
Й. Комендова

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ЯЗЫЧЕСТВА В МИССИОНЕРСКОЙ АГИОГРАФИИ ЛАТИНСКОГО ЗАПАДА И РУСИ (ДО XIV В.)*

Статья посвящена типологическому сравнению концептуализации язычества в раннесредневековой латинской миссионерской агиографии и в древнерусском Житии Стефана Пермского. В сравнении с латинской традицией описаний языческих народов в житиях миссионеров рассматривается описание язычников-пермян в Житии Стефана Пермского Епифания Премудрого. Несмотря на то, что Епифаний писал свое произведение, не будучи знаком с латинской миссионерской агиографией, восприятие язычников в Житии Стефана Пермского в целом ряде аспектов полностью укладывается в русло традиций этого жанра, нарративные стратегии которого подчинялись топосам изображения чужих культур идолопоклонников. Одновременно рассмотрение жития древнерусского миссионера позволяет сделать вывод о его значительных отличиях от латинских текстов этого жанра. Уникальной чертой Жития Стефана Пермского является выразительный образ язычника Пама. Этот названный по имени индивид-язычник выступает в житии в роли антагониста миссионера, как полноправный персонаж, которому свойствен целый спектр эмоций и идей. Этот яркий портрет носителя чужой культуры – новаторский авторский ход Епифания Премудрого, который уникален для всей средневековой миссионерской агиографии. Житие Стефана Пермского – «последнего апостола средневековой Европы» – является своеобразной вершиной данного жанра.

Ключевые слова: язычество, миссия, агиография, Древняя Русь, Житие Стефана Пермского, св. Войтех-Адальберт.

В житиях миссионеров средневековые книжники наиболее обширно описывали быт и верования народов, исповедовавших традиционные политеистические религии. В отличие от хроник, авторы которых зачастую занимались этой темой как частью истории своего собственного народа (а значит – должны были как-то справиться с той проблемой, что язычники являлись пря-

* Zpracování a vydání publikace bylo umožněno díky finanční podpoře Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci v letech 2016-2018 z Fondu pro podporu vědecké činnosti.

мыми предками христиан, нередко даже основоположниками правивших в их время династий), для миссионерской агиографии язычество не представляло собой самостоятельной темы, а способ изображения язычников определялся в первую очередь требованиями изложения образцовой жизни подвижника.

Миссионерские жития возникали на протяжении всего Средневековья, но особенный расцвет этого жанра связан с бурным размахом англо-саксонского миссионерства в VIII веке, когда, по поэтическому выражению Жития св. Лебуина, страна англов была «столь же богата всеми породами животных, как и святыми мужами» / «factaque est, sicut animalibus fecunda extat et frugibus, ita eciam sanctorum virorum fertilis» (Vita Lebuini antiqua. S. 791). Ученики англо-саксонских миссионеров писали жития своих учителей и позже сами становились объектами литературного творчества своих последователей. В результате сложился корпус взаимосвязанных и цитирующих друг друга житий миссионеров, действовавших в среде германских народов (Wood 1994. S. 189–199). Такую же группу памятников, взаимосвязанную текстуально, тематически, а также через связь авторов и персонажей житий, вместе составляют жития св. Войтеха-Адальберга, Пяти братьев и епископа Бруно Кверфуртского. Тем не менее и жития, стоящие вне таких групп (как, например, Житие Анскария, написанное Римбертом), принадлежат той же литературной традиции.

В отличие от латинской агиографии, в славянской средневековой письменности тексты, посвященные проповедникам христианства среди язычников, исключительно редки. Хотя Стефан Пермский не был первым миссионером, вышедшим из Руси, его агиограф Епифаний Премудрый не мог опираться на какие-либо местные жанровые традиции, его во многих отношениях оригинальный текст открывает новые пути в древнерусской агиографии. Типологическое сравнение образа пермян у Епифания с образом язычников в латинской средневековой миссионерской агиографии может раскрыть хотя бы часть сложной проблемы соотношения традиции и новаторства в епифаниевском Житии Стефана Пермского.

Хотя в миссионерских житиях тема христианизации язычников стоит в центре внимания, все, что средневековый книжник пишет о язычниках и их землях, определяется лишь потребностью дать великий образец человеческого служения Богу, и все остальное в таком повествовании становится лишним и неуместным. Смысл и суть агиографии не допускают в памятники данного жанра никакой ин-

формации, не связанной с жизненным подвигом главного персонажа и отвлекающей от основной темы. Образ язычников во всех миссионерских житиях строится как анти-образ проповедника христианства. Агиограф не пытается проникнуть в ментальный мир язычников и в их представления о божественном. В результате не важно, имеет ли агиограф личный опыт контакта с язычниками, знаком ли он с настоящей миссионерской работой, обладает ли конкретной информацией о быте и верованиях описываемого языческого народа.

Языческое общество характеризуется сравнительно размыто, преимущественно с помощью стереотипного образа идолослужения (*idolatria, vana sacra, sacrilegus ritus*) как нечистого, смертоносного пути (Brunonův Život sv. Vojtěcha. S. 294). Если языческие культы вообще как-либо упомянуты, то очень расплывчато, причем внимание агиографов привлекает в первую очередь культ деревьев и деревянных идолов. Наиболее известно повествование Жития св. Мартина о священной сосне: разрушение капища язычники стерпели, но атака миссионера на священную сосну стала для них невыносимой (Sulpicii Severi De Vita beati Martini. Col. 167–168). Другие жития при характеристике языческих верований ограничиваются лишь несколькими словами. Например, по словам древнейшего жития святого Войтеха, известного как «Est locus», в стране славян почитают «творение вместо Творца, дерево и камень» (Jana Kanapararia Život sv. Vojtěcha. S. 235). То же произведение дает характеристику пруссов как народа, богом которого был «живот и жадность, сопряженная со смертью» («*quorum deus venter est et avaricia iuncta cum morte*»: Jana Kanapararia Život sv. Vojtěcha. S. 260). Придунайские славяне, по Житию св. Аманда, «покинули Бога, вернулись к культу деревьев и дерева и кланяются кумирам в капищах» («*incolae loci illius, relicto Deo, arbores et ligna pro Deo colerent atque fana vel idola adorarent*»: Vita Amandi episcopi. I. S. 437).

Вследствие лаконизма и стереотипности описания верований язычников, в житиях почти нельзя отличить сообщества, которым были свойственны разные архаические культы природных сил, от общностей, в свое время христианизированных, которые позже не сохранили чистоту новой веры и исповедовали различные варианты языческо-христианского синкретизма, или вообще «сбросили ярмо христианства и, задрав подбородок, побежали за чужими богами» («*Ea tempestate effera gens Luttizi pagani iugum christianitatis depouunt, et – quo errore adhuc laborant – post deos alienos erecto collo cucurrerunt...*»: Brunonův Život sv. Vojtěcha. S. 271).

Характеристика пермского язычества в Житии Стефана Пермского более обширна, чем в латинских текстах, но и она построена на тех же традиционных литературных образах политеизма. В Пермской земле «дѣйство дьявольское царюет» (Житие Стефана Пермского. С. 64), пермяне «волшვენъемь одержимы и идолослуженъемь омрачимы» (Там же. С. 94), поклоняются кумирам: «Бяжу же в Перми кумири различнии: овии болшии и меншии, друзии же среднии, а инии нарочитии и словутнии, и инии мнози...» (Там же. С. 116). Пермская религия понимается в тексте Епифания не как таинственное дьявольское наваждение, а как учение, которое было «полно всякия хулы и ереси, и порча и невѣръствиа, и кощюны и дѣтских смѣхъ» (Там же. С. 124). В связи с тем, что пермяне, подобно другим нехристианским народам, считались служителями дьявола, в контексте миссии Стефана, естественно, возник вопрос о силе бесов, с которыми преподобный должен был бороться. Епифаний отвечает, что власть и сила языческих богов-бесов является лишь мнимой и что они не в силах оказать миссионеру сопротивление: «Что ли могут створити бѣси, или что могут вредити идоли, что ли успѣют идолослужители, или что могут дѣйствовати кудесники, кумирники, чаровники, Богу хранящу Своего раба... » (Там же. С. 120; ср. с. 100, 114, 118). Слабы как бесы, так и волхвы, защищающие древние культы.

Сведения, которые дают агиографы о самих членах языческих общностей, исключительно лаконичны и построены как антитезис к образу христианина и праведной жизни. Уже по своему внешнему облику миссионеры разительно отличались от язычников, и с данным фактом они сознательно работали. Бруно Кверфуртский пишет о контрасте, с одной стороны, длинных волос и бороды язычников и, с другой стороны, монашеской тонзуры и бритого лица миссионера. Раннесредневековые миссионеры поняли, что «культурный шок», вызывавшийся радикальной разницей между христианином и язычниками, мог негативным образом повлиять на результат миссии. Бруно в житии «*Nascitur purpureus flos*» приписывает св. Войтеху слова: «Наш телесный облик и страх, вызванный нашей одеждой, очевидно, немало мешают языческим мыслям. Поэтому, если вы согласны, давайте отложим нашу одежду, отпустим себе длинные волосы, не будем мешать тому, чтобы на бритом подбородке появилась грубая борода. Будучи неузнаваемыми, мы, наверное, лучше сможем заниматься делом спасения. Ставши похожими на них, мы сможем более дружелюбно пребывать у них, общаться и жить с ними»

(«*Habitus corporum et horror vestium nostrarum, ut video, paganis animis non parum nocet; unde, si placet, vestimenta mutemus, cesariem pendentibus capillis crescere sinamus, tonse barbe comas prodiere non prohibeamus; forsitan non agniti, melius habemus salutem operari; similes eorum effecti, familiarius cohabitamus, alloquimur et convivimus...*»: Brunonův Život sv. Vojtěcha. S. 295). Та же идея подробно освещается в Житии пяти братьев Бруно Кверфуртского, где миссионер Бенедикт надевает одежду мирянина, чтобы успокоить язычников-славян, т.к. испуг, вызванный внешностью миссионера, мог бы помешать его проповедническому делу (Brunonis Vita quinque fratrum. S. 727, 729).

В средневековом мировосприятии детали внешнего облика человека обладали важным символическим значением, они «читались» как знаки, в связи с чем решение, предложенное в житии св. Войтехом, можно считать довольно смелым, хотя, может быть, не совсем исключительным. Западная церковь, в отличие от византийской, допускала на раннем этапе катехизации определенные компромиссы не только во внешнем облике, о котором говорит Бруно, но и по отношению к некоторым традициям и старинным обрядам, стараясь только дать им христианское толкование (Padberg 1995. S. 151–158; 2003. S. 406).

Было бы неуместным анахронизмом понимать данный подход к язычникам как проявление толерантности. Бруно Кверфуртский трактует требование ослабления культурного шока однозначно как уловку (*bonus dolus*), стратегию, ведущую к желаемому результату – окончательному обращению данного народа (Brunonův Život sv. Vojtěcha. S. 295).

Наоборот, в случае, когда это более выгодно, миссионер подчеркивает необычность своего внешнего облика: Лебуин приходит на саксонский снем в священнической ризе, с крестом в руке и евангелием под рукой. Таким образом не только его слова, но и его облик действуют на присутствующих (*Vita Lebuini antiqua*. S. 794).

Невзирая на то, что в действительности средневековые миссионеры сравнительно мало сталкивались с агрессивной реакцией политестических народов (даже если они в жажде мученического конца своей жизни провоцировали язычников на агрессию) и что смерть проповедника христианства от рук язычников была в средневековой Европе довольно редким событием (Graus 1965. S. 97), в миссионерской агиографии повторяются экспрессивные, устанавливаемые литературной традицией образы агрессивных язычников. В этом ряду

стоят такие выражения, как *limphata gens* (Utrpení sv. Vojtěcha mučedníka. S. 233), *plebs furens* (Verše o utrpení sv. Vojtěcha. S. 332), *inhers vulgus* (Jana Kanaparia Život sv. Vojtěcha. S. 261), *gens effera* (Vita et passio sancti Brunonis episcopi et martyris Querfordensis. P. 1366). Для них характерно «ужасное варварство» (*dira barbaries*: Jana Kanaparia Život sv. Vojtěcha. S. 260), после убийства миссионера они «веселым криком восхваляют преступление» (Ibid. S. 265). Шведский народ был, по словам Жития св. Анскария, «охвачен жаром ярости» (Vita Anskarii auctore Rimberto. S. 38), пруссы, по житию «Nascitur purpureus flos», «пылают великим гневом» (Brunonův Život sv. Vojtěcha. S. 293). Житие Бруно Кверфуртского рисует распущенный народ, который не может пресытиться даже смертью подвижника и далее продолжает свое бешенство (Vita et passio sancti Brunonis episcopi et martyris Querfordensis. S. 1366). По Житию св. Аманда, дикость придунайских славян (*ferocitas gentis illius*) вместе с неплодородностью почвы стала причиной того, что все христианские священники в этой земле прекращали проповедь веры и никто здесь не слышал слова Божия (Vita Amandi episcopi I. S. 437). Саксы, раздраженные угрозами св. Лебуина, громко кричат и пытаются его убить (Vita Lebuini antiqua. S. 794). Дикость язычников достигает такой степени, что они ближе к лютым зверям, чем к людям: «они роятся как рассерженные пчелы» (Utrpení sv. Vojtěcha mučedníka. S. 233), «своей жизнью вряд ли отличались от неразумных зверей» (Verše o utrpení sv. Vojtěcha, biskupa a mučedníka. S. 330), окружают миссионера «как собаки усталого оленя» (Verše o utrpení sv. Vojtěcha, biskupa a mučedníka. S. 331), пермяне на Стефана кричат «яко звърье дивии», этот миссионер приходит в их среду «как овца среди волков» (Житие Стефана Пермского. С. 84, 100). Иногда даже прямо отождествляются язычники и животные – собаки или волки (Brunonův Život sv. Vojtěcha. S. 293–294).

В случае, если язык политеистического народа является чужим и непонятным миссионеру, он тоже может служить очередным доказательством «некультурности» данной общности, т.к. он ближе звукам животных, чем человеческой речи: язычники издают «бешеный галдеж» (Jana Kanaparia Život sv. Vojtěcha. S. 261), «что-то скрежещут по-варварски» (Brunonův Život sv. Vojtěcha. S. 293), не просто кричат, а «лают» на миссионера (Verše o utrpení sv. Vojtěcha, biskupa a mučedníka. S. 331) и даже «ревут, как львы» (Ibid. S. 332).

В средневековой христианской письменности находим довольно обширный диапазон отношения к представителям политеисти-

ческих религий – от полностью отрицательного, через амбивалентное, и вплоть до положительного, когда языческая общность представлена как идеальный образец для охваченного пороками христианского общества (наиболее известен образ пруссов как *hominibus humanissimis* у Адама Бременского: *Magistri Adami Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*. S. 456). В агиографии такого разнообразия оценок мы не найдем – здесь язычники оцениваются всегда негативно, ибо значение подвига святого должно оставаться непоколебимым. Тем не менее, в противовес к резкой тональности и даже военной метафорике некоторых житий (Jana Kanaparia *Život sv. Vojtěcha*. S. 260; Brunonův *Život sv. Vojtěcha*. S. 294–295; De S. Adalberto episcopo pragensi. S. 1182 и др.), иногда язычники толкуются все же не как сознательные носители зла, а, скорее, как жертвы, крепко пойманные в дьявольские сети (*Vita Amandi episcopi I*. S. 440). Плачевное положение язычников, обреченных на вечное проклятие, вызывает сочувствие слуги Божьего и стремление им помочь. Например, по Житию св. Аманды, «святой более сжалился над их заблуждениями, чем опасался за свою жизнь» (*Ibid.* S. 437). Именно это понимание язычников можно считать наиболее близким образу пермян в Епифаниевом житии. И здесь язычники являются скорее жертвой, нуждающейся в помощи, чем врагами, которых надо уничтожить. Язычество пермян излагается не как проявление их зловолия и ненависти к христианству, а как следствие дьявольского оболъщения (*Житие Стефана Пермского*. С. 82, 118). То, что пермяне до сих пор остаются язычниками, вызвано не их злобой по отношению к христианству, а внешними обстоятельствами: в Пермскую землю до сих пор не приходил ни один миссионер (Там же. С. 66).

Таким образом, на первый план ставится слабость пермян, а не злоба и агрессивность: язычники ненавидят Стефана, но они так слабы, что они не в силах убить его или навредить ему. Пермяне объясняют это тем, что у Стефана плохой обычай не вступать в конфликт: если бы он вел себя агрессивно, они пошли бы в бой против него со всей жесткостью. Однако в данной ситуации они только беспомощно наблюдают за ним, не зная, что делать (Там же. С. 106).

В средневековой агиографии известны два возможных варианта желаемого миссионером результата его усилий – или крещение нового народа, или мученическая смерть. Скучные успехи проповеди в сочетании с неохотой язычников убить миссионера смущают главного персонажа жития и приводят его к решению уйти и ис-

коть более подходящее поприще для своего подвига (*Vita Amandi episcopi* I. S. 489–490). Повествование агиографа о подвиге миссионера среди язычников строится на контрасте индивидуума и нерасчлененного коллектива, охваченного общими эмоциями. В Житии св. Мартина на миссионера бросается «множество раздраженных язычников-крестьян» (*Sulpicii Severi De vita b. Martini liber unus*. Col. 169), на Бруно Кверфуртского нападает «множество» (*Vita et passio sancti Brunonis episcopi et martyris Querfordensis*. S. 1366), его труп оскверняет «бешеный народ» (*Ibid.* S. 1366). В житиях св. Войтеха пруссы обозначаются обобщающими выражениями *vulgus, gens, plebs, cohors, agmen* (Jana Kanaparia *Život sv. Vojtěcha*. S. 261, 263; *Verše o utrpení sv. Vojtěcha*. S. 331; *Utrpení sv. Vojtěcha mučedníka*. S. 233; *Verše o utrpení sv. Vojtěcha*. S. 331).

Индивид-язычник для построенного таким образом сюжета не нужен. Он появляется только тогда, когда агиограф стремится увеличить драматизм повествования и эмоциональное воздействие на читателей или слушателей. Характерным примером может служить повествование Жития св. Мартина о том, как в земле эдуев из массы язычников, раздраженных разрушением своих капищ, выделяется один, более мужественный, чем другие, бросившийся с мечом на миссионера (*Sulpicii Severi De vita b. Martini*. Col. 169). Подобно этому в Житии и мученичестве св. Бруно Кверфуртского самый храбрый из толпы язычников бросился на миссионера и отрубил ему мечом руку. Шокированный последующим чудом, он стал каяться (*Vita et passio s. Brunonis episcopi et martyris Querfordensis*. S. 1365). В житиях св. Войтеха можно найти двух персонажей, выделяющихся из массы язычников. Во-первых, это прусс, у которого поляки убили брата, и поэтому убийство миссионеров становится для него актом личной мести (*Brunonův Život sv. Vojtěcha*. S. 298). Во-вторых, это языческий волхв и вождь «огненный Сикко», из функций которого в прусском обществе вытекало, что он должен был первым нанести удар (*Jana Kanaparia Život sv. Vojtěcha*. S. 263). В житии «*Quatuor immensi*» исчезает характеристика Сикко как волхва. Будучи вождем заговорщиков, «огненный Сикко» первым бросается на слугу Божьего и побуждает своих людей к тому же (*Verše o utrpení sv. Vojtěcha*. S. 333). Таким образом, выступление Сикко в данном житии теряет общественно-религиозный характер, и он сближается с вышеупомянутыми персонажами, которых против миссионера двигают прежде всего личные черты (такие как мужественность, «огненность»).

Хотя агиограф выделяет этих язычников из массы, их трудно считать индивидами в полном смысле слова, т.к. они в тексте жития выступают лишь в одном эпизоде – как носители одной эмоции и одного действия. Они только акцентируют те эмоции, которыми охвачен весь коллектив.

Переход язычников к христианству тоже описывается не как решение отдельных индивидов, но как коллективный поступок. В Новом Завете крещение трактовалось как начало принципиально новой жизни человека и разрыв всех связей с прошлым, с родом: «Отец и сын разделятся: сын против отца и отец против сына; мать и дочь разделятся: дочь против матери и мать против дочери; свекровь и невестка разделятся: невестка против свекрови, и свекровь против невестки» (Лк. 12: 53). Авторов миссионерских житий интересует не индивидуальный путь к Богу носителей политеистических верований, а результат миссионерских усилий для всей общности. Подчеркивая абсолютный контраст между христианством и язычеством, христианские авторы трактовали переход от одной религии к другой как полный отказ от прежней культуры и ее абсолютную, безоговорочную замену новой, «истинной» культурой.

В раннесредневековых житиях обращение в христианскую веру или, наоборот, отказ от крещения расценивается как коллективное решение сообщества. В Житии св. Мартина хотя бы намеком говорится о тех, кто все же остался верным язычеству («...nam nemo fere ex immani illa multitudine gentilium fuit, qui non impositione manus desiderata, Dominum Jesum, relicto impietatis errore, crediderit»: Sulpicii Severi De vita b. Martini. Col. 168), однако эта формулировка только подчеркивает успехи миссии св. Мартина. В Житии св. Бонифация автор пишет о тысячах новых христиан: «Et multa iam milia hominum, virorum ac mulierum, sed et parvulorum cum commilitone suo chorepiscopo Eoban baptizavit...» (Vita Bonifatii auctore Willibaldo. S. 47).

Житие Стефана Пермского, напротив, дает более дифференцированный взгляд на пермян, показывая, как их общество раскололось в связи с разными реакциями на работу миссионера: «Иже бяше тогда видѣти люди разбираемы и раздѣляемы. И лучися раздѣлитися народу на двѣ части: и едина страна нарицашеся „христьяне новокрещеньи“, а другая часть звахуся „кумирслужителници невѣрнии“. И не бѣ промежу ими согласья, но разпря, и нѣсть мира в них, но разгласѣ» (Житие Стефана Пермского. С. 106).

Однако для того, чтобы в агиографическом произведении показать, что «семя христианства не могло расти без гонений» (*Vita Lebuini antiqua*. S. 792), и чтобы возвеличить подвиг слуги Божьего, нужен был не образ сбитой с толку и несплоченной общности, а сильный антагонист. Описание деятельности проповедника среди боязливых пермян, неспособных решительно расправиться с миссионером, вряд ли могло бы создать подходящий фон для героического образа жертвующего собой подвижника. Поэтому агиограф Епифаний рисует могучего волхва Пама, именно который становится важнейшим противником Стефана в борьбе за души пермян.

В отличие от прусского Сикко, Пам в Житии Стефана Пермского изображен как «полноправный» персонаж. Он вступает в конфликт со Стефаном не сразу после прихода миссионера в Пермскую землю, а появляется на сцене лишь в тот момент, когда пермское общество распалось на новокрещенных и сторонников язычества, христианская религия начала получать превосходство над традиционным финно-угорским политеизмом и авторитет архаической религии все больше подрывался. Сложное столкновение миссионера с волхвом, имеющее характер диспута о вере, и ордалии – Божьего суда, представляет собой вершину повествования о жизненном подвиге Стефана Пермского (Комендова 2015).

В Житии Стефана Пермского отражена ситуация «неполной победы» миссионера: хотя спор между Стефаном и Памом закончился победой Стефана и христианизацией пермян, волхва Пама миссионер не убедил: «Очарованный же влхвъ нечестивый не въсхотѣ разумѣти истиннаго разума и тако, не обинуясь, рече: Не хоцю вѣровати и креститися» (Житие Стефана Пермского. С. 154). Новокрещенные пермяне требуют его казни, против чего категорически выступает Стефан в духе христианского милосердия. Он оставляет Пама в живых, но строго запрещает ему проповедовать свое учение среди пермян и исключает его из крещеного общества: «...да отсѣчется мечем духовным, да отлучится яко Симонъ влхвъ от Петра апостола, да извержется от среды правовѣрных...» (Там же. С. 156). Стефан оставляет его в живых даже тогда, когда оказывается, что Пам не выполнил своих обещаний. Автор жития при этом так комментирует упрямство Пама: «...къ свѣту истинному възрѣти не хотяше, паче же реку: не можаше» (Там же. С. 158). Сюжет о волхве Паме, таким образом, имплицитно показывает пределы способностей миссио-

нера – допуская возможность того, что кто-нибудь не только не хочет, но и не может принять христианскую веру.

Агиограф не досказывает этот сюжет. Он оставляет вопрос последующей судьбы Пама и его сторонников открытым, переходя к описанию дальнейшей жизни Стефана и его епископства в Пермской земле: «О волсвъ же убо слово сицево да скратимъ и ту абие изъоставим конецъ» (Житие Стефана Пермского. С. 160).

Как и в других средневековых житиях, в Житии Стефана Пермского повествование о постепенном распространении христианства в новообращенной земле сосредоточено на восхищенных миссионером христианах, а не на невосприимчивых язычниках. Ни в одном древнерусском памятнике и ни в одном латинском средневековом житии не описывается последующая судьба людей, которых миссионер, в отличие от основной массы населения, не убедил. Однако Пам выступает в Житии Стефана Пермского как слишком выразительный персонаж, и агиограф слишком подробно говорит о его неприятии христианства, чтобы после ухода Пама со сцены читатель мог о нем полностью забыть. Именно данный момент повествования стал исходной точкой последующей традиции, трактующей западносибирские этносы вдоль реки Оби как прямых потомков сторонников Пама, убежавших после христианизации Пермской земли в области по другую сторону Уральского хребта. В устной форме данная традиция документирована до XIX века, в письменной – ее отражает «Краткое описание о народе остяцком» Григория Новицкого (1715 г.) (Komendová 2014).

Несмотря на то, что Елифаний Премудрый писал свое произведение вне контакта с латинской миссионерской агиографией, образ язычников в Житии Стефана Пермского в целом ряде аспектов полностью укладывается в русло традиций этого жанра. Во многом эти традиции соответствовали способу изображения чужих культур в письменности средневековой Руси, т.к. в основных чертах (конструирование чужой культуры не на основе уникальных этно-географических сведений, а прежде всего как аксиологической оппозиции своей культуре, т.е. единственной «истинной») она восходит еще к библейским образам столкновения веры в единого Бога и идолослужения.

В проанализированных выше житиях всегда подчеркивается культ деревьев и деревянных кумиров. Упоминаются и культовые объекты – капища. Быт язычников трактуется как более близкий образу жизни животных, чем людей. Язычникам приписываются

дикость, агрессивность, бешеный характер. И в форме выражения своих эмоций они ближе к животным, чем к людям. С другой стороны, язычники слабы и обескуражены слабостью своих богов, неспособных противостоять поступкам миссионера.

Принципиально же отличается Житие Стефана Пермского от латинской раннесредневековой миссионерской агиографии тем, что здесь появляется индивид-язычник, который выступает в жизни не только в одной сцене, с одним действием, выражая одну эмоцию, но как полноправный персонаж. Ему свойствен целый спектр эмоций, благодаря чему он производит даже более динамичное впечатление, чем сам миссионер. Именно яркий, многосторонний портрет носителя чужой культуры, новаторский и в контексте существовавшей до того времени восточнославянской письменности, и для средневековой миссионерской агиографии вообще, послужил исходной точкой для позднейших представлений о последующей судьбе сторонников Паама.

Древнерусские тексты, тематизирующие христианизацию страны (в первую очередь «Слово о законе и благодати» Илариона, «Повесть временных лет», «Слово о погибели Русской земли» и др.), трактуют крещение народа как абсолютный отказ от прежней религии и всей культурной системы, начало совсем нового качества бытия. Такое понимание христианизации представляло собой в сущности повторение агиографического топоса индивидуального обращения в веру, восходящего к истории к преображения Савла в Павла (Деян. 9). Автор Жития Стефана Пермского, напротив, уделяет внимание тому, что действительность была гораздо более сложной и разнообразной, и конгломерат ментальных представлений неофитов не был идентичен мировидению ни носителей архаических религий, ни миссионеров. Житие не только описывает исходное и окончательное состояния, но отчетливо отражает положение неофитов между двумя культурами и создание специфического синкретизиса культур, который не тождествен ни традиционной пермской культуре, ни мировоззрению миссионера. Способность Епифания изобразить мир не только в рамках дуальной схемы «добро–зло» и соответствующей ей оппозиции «христианство–язычество», передать уход от политеистических верований и христианизацию как сложный, многогранный, динамический процесс, не имеет в древнерусской письменности аналогов ни до возникновения Жития Стефана Пермского, ни в последующие столетия.

Даже в рамках общей традиции средневековой миссионерской агиографии можно считать житие «последнего апостола средневековой Европы» во многих аспектах уникальным и одной из вершин данного жанра.

ЛИТЕРАТУРА

- Житие Стефана Пермского / Изд. Г.М. Прохоров // Святитель Стефан Пермский. СПб., 1995. С. 50–263.
- Комендова Й.* Спор о вере в «Житии Стефана Пермского» в контексте средневековой миссионерской агиографии // *Славяноведение*. 2015. № 4. С. 14–21.
- Краткое описание о народе остяцком сочиненное Григорием Новицким в 1715 году. СПб., 1884.
- Brunonis Vita quinque fratrum / R. Kade // *MGH SS. Hannoverae*, 1888. T. 15/2. S. 709–738.
- Brunonův Život sv. Vojtěcha / J. Emler // *FRB*. 1873. T. 1. S. 266–304.
- De S. Adalberto episcopo Pragensi / M. Perlbach // *MGH SS. Hannoverae*, 1888. T. 15/2. S. 1177–1184.
- Graus F.* Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merovinger. Studien zur Hagiographie der Merovinger. Praha, 1965.
- Jana Kanaparia Život sv. Vojtěcha / J. Emler // *FRB*. 1873. T. 1. S. 235–265.
- Komendová J.* Světec a šaman. Kulturní kontexty ruské středověké legendy. Praha, 2011.
- Komendová J.* Od hagiografie k etnografii. Zpráva G.I. Novického o christianizaci Chantů // *Jedinec a evropská společnost od středověku do 19. století*. Olomouc, 2014. S. 97–111.
- Magistri Adami Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum / Werner Trillmich // *Quellen des 9. und 10. Jahrhunderts zur Geschichte der hamburgischen Kirche und des Reiches*. B., 1961. S. 135–503.
- Padberg L.E. von.* Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert. Stuttgart, 1995.
- Padberg L.E. von.* Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter. Stuttgart, 2003.
- Sulpicii Severi De Vita beati Martini liber unus / J.-P. Migne // *PL*. T. 20. Col. 159–176.
- Utrpení sv. Vojtěcha mučedníka / J. Emler // *FRB*. 1873. T. 1. S. 231–234.
- Verše o utrpení sv. Vojtěcha / J. Emler // *FRB*. 1873. T. 1. S. 313–334.
- Vita Amandi episcopi I / B. Krusch, W. Levison // *MGH SRM. Hannoverae; Lipsiae*, 1910. T. 5. S. 431–449.
- Vita Anskarii auctore Rimberto / G. Waitz // *MGH SRG. Hannoverae*, 1884.

- Vita et passio sancti Brunonis episcopi et martyris Querfordensis / H. Kauffmann // MGH SS. Lipsiae, 1934. T. 30/2. S. 1350–1367.
- Vita Lebuini antiqua / A. Hoffmeister // MGH SS. Lipsiae, 1934. T. 30/2. S. 789–795.
- Vita Bonifatii auctore Willibaldo / W. Levison // MGH SRG. Hanoverae; Lipsiae, 1905. T. 57. S. 1–58.
- Wood I. Missionary Hagiography in the Eight and Ninth Centuries // Ethnogenese und Überlieferung. Angewandte Methoden der Frühmittelalterforschung. Wien; München, 1994. S. 189–199.

Jitka Komendová

THE CONCEPTUALIZATION OF PAGANISM IN THE MISSIONARY
HAGIOGRAPHY OF THE LATIN WEST AND RUS
(UP TO THE 14TH CENTURY)

The paper is devoted to typological comparison of the conceptualization of paganism in the medieval Latin missionary hagiography and the Old Rus *Life of St Stephen of Perm* (d. 1396) by Epiphanius the Wise. The image of the heathen Perm (Komi) drawn by Epiphanius is compared with the Latin tradition of describing pagan peoples. Although Epiphanius was not familiar with the Latin missionary hagiography, his perception of the pagans is close in many respects to the traditions of that genre, where the narrative strategies were completely defined by the topoi of the description of the alien cultures of idol-worshippers. At the same time, the comparison of the *Life of St Stephen of Perm* with Latin missionary lives shows their significant differences. Epiphanius's *Life* is unique owing to presenting an impressive figure of Pam, a local pagan who acts as an antagonist of St Stephen. Pam is a rightful character of the narrative, who expresses a variety of emotions and ideas. Such an impressive portrait of a representative of an alien culture is Epiphanius's innovation, which is unique for all the medieval European missionary hagiography. The *Life of St Stephen of Perm*, this 'last apostle of medieval Europe', can be regarded, in its way, as a highest point of the genre.

Key words: paganism, missionary, hagiography, Old Rus, *Life of St Stephen of Perm*, St Vojtěch-Adalbert.