 400 миллионами практической китайской нации», и там «шаманство» является «систематическим учением». В доказательство «серьезности шаманства» как учения Куратов приводит мнения члена китайской миссии отца Иакинфа и ярославского архиепископа Нила, написавшего труд о буддизме. Ссылаясь на этот труд, Куратов находит сходство между памами и шаманами религии бурят. И далее подходит к выводу о том, что идея единого Бога в шаманистской религии остяков и вогулов была разработана «в таких огромных размерах величия и красоты, каких не постигали его евреи».³⁹ По сути, эта апология язычества выглядит странно в записях семинариста, с рождения впитавшего дух православия, если не брать во внимание его работу над поэмой о Стефане Пермском. Образ Памы как главного и последнего жреца сложной и величественной религии должен был служить оправданием прошлого коми народа, представлявшегося историку «пустыней». В такой вселенской системе христианство Стефана и язычество Памы оказываются приравненными друг к другу, как бы еретически это ни выглядело. Все дело лишь в независимой от желаний и пристрастий людей и богов предопределенности, исходящей от волеизъявления неизъяснимого высшего Бога: колесо истории может повернуться в любую сторону, и неизвестно, какая вера покажется истинной в следующий момент.

Встреча христианства и язычества на земле Перми приравнивается к метафизической вспышке, на какое-то время осветившей историческое прошлое коми народа. Это время, безусловно, религиозное, причем как язычество Памы, так и христианство Стефана были в то время живыми религиями, предполагающими непосредственное общение адептов с высшими силами. И. Куратов невольно сравнивает религиозность эпохи своих героев с религиозностью людей современного ему XIX в.: «Что такое шаманство? Для нас оно понятно так, как

³⁶ См.: Куратов И. А. Пама. С. 320–326, 355.

³⁷ Куратов И. А. Мена муза. С. 355.

³⁸ Цит по.: Там же. С. 567.

³⁹ Куратов И. А. Заметки... С. 261.

теперь массе христианство. Слово “шаманство” равняется для этой массы слову “христианство”, оба темна вода для нее, как мог узнать лично. Всякая религия темна для исповедующих ее. Шаманство для нас темнее всех известных религий». ⁴⁰ Другими словами, по прошествии лет ни та ни другая религия не является основой духовной жизни народа, поскольку язычество оказалось забыто, а христианство в полной мере не усвоено. С этой точки зрения конец XIV в. оказывается эпохой, в которой еще были героические люди, высокие деяния, а обращение к событиям этой эпохи для И. Куратова имело смысл возвращения к подлинно национальному, сквозь призму которого можно рассматривать и вопрос о национальном характере, национальном герое.

Очевидно, что по первоначальному замыслу главным героем поэмы должен был стать Стефан Пермский, принесший коми народу свет христианства. Куратов не мог не знать легенду о происхождении Стефана от коми женщины, поэтому Стефан мог претендовать и на статус национального героя, посвятившего свою жизнь спасению своего народа для жизни вечной.

Однако по мере работы над произведением на первый план выдвигается противник Стефана — главный пермский шаман Пама, который остается верен своему долгу, предпочтя изгнание предательству веры и обычаев отцов. Куратов все же несколько изменил имя волхва: если у Епифания он носит имя Пам-сотник, то в поэме он назван Пама. Изменение несущественное, но оно дистанцирует героя поэмы от епифаниевского образа и в то же время указывает на него. Таким образом, совершенно неожиданно для самого Куратова носителем лучших черт коми национального характера оказывается язычник Пам-сотник, которого Епифаний Премудрый называет «закоренелый волхв». Привлекательность образа Памы как национального героя в первую очередь обусловлена тем, что за ним стоит тайна исторического прошлого коми народа, ассоциирующегося с архетипом Золотого века, когда, как утверждает старый волхв-сотник в сочинении Епифания, многие боги были милосердны и давали людям в избытке всякого улова, всего, что было в лесах, в водах и воздухе, а вести из дальних стран мгновенно достигали пермских пределов. ⁴¹ В этом смысле символическое местоположение Пама

определяется границей Золотого века: это единственный подтверждаемый средневековыми письменными источниками образ достефановской истории коми народа, поэтому ему приписывается знание неких тайн, в свое время открытых волхвам древними богами. По замыслу Куратова, Пама посвящен в тайны вселенского миропорядка, он знает, что время древних коми богов ушло и что по воле высшего бога наступает новая эпоха, но признать и принять ее — это значит отрешиться от бесконечно дорогого ему мира, освященного памятью предков, а этого он не может сделать. Пама вступает в конфликт не только с христианством, которое несет Стефан, но и с волей своих языческих богов, своего народа, принимающего новую веру. В этом трагизм Памы, который в своем противостоянии новому мироустройству обречен на тотальное одиночество и вечное осуждение.

Таким образом, художественная рецепция темы христианизации коми народа и образа Пама в коми литературе является формой диалога с епифаниевской житийной трактовкой этих событий. Эта рецепция прежде всего является отражением религиозно-философских, эстетических взглядов коми писателей. И. А. Куратов, задумав поэму о Стефане Пермском и крещении коми народа, обратился к Житию Стефана Пермского Епифания как к основному источнику исторических сведений. Однако по мере осмысления событий крещения, фактуры материалов для создания образов основных героев-противников — Стефана Пермского и Пама — Куратов воспроизвел в поэме не житийный, а народный взгляд на христианизацию, причем взгляд той части народа, которая христианизацию не поддержала. Эта иная точка зрения на крещение предполагала главным героем произведения не Стефана Пермского, а его противника — Пам-сотника, и была на то время абсолютно новаторской. Интерпретация событий крещения с точки зрения Пама переводила сюжет поэмы на иной концептуальный уровень — на уровень национальной литературы с ее особой аксиологией и философией. Фактически же опыт Куратова, многократно повторенный последующими коми писателями, показал, что тема христианизации, столь значимая для коми национального менталитета, является ключевой и для коми словесности в целом — показателем ее национальной специфики, а в силу этого почвой для обретения автором национальной идентичности.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Епифаний Премудрый. Преподобного... С. 138, 139.

Pavel F. Limerov

Candidate of Philological Sciences, Institute of Language, Literature and History, Komi Science Centre, Ural Branch of the RAS (Russia, Syktyvkar)
E-mail: *plimeroff@mail.ru*

PAM-SOTNIK, A LITERATURE CHARACTER IN THE SHAPING
OF THE KOMI LITERATURE IDENTITY

Pam-sotnik a pagan volkhv, is first mentioned in “Stefan’s of Perm Living”, a work of Epiphany Premudryi, in the chapter about Pan’s dispute with Stefan of Perm about the benefits of religious beliefs. The decrepit old Pam represents the pagan faith of the Perm land, which is bound to be defeated by Stefan, the carrier of light of the Christian belief. The scene of the dispute unfolds imitating the works in apologetics and polemics style popular in Byzantine tradition, shaped like a Platonic dialogue in the course of which each participant argued about the benefits of his beliefs. Using this literary approach, Epiphany steps outside of the traditional writing and depicts the defeated Pam as a tragic character appealing to our sympathy and respect. The image of Pam shaped the development of the Komi literature. The first writer to turn his attention to Pam was I. A. Kuratov in his poem “Pam” in which a pagan volkhv refused to give up the faith of his forefathers, set himself against not only his own people but also his Gods and became a symbol of tragedy itself. Since then, Pam has become not only a character from hagiography, but also a cultural symbol of Komi people and an example of their best national character traits. Pam’s attractiveness as a national hero is mainly explained by his connection to the mysterious past of Komi people associated with the archetype of the Golden Age.

Keywords: *hagiography, Platonic dialogue, dogma, Christianization, paganism, magician, trial by ordeal, shamanism*

REFERENCES

- Averincev S. S. *Poehatika rannevizantijskoj literaturih* [Poetics of the early Byzantine literature]. Moscow: «CODA» Publ., 1997. 320 p. (in Russ.).
- Fedotov G. P. *Svyatihe Drevnej Rusi* [Sacred Ancient Russia]. Moscow: Moskovskiy rabochiy Publ., 1990. 269 p. (in Russ.).
- Fedorova A. N. *I. A. Kuratov. Ocherk zhizni i tvorchestva* [I. A. Kuratov. Sketch of life and creativity]. Siktivkar: Komi knizhnoe izdatel'stvo Publ., 1975. 192 p. (in Russ.).
- Kitch C. M. *Faith The Literary Style of Epifanij Premudryj: «Pletenije Sloves»*. Muenchen: Sagner Publ., 1976. 298 p. (in English).
- Kotihlev Yu. A. *Agonal'noe modelirovanie pravoslavnogo mirovideniya v disputakh prosvetiteley s inovercami* [Agonalny modeling of an orthodox mirovideniye in debates of educators with gentiles]. *Semiozis i kul'tura – Semiozis and culture*, 2007, no. 4, pp. 120–125. (in Russ.).
- Likhachyov D. S. *Kul'tura Rusi vremyon Andrey a Rublyova i Epifaniya Premudrogo* [Culture of Russia of times of Andrey Rublyov and Epiphanius Premudry]. Moscow: AN SSSR Publ., 1962. 172 p. (in Russ.).
- Limerov P. F. *Obraz sv. Stefana Permskogo v pis'mennoy tradicii i v fol'klore naroda komi* [Image of St. Stephen of Perm in written tradition and in folklore of the people of the Komi]. Moscow: Nauka Publ., 2008. 256 p. (in Russ.).
- Soboleva L. S. «*Zhitie Stefana Permskogo*» *Epifaniya Premudrogo: istoriko-kul'turnihyj kontekst obratneniya k obrazu Permskoj zemli* [“Stephen of Perm’s life” Epiphanius Premudry: historical and cultural context of the appeal to an image of the Perm earth]. *Istoriya literaturih Urala. Konec XIV–XVIII v. — History of literature of the Urals. End of the XIV–XVIII century*. Moscow, 2012, pp. 37–51. (in Russ.).
- Vlasov A. N. *Missiya Russkoj pravoslavnoj Cerkvi v Permskom krae* [Mission of Russian Orthodox Church in Perm Krai]. *Istoriya Permskoj eparkhii v pamyatnikakh pis'mennosti i ustnoj prozih — History of the Perm diocese in monuments to writing and oral prose*. Siktivkar: Siktivkarskogo gos. Uni. Publ., 1996. pp. 4–58. (in Russ.).