

Российская академия наук
Уральское отделение
ФИЦ Коми научный центр
Институт языка, литературы и истории

На правах рукописи

ЛИМЕРОВ ПАВЕЛ ФЕДОРОВИЧ

**Нарративы христианизации в формировании коми
литературной традиции в контексте русской словесности
(XIV – начало XX вв.)**

специальность 10.01.02

Литература народов Российской Федерации

специальность 10.01.09

Фольклористика

Диссертация на соискание ученой степени

доктора филологических наук

Сыктывкар

2022

Содержание

Введение	4
Глава I. Христианизация Вычегодской Перми: оформление сюжета христианизации пермян в агиографической литературе	
1.1. Кирилло-мефодиевская традиция и ее роль в сложении житийного образа Стефана Пермского Епифания Премудрого	35
1.2. Просветительский аспект христианизации в деятельности Стефана Пермского.....	70
1.3. Значение Стефановской азбуки в христианизации Вычегодской Перми.....	107
1.4. История христианизации в пермской церковной письменности XVI-XVII вв.	124
Глава II. Мифологические сюжеты и образы дохристианских представлений народа коми: фольклорная реконструкция	
2.1. Историография и проблемы изучения дохристианской коми мифологии.....	154
2.2. Богиня Мать в мифологии коми: реконструкция образа	170
2.3. Дуалистические легенды в фольклорной традиции коми	192
2.4. Эсхатологические сюжеты в коми мифологии	238
Глава III. Фольклорные нарративы о христианизации народа коми: синтез истории и легенды	
3.1. Генезис и жанровые особенности устных нарративов христианизации коми.....	259
3.2. Поединок святого и мага в агиографии и в фольклорной традиции.....	274
3.3. Путешествия Степана чудотворца: собирание христианского пространства	308

3.4 Сюжет христианизации и легенды о чуди: предки, не принявшие новую веру	341
3.5.Ослепление «вымской чуди»: фольклорная интерпретация агиографического топоса	367

Глава IV. Сюжет христианизации в коми литературной традиции Нового времени

4.1. Драма пермского волхва в поэме И.А. Куратова «Пама».....	394
4.2 Коми язычество как основная тема литературных произведений К.Ф. Жакова.....	404

Заключение	449
-------------------------	-----

Библиография	465
---------------------------	-----

Введение

Актуальность исследования. Специфика изучения процессов формирования национальных литературных традиций сегодня является одним из приоритетных направлений науки о литературе. Преимущество, взаимосвязи и взаимодействия национальных литератур мыслятся как важнейшая проблема литературоведения, определяющая литературу России во всей ее полноте. Как отмечают авторы «Предисловия» коллективной монографии «Пермские литературы в контексте финно-угорской культуры и русской словесности»: «Исследование феномена российской литературы как уникального явления, синтезировавшего в себе философский и нравственный опыт, художественное слово многих народов, – глобальная задача современного литературоведения, решение которой возможно на пути системного изучения промежуточных межлитературных общностей, их внутренних свойств и взаимных отношений» (Ванюшев, Лимерова, Снигирева, Созина, 2014. С. 5). Системное изучение литературной традиции неизбежно предполагает постановку вопроса о ее абсолютном начале, о тех когнитивных процессах, которые привели к возникновению литературы. Традиционно считается, что так называемые молодые или «младописьменные» литературы берут свое начало в фольклоре (Ванюшев, Лимерова, Снигирева, Созина, 2014. С. 7; Владыкина, 2014. С. 13), при этом не учитывается, что фольклор сам по себе может порождать только фольклорные тексты, а литературное освоение фольклора уже свидетельствует о наличии художественного сознания. В этом смысле актуально изучение самого процесса перехода от фольклорно-мифологического типа сознания к сознанию художественному, как к «духовной или ментальной доминанте собственно художественности» (Созина, 2001. С. 9). Толчком для такого перехода справедливо полагается освоение национальной словесностью опыта русской литературы, благодаря которому, начиная с середины XIX века и, наиболее интенсивно с первой

четверти XX века, формируются каноны национальных (и региональных) литературных традиций России.

Опыт формирования литературной традиции на коми почве в этом смысле достаточно репрезентативен. Начало формирования этой традиции было положено миссионерской деятельностью Стефана Пермского – создателя коми письменности. Вместе с тем, становление литературы оказалось длительным во времени – в связи с перестройкой всей системы этнической культуры в поэтапном вхождении народа коми в христианский мир. Переход от язычества к христианству вызвал когнитивные процессы, ставшие основой новых интеллектуальных возможностей для коми стороны и позволившие включиться в диалог с культурой Руси, пусть даже в состоянии пассивной, принимающей, стороны – получателя текстов (Лютман, 1996. С. 194–195).

Первый этап диалога связан с переводами богослужебной литературы на пермский (коми) язык самим Стефаном Пермским. Второй этап диалога ознаменован сочинением Епифания Премудрого «Преподобного в священноиноках отца нашего Епифания Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископом» (Далее – Житие Стефана Пермского или ЖСП) (Епифаний, 1996). Это сочинение оказало наиболее существенное влияние на ход диалога двух культур в силу того, что, помимо своих прямых богослужебных задач, оно оказалось по сути единственным историческим источником, синхронным событиям христианизации Вычегодской Перми. Епифаний рассказывает историю св. Стефана, епископа Пермского, его деятельности по крещению язычников пермян. Сюжет этой истории строится согласно агиографической концепции прославления святого, концепции его религиозного подвига и в итоге является «документом, созданным и распространяемым вследствие и для распространения соответствующего культа» (Лурье, 2005. С. 35). Вместе с тем, Епифаний собирает сюжет своей истории, опираясь на свои воспоминания, воспоминания очевидцев событий, рассказы самого Стефана,

поэтому его история претендует на документальную достоверность. С этой точки зрения повествование о Стефане Пермском во всей совокупности событий может расцениваться как «завершенная история», в отличие от ряда «неопознанных» историй в хрониках, получившая свое «объяснение путем построения сюжета» (Х. Уайт, 2002. С. 27). В данном случае, мы имеем дело с построением агиографического сюжета, который и обеспечивает смысл истории, рассказанной Епифанием. Епифаний не только писатель-агиограф, он еще и историк, хронист, опирающийся в своем сочинении не на церковные легенды, а на фактический материал. Таким образом, произведение Епифания одновременно и литературное, и историческое. Как историк, он выбрал из хаоса фактов события, связанные с именем Стефана Пермского и историей его деяний по христианизации Вычегодской Перми, определил их значение для русской истории, для православной Церкви, и дал этим событиям первую интерпретацию. Как писатель-агиограф, он разработал житийную концепцию своего произведения и составил сюжет, учитывающий временную последовательность реально происходивших событий и их агиографическое осмысление. Сюжет жития имеет завязку, кульминацию и развязку, другое дело, что это и сюжет истории, опирающейся на реальные факты, – «исторической истории» (Хейден Уайт). Для культуры-реципиента, ориентированной на циклическое восприятие времени, епифаниевский сюжет христианизации становится образцом линейной повествовательной структуры, в соответствии с которой строятся все последующие литературные и фольклорные нарративы об этих событиях. Сюжет глубоко укореняется в памяти культуры, это тот самый случай, когда «повествование позволяет структурировать память» (Рикер, 2004. С. 8). Более того, по мере усвоения епифаниевского сюжета культурой коми происходит переход от фольклорно-мифологического типа сознания к собственно художественному. Эмпирически это выражается в становлении литературной традиции Пермской епархии (Вычегодской Перми) преемниками Стефана Пермского, в процессе которого принимали участие и книжники из пермян

(коми). Немаловажно, что произведения Пермской епархии во многом формируются вокруг сюжета христианизации, на его основе создавая новые интерпретации магистральной линии, включая новые эпизоды, новые смысловые акценты. По мере продвижения аккультурационных процессов вглубь языческой территории и интеграции вокруг епархии поселений коми христиан, сюжет христианизации усваивается коми поселянами и включается в фонд народной агиографии в виде легенд, объясняющих происхождение коми христианства и особенности народного культа Стефана Пермского. Сам сюжет испытывает значительные трансформации, сохраняя, однако, линейную повествовательную структуру. Этим завершается «этап пассивного насыщения» (Лотман, 1996. С. 195) коми культуры-реципиента и завершается пауза в диалоге культур. В качестве активной стороны коми культура включается в диалог уже на третьем этапе: ее ответом русской культуре становятся аутентичные фольклорные тексты о крещении чуди и только в первой половине XIX века – самостоятельные литературные нарративы, интерпретирующие сюжет сочинения Епифания Премудрого.

Таким образом, несомненным результатом культурного диалога является становление процесса текстообразования как в последующей за эпохой Стефана Пермского литературе Вычегодской Перми, так и в устной традиции коми. Смысловые акценты становящейся этнической культуры сосредоточены на христианизации как на главном событии эпохи, и словесность интегрируется вокруг сюжета христианизации, впервые разработанном в сочинении Епифания Премудрого. Поскольку ЖСП единственный исторический документ того времени, то именно этот сюжет христианизации со всеми структурными компонентами становится каноническим. Сюжет разворачивается в определенной последовательности эпизодов, с определенным составом действующих лиц и в определенных пространственно-временных границах. На сегодняшний день существует совокупность оригинальных литературных и фольклорных текстов, воспроизводящих и интерпретирующих канонический сюжет ЖСП в

соответствии с культовыми или художественными задачами. Для обозначения этой совокупности текстов в диссертации используется термин *нарративы христианизации*. Термин отграничивает данный вид нарративов от других текстов словесности, вместе с тем, он объединяет неоднородные по своим задачам тексты: литературные произведения, агиографические документы, фольклорные нарративы.

Представленная работа является опытом комплексного изучения нарративов христианизации, включая их систематизирующий обзор, описание, анализ. Вопрос о «воздействии» ЖСП на становление некоторых образов коми литературы в свой время был поставлен В. И. Мартыновым (Мартынов, 1988. С. 25) и А. Е. Ванеевым (Ванеев, 2001. С. 14), но степень этого воздействия, роль этого произведения в зарождении литературной традиции и, шире – всей этнической культуры коми, остались вне рассмотрения. Между тем, процесс сложения оригинальных литературных и фольклорных текстов, воспроизводящих и интерпретирующих сюжет ЖСП, имеет самое непосредственное отношение к становлению и развитию литературной традиции коми, и его изучение является принципиально новым подходом к проблеме формирования национальных литератур России.

Актуальность диссертации определяется и рядом других проблем, в той или иной степени затронутых исследованием.

Во-первых, события крещения языческого народа, переход от язычества к христианству, преодоление язычества – относятся к числу актуальных проблем гуманитарной науки. Это достаточно сложный, многоуровневый процесс, механизмы которого мало изучены.

Во-вторых, актуальным является исследование феномена личности Стефана Пермского как автора проекта крещения Вычегодской, знаковой, репрезентативной фигуры в межнациональном диалоге культур. Образ Стефана Пермского оказал сильнейшее влияние на культуру коми народа, он герой легенд и литературных произведений постольку, поскольку

воспринимается культурой коми народа как ее аттрактор, символ новой идентичности.

В-третьих, исследование процесса интеграции литературной традиции коми вокруг канонического сюжета христианизации, начало текстопорождения в литературе и в фольклорной среде культуры-реципиента может сыграть немаловажную роль в осмыслении сдвигов в мировоззрении сообществ в переходные периоды развития.

В-четвертых, изучение процессов, происходивших и происходящих в литературе и в народной традиции в связи с художественным и фольклорным типами освоения сюжета христианизации, открывает новые исследовательские перспективы в отношении изучения проблем взаимодействия книжной и фольклорной традиций, поскольку именно фольклор позволяет выявить типологические и генетические особенности становления литературно-фольклорных образов, сюжетов, мотивов, сыгравших определенную роль в формировании коми идентичности.

В-пятых, изучение эволюции нарративов христианизации открывает новые источники и исследовательские перспективы в изучении проблемы соотношения христианских и дохристианских элементов в народной традиции коми, народного православия и синкретизма христианско-языческих культурных элементов в традиционном мировоззрении, в художественной словесности.

В-шестых, специальный литературоведческий анализ нарративов христианизации предоставляет необходимые данные для адекватного понимания интерпретаций, истолкований канонического сюжета христианизации в литературе XIX–XX вв. и его роли в становлении коми идентичности.

Таким образом, изучение эволюции нарративов христианизации коми в фольклорных и литературных репрезентациях имеет несомненную актуальность для современных исследований науки о литературе, фольклористики, антропологии, культурологии, а также в аспекте развития

методов и методики междисциплинарного изучения явлений, эксплицированных в различных сферах культуры и знания.

Объектом исследования являются нарративы христианизации – художественные и фольклорные произведения, созданные на основе сюжета христианизации коми народа в период с XIV по начало XX вв. Это ЖСП Епифания Премудрого, литературные тексты Вычегодской Перми, фольклорные легенды и, наконец, художественные произведения И. А. Куратова и К. Ф. Жакова.

Предмет исследования: эволюция и семантические трансформации сюжета христианизации коми народа ЖСП в нарративах христианизации XIV – начала XX вв.

Цель диссертационного исследования: изучить и проанализировать совокупность нарративов христианизации, выявить их значение в формировании коми литературной традиции и культурной идентичности коми народа. Для достижения этой цели следует решить следующий круг задач:

- определить роль Жития Стефана Пермского Епифания Премудрого как базового текста в сложении сюжета христианизации коми (пермян), показать характерные особенности образа Стефана Пермского в агиографической традиции;
- исследовать эволюцию сюжета христианизации коми (пермян) в нарративах христианизации Вычегодской Перми (Пермской епархии);
- по данным фольклора реконструировать базовую модель дохристианской религии коми, выделить отдельные мифологические мотивы, изучить их влияние на образную систему нарративов христианизации в коми фольклорной традиции;
- рассмотреть формирование в фольклорно-религиозной среде коми легенд о христианизации как о начале истории коми народа, дать сюжетно-тематическую классификацию легенд о крестителе Степане (Стефане Пермском);

- определить проблематику нарративов христианизации в коми фольклорной традиции, выявить культуртрегерскую роль Стефана Пермского как субъекта и демиурга локальных версий истории;
- выявить элементы фольклорно-книжных взаимовлияний в устных легендах о христианизации, проанализировать мотив единоборства Степана с коми волхвами (тунами) в связи с его возможными литературными первоисточниками;
- выявить национальную специфику освоения сюжета христианизации в творчестве И. А. Куратова и К. Ф. Жакова;
- исследовать круг фольклорно-мифологических источников произведений К. Ф. Жакова, изучить связь творчества Жакова с его концепцией язычества, как ключевой доминанты национальной литературной традиции.

Научная новизна исследования:

- Впервые исследовано бытование нарративов христианизации в коми духовной культуре (на материале художественной словесности XIV – начала XX вв.: от Епифания Премудрого до К.Ф. Жакова), на данном материале установлено, что нарративы христианизации являются особым способом организации художественного мира, определяющими своеобразие национального литературного типа героя и национальный идентитет литературы и фольклора.

- Впервые определено и систематизировано содержание и значение религиозного подвига Стефана Пермского как уникального историко-культурного явления в отечественной культуре, непосредственно связанного с кирилло-мефодиевской традицией, в хронологической последовательности показано становление личности Стефана как человека и подвижника, расшифрованы ключевые религиозные концепции, которые питали его духовность.

- В диссертации впервые выявлена специфика процесса наследования епифаниевского образца сюжета христианизации в литературных памятниках Вычегодской Перми (Пермской епархии), установлена содержательная связь между книжными текстами XIV–XVII вв. и фольклорными источниками.

- Настоящая работа позволяет по-новому рассмотреть некоторые аспекты взаимодействия книжной и фольклорной традиций: выявление роли книжного и фольклорного начал в сложении ряда легендарных мотивов и сюжетов и, шире – роли древнерусской письменной традиции в формировании этнокультурной (устной и письменной) традиции коми.

- Впервые определяются жанровые характеристики устных текстов о христианизации и Стефане Пермском, дается их тематическая классификация. В диссертационном исследовании впервые рассмотрены общие для литературной и устной традиций семантические структуры, связанные с типизацией образа святого, способствующие интеграции этого образа в устную традицию народа коми; раскрываются механизмы формирования символической роли образа святого в фольклорно-мифологических представлениях.

- В связи с этим в работе предложена новая и более углубленная интерпретация космогонических текстов с привлечением материалов археологии, этнографии и фольклора в связи с реконструкцией модели дохристианской мифологии коми, оказавшей непосредственное влияние на сложение фольклорного образа Степана-крестителя как культурного героя, христианского космостроителя.

- Принципиально новым является взгляд на литературное творчество И. А. Куратова и К. Ф. Жакова, впервые освоивших сюжет христианизации в своих произведениях. Показана и обоснована смыслообразующая роль сюжета христианизации как ценностного образца для возникающей литературной традиции, показателя ее национальной

специфики и в силу этого основы для обретения автором национальной идентичности.

Степень изученности темы

Представленное в диссертации комплексное исследование нарративов христианизации, выявление их роли в формировании литературной традиции коми предпринимается впервые. В этом новизна исследования, вместе с тем отдельные аспекты заявленной научной проблематики изучались в рамках различных научных парадигм, но никогда в данной целостности.

Исследования, посвященные затронутой в диссертации тематике, можно разделить на несколько групп. Во-первых, это работы, посвященные проблеме формирования коми литературы. В 1930-е гг. считалось, что зарождение коми литературы произошло только после Октябрьской революции. Этой концепции придерживались в своих монографиях и статьях П. Г. Доронин, И. С. Рассыхаев, А. А. Вежев, но в середине 1970-х гг. официально признанным началом коми литературы стали считать творчество И. А. Куратова второй половины XIX века. Эта точка зрения узаконена в академической «Истории коми литературы» (Мартынов, 1980. Т. 2. С. 31), в этом же издании есть глава, посвященная памятникам коми письменности XIV–XVIII вв., однако непосредственной связи между древними памятниками письменности и зарождением литературы автор главы, В. И. Лыткин, не обнаруживает (Лыткин, 1980. С. 10–21). Вопрос о роли ЖСП в становлении коми литературной традиции впервые рассматривается в монографии В. И. Мартынова (Мартынов, 1988. С. 25), он же первым включает в контекст становления коми литературы русскоязычную Вымско-Вычегодскую летопись (XVI–XVII вв.). В 2001 году выходит монография А. Н. Ванеева, посвященная проблемам коми-зырянского просветительства. Справедливо отметив роль Стефана Пермского в просвещении коми народа, автор обращает внимание на сочинение Епифания Премудрого, оказавшее непосредственное влияние на формирование образной системы некоторых произведений И. А. Куратова и К. Ф. Жакова (Ванеев, 2001. С. 13–14).

Вторую группу составляют работы, посвященные деятельности Стефана Пермского и истории христианизации коми народа. Основным источником сведений о христианизации Вычегодской Перми, а также о жизни и деятельности Стефана Пермского служит сочинение Епифания Премудрого «Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископом», составленное в начале XV века. Этот агиографический документ был издан в 1995 году в составленной Г. М. Прохоровым книге «Святитель Стефан Пермский», снабжен переводом с древнерусского Г. М. Прохорова, его комментариями и статьей «Равноапостольный Стефан Пермский и его агиограф Епифаний Премудрый» (Святитель, 1995), которая содержит фактически все известные сведения о биографии Стефана, а также о композиции и некоторых стилистических особенностях Жития. С начала XIX века отечественные научные работы были, прежде всего, ориентированы на изучение пермских (зырянских) древностей, первые сведения о которых были опубликованы в «Дневниковых записках» академика И. И. Лепехина (Лепехин, 1771–1805). В середине XIX века появляются научные исследования о жизни и деятельности Стефана Пермского. В первую очередь, это труд П. Д. Шестакова «Святой Стефан, первосвятитель Пермский», изданный в Казани в серии Ученых записок Казанского университета (Шестаков, 1868). Анализируя имеющиеся у него источники, П. Д. Шестаков пытается воссоздать биографию Стефана, дать возможную реконструкцию пермского язычества, но самое главное – он впервые расшифровывает надписи на иконах, сделанные стефановским алфавитом, а также дает описание и перевод лепехинского текста Заупокойной обедни на древнекоми языке. Труд П. Д. Шестакова наметил три основных направления научных исследований. Во-первых, это изучение биографии Стефана, с включением все более новых реконструкций, во-вторых, это исследования пермского язычества, на искоренение которого была направлена деятельность Стефана, в-третьих, это лингвистические исследования письменного наследия Стефана. Этот

исследовательский алгоритм был принят и в последующих трудах по изучению деятельности Стефана Пермского, но, надо отметить, в зависимости от научных приоритетов автора, акцент ставился на историко-этнографическую, филологическую или мифологическую составляющие проблемы.

Следующий по времени – труд Г. С. Лыткина «Зырянский край при епископах пермских и зырянский язык» (Лыткин, 1889) строился как историко-филологическое произведение, в котором автор с максимальной точностью воссоздал биографию Стефана на основе всех имеющихся исторических материалов и, видимо, впервые показал историческое значение деятельности Стефана по христианизации коми народа, а также дал описание и собственный перевод всех ему известных надписей стефановским алфавитом и лепехинского текста Заупокойной обедни. Кроме того, Г. С. Лыткин включил в книгу пересказ ЖСП Епифания на русском и коми языках, с подробным историческим комментированием.

Сочинение священника А. Красова «Зыряне и просветитель их св. Стефан, первый епископ Пермский и Усть-Вымский» (Красов, 1896) состоит из трех частей, первая из которых посвящена историко-этнографическому описанию «зырянского народа», вторая содержит сведения о языческом культе зырян, на который была направлена миссионерская деятельность Стефана, третья часть является кратким переложением сюжета ЖСП о крещении язычников-коми, с включением некоторых дополнительных сведений из других источников.

В первой трети XX века деятельность Стефана Пермского по христианизации коми народа рассматривалась русским религиозным философом Г. П. Федотовым, посвятившим ему одну из глав своей книги о русских святых (Федотов, 1990). Существенно новым в подходе Г. П. Федотова является то, что его внимание направлено к религиозной составляющей Стефановского наследия, он первым дал объективную

характеристику того вклада, который внес Стефан Пермский в сокровищницу русской православной духовности.

Из послереволюционных прежде всего надо отметить монографию В. И. Лыткина «Древнепермский язык» (Лыткин, 1952), посвященную изучению древнекоми языка на основе памятников древней письменности. Относительно исследований советского периода надо признать, что тема христианизации не была в числе популярных. Начиная с 1930-х гг. создавался образ Стефана Пермского как сугубо политического деятеля, действовавшего исключительно в интересах колонизаторских планов Московского государства (см. об этом: Несанелис, 2001. С. 7–8). Тем не менее, начатое еще дореволюционными исследователями изучение житий как жанра древнерусской литературы в советское время принимает систематический характер в созданном в 1934 году при Институте русской литературы (Пушкинском доме) АН СССР секторе древнерусской литературы. Библиография филологических по своему содержанию работ этого сектора, посвященных изучению ЖСП, впечатляюща (см.: Дробленкова, Прохоров, 1988. С. 211–220).

С конца 1980-х стали происходить кардинальные изменения в отношениях между государством и церковью – исчезла безоговорочная ориентация государства на атеизм, были сняты негласные табу на освещение тем, связанных с религией. В связи с этим, в первой половине 1990-х гг. одна за другой выходят две книги Жития Стефана Пермского в переводе с церковнославянского на современный русский язык, с предисловием и комментариями. Первая книга вышла в 1993 году в г.Сыктывкаре, ее составителем стал Г. И. Тираспольский (Епифаний, 1993), вторая книга «Святитель Стефан Пермский», вышедшая двумя годами позже в г.Санкт-Петербурге, была составлена Г. М. Прохоровым. В ее составе – большая вводная статья автора «Равноапостольный Стефан Пермский и его агиограф Епифаний Премудрый» (Прохоров, 1995. С. 3–47), само «Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископом»

Епифания Премудрого в переводе и комментариями Г. М. Прохорова (Епифаний, 1995. С. 50–278.). Статья Г. М. Прохорова как бы подводит итог начавшимся еще в XIX веке исследованиям биографии Стефана Пермского и содержит фактически все известные сведения о биографии Стефана, а также о композиции и некоторых стилистических особенностях Жития. Его перу принадлежат две энциклопедические статьи: Дробленкова Н. Ф., Прохоров Г. М. Епифаний Премудрый // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып.2. (вторая половина XIV–XVI вв.). Ч.1.: А-К. Л.: «Наука». 1988. С.211-220 (Дробленкова, Прохоров, 1988. С. 211–220); Прохоров Г. М. Стефан – епископ Пермский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. (вторая половина XIV-XVI вв.). Ч.2.: Л-Я. Л.: «Наука». 1989. С. 411–416 (Прохоров, 1989. С. 411–416). Здесь же имеется подробная библиография работ, посвященных Стефану Пермскому и его Житию. Из последних исследований агиобиографии Стефана Пермского выделяется работа А. Н. Власова «Миссия русской православной церкви в Пермском крае» в составленной им книге «История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы» (История, 1996). Статья вводит в научный оборот «Повесть о Стефане Пермском», в ней также рассматриваются некоторые вопросы происхождения Повести, ее стилистических особенностей. Кроме Повести книга включает жития Усть-Вымских святых, а также устные легенды о Стефане Пермском.

1996 год был годом празднования 600-летия памяти св. Стефана Пермского, и к этой дате было приурочено проведение международной научной конференции «Христианизация Коми края, и ее роль в развитии государственности и культуры» (6–8 мая), материалы которой были изданы в двух томах (Христианизация, 1996). Значение этой конференции в том, что тема христианизации коми народа впервые была вынесена на широкое научное обсуждение, и в ее контексте решались вопросы, принципиальные для различных отраслей науки, культуры и религии. Личность св. Стефана, исторические события, в которых он принимал участие, и, главное,

последствия их настолько масштабны, что исследование этой темы в любой отрасли науки – филологии, археологии, истории – выходит за пределы конкретного материала. Сама проблема христианизации края, возможность представить ее картину сквозь призму личности св. Стефана Пермского и его деятельности, а также изучение культурно-исторических преобразований, последовавших в исторической перспективе, общегуманитарного наследия св. Стефана – все это входило в задачи конференции и, вместе с тем, предполагало комплексные усилия ученых различных специализаций: историков-медиевистов и археологов, историков религии и богословов, лингвистов и литературоведов, этнографов и фольклористов. Сегодня без ссылок на работы, включенные в двухтомник материалов конференции, не обходится ни одно более или менее серьезное исследование, касающееся проблем христианизации. Из последних работ, посвященных изучению духовного наследия Стефана Пермского, обращают внимание работы А. И. Терюкова, посвятившего исторический очерк деятельности Стефана Пермского, рассмотренной в контексте народной культуры коми (Терюков, 2002. С. 46–58), а также историографическая статья, включенная в его последнюю монографию (Терюков, 2011. С. 18–27). Следует также выделить исследования Л. С. Соболевой, рассматривающей процесс христианизации и деятельность святителя в широком историко-культурном контексте его эпохи. Особое внимание исследователь уделяет раскрытию Епифанием подвига святости Стефана и его основных параметров (Соболева, 2006. С. 72–90; Соболева, 2007; Соболева, 2013. С. 37–51). Работы А. Ю. Котылева отмечены последовательным позитивистским подходом, большое внимание уделяется проблемам хронологии исторических событий в произведении, этнологической концепции Епифания (Котылев, 2007. Язык и земля. С. 313–320; Котылев, 2007. Слово... как историческое произведение. С. 91–115). Рассматривая ЖСП как исторический источник, он извлекает из него факты, имеющие отношение к событиям крещения Перми Стефаном Пермским. На основе этих фактов создается образ прошлого, как некоей исторической

реальности, позволяющей выделить бытование «просветительских идей в российской религиозной культуре» (Котылев, 2012. С. 7). Работы Б. Н. Морозова и Р. Н. Симонова посвящены изучению проблемы источников стефановской письменности, в частности, они впервые затрагивают вопрос о цифровых обозначениях стефановской азбуки (Морозов, Симонов. 2009. С. 5–16).

К третьей группе исследований относятся работы, посвященные изучению литературных произведений, интерпретирующих образы ЖСП, его сюжет. В оригинальном творчестве таких коми авторов, как И. А. Куратов, К. Ф. Жаков, М. Н. Лебедев сюжет христианизации представлен достаточно выпукло. Конечно, сама тема крещения народа коми не была в числе ангажированных в советское время, но и полностью обойти ее вниманием литературоведы тоже не могли. Поэтому этой темы старались коснуться вскользь, чтобы не привлечь ненужного внимания, а то и просто дать заведомо искаженную интерпретацию произведения. Так, в 1950 году А. Н. Федорова защитила кандидатскую диссертацию о поэзии И. А. Куратова, по этой диссертации ею была написана монография «И. А. Куратов. Очерк жизни и творчества» (1960, 1975), на сегодняшний день остающаяся единственным исследованием, дающим более или менее цельное представление о творчестве первого коми поэта. Касаясь драматической поэмы Куратова «Пама», Федорова находит, что образы Стефана Пермского и Пам(ы)а в трактовке Куратова представлены как «самобытные, индивидуальные характеры с положительными и отрицательными чертами» в отличие от их официальной церковной интерпретации (Федорова, 1975. С. 72–73). Вместе с тем, комментируя резкие замечания Пам(ы)а относительно политики князя Дмитрия и Московского государства, Федорова всячески подчеркивает репеллентную позицию самого Куратова относительно точки зрения его героя, приписывая поэту понимание «реакционной роли таких людей, как Пама» и прогрессивного значения «присоединения Коми края к Московскому государству» (Федорова, 1975. С. 73–74). Такое понимание

позиции автора переводит интерпретацию поэмы в план официального советского политического дискурса, не позволяющего обнаруживать «острые» вопросы, поставленные Куратовым и, по большому счету, противоречит самому смыслу произведения.

А. К. Микушев выделяет тему христианизации в монографии «Коми литература и народная поэзия» (1961) в связи с анализом фольклорных источников произведений И. А. Куратова и М. Н. Лебедева (Микушев, 1961. С. 5–25). Только вскользь отметив поэмы Куратова «Пама» и «Яг морт», Микушев подробно останавливается на тех произведениях М. Н. Лебедева, в которых был использован сюжет христианизации, в духе времени критикуя писателя за излишнюю референтность по отношению к христианским ценностям. Отношение к религиозной тематике меняется в годы перестройки, тогда же происходит и реабилитация творчества К. Ф. Жакова, активно включавшего сюжет христианизации в ткань своих произведений. Соответственно, меняется и позиция литературоведения по отношению к религиозной составляющей творчества тех или иных авторов. В статье «Коми Калевала» (Микушев, 1993 (1). С. 5–25), написанной в качестве предисловия к изданию эпической поэмы К. Ф. Жакова «Биармия» (Жаков, 1993), Микушев демонстрирует иную точку зрения по отношению к героям религиозного сюжета. В частности, в рамках обзора творчества Жакова Микушев дает сравнительный анализ образа Пама, противника Стефана Пермского в сюжете крещения пермян, в изображении Епифания Премудрого, И. А. Куратова и К. Ф. Жакова – без какой бы то ни было социологической трактовки. Исследователь находит сходной куратовскую и жаковскую трактовки образа Пама, притом, что обе они «диаметрально противоположны» епифаниевской (Микушев, 1993 (1). С. 22), хотя все три автора и «подчеркивают обреченность старых языческих порядков и неизбежность победы новой веры» (Микушев, 1993 (1). С. 23). Иной тип осмысления образа Пама дан Микушевым в его фундаментальной статье о специфике формирования коми литературы (Микушев, 1993 (2). С. 53–65).

Анализируя фольклорные мотивы в произведениях Куратова, Микушев подчеркивает, что «при типизации» образов Памы и Яг-морта поэт не следовал буквально первоисточникам (литературному и фольклорному), преобразуя его в соответствии с собственной концепцией истории и культуры коми народа (Микушев, 1993 (2). С. 60). Далее исследователь формулирует весьма продуктивную мысль о том, что «по художественным принципам драма о «лукавом и страдающем» язычнике Паме ближе к шекспировским трагедиям, нежели к устным историческим преданиям о событиях XIV столетия» (Микушев, 1993 (2). С. 60). Относительно образа Пама Бурморты в трактовке К. Ф. Жакова Микушев замечает, что это центральный «собирательный персонаж» его творчества, в котором угадываются и автобиографические черты самого Жакова, и черты «сказителей», с которыми общался на протяжении многих лет сам Жаков (Микушев, 1993 (2). С. 61).

Следует отметить статью В. А. Латышевой «О драме Ивана Куратова «Пама»» (Латышева, 2005. С. 182–202). В качестве отправной точки для анализа образа Памы, Латышева привлекает размышления самого Куратова о трагедиях Шекспира и делает вывод, что Пама – трагедийный образ, сродни шекспировскому королю Ричарду, однако, по мысли Куратова, превосходящий его в стремлении помочь своему народу и идущий ради этого на конфликт со Стефаном и стоящей за ним Москвой. Образ Пама близок поэту, Куратов в его лице выводит «тип благородного проповедника», в речи которого он вкладывает «значительный человеческий и социальный смысл», а также ноты национального протеста против захвата Коми края. Незавершенность поэмы Латышева видит в том, что поэт не мог показать «решительные национально-освободительные действия», поскольку «ни история, ни предание не дают ему на это больших оснований» (Латышева, 2005. С. 191).

Несмотря на то, что работы этих авторов содержат достаточно объективные наблюдения в области поэтики рассматриваемых ими

произведений, аналитический уровень их невысок. Объясняется это тем, что интересующие нас произведения всегда рассматривались в контексте обзорных статей, минуя стадию конкретного анализа. Тем более, что советская исследовательская стратегия, которой придерживались данные авторы, предполагала, прежде всего, поиск социально-политических мотивов в творчестве писателей, соответственно «неудобные» темы чаще замалчивались. К числу таких относилась и тема христианизации коми народа в произведениях дореволюционных писателей. По этой же причине в советское время не изучался коми религиозный фольклор, ядром которого являются легенды о крещении и о Стефане Пермском.

В современных исследованиях достаточно публикаций, связанных с поисками иных смыслов творчества данных писателей. Это работы П. Ф. Лимерова по поэтике произведений И. А. Куратова и К. Ф. Жакова (Лимеров, 2011, Лимеров, 2012, Лимеров, 2016; Лимеров, 2013, Лимеров, 2016), В. А. Лимеровой, обнаружившей сходство ряда произведений К. Ф. Жакова с жанрами средневековой литературы (Лимерова, 2005, 2008, 2010), значительное количество публикаций Е. К. Созиной, посвященных изучению художественного мира К. Ф. Жакова (Созина, 2007; Созина, 2007; Созина, 2008; Созина, 2009; Созина, 2011). В последние годы вышел ряд совместных статей Е. К. Созиной и П. Ф. Лимерова, посвященных изучению мифопоэтики К. Ф. Жакова (Лимеров, Созина, 2013, 2013, 2014). Эти исследования в значительной мере позволяют поставить вопрос о преемственной связи между духовным наследием Стефана Пермского и формированием коми литературной традиции.

В четвертую группу входят работы, посвященные изучению фольклорных произведений, происхождение которых имеет прямое отношение к теме христианизации коми Стефаном Пермским. Во-первых, это исследования дохристианских верований и мифологии народа коми, т.е. мифологического субстрата, оказавшего влияние на формирование фольклорных нарративов христианизации и первых литературных опытов.

Эти исследования совпали с началом изучения стефановского духовного наследия и неотделимы от заявленной темы диссертации. Коми мифологии посвящены главы в монографиях П. Д. Шестакова (Шестаков, 1868), А. Красова (Красов, 1896), первая реконструкция мифологической картины мира по данным фольклора принадлежит К. Ф. Жакову (Жаков, 1901). После него данные фольклора в мифологических реконструкциях привлекались В. П. Налимовым (Налимов. 1903. №2, №3; 1907), П. А. Сорокиным (Сорокин, 1999. С.24–52), в послереволюционный период – А. Н. Греном (Грен, 1924. №1-2; 1925. №1), А. С. Сидоровым (Сидоров, 1924. №1-2; Сидоров, 1928). Специальное изучение космогонических легенд впервые было предпринято Ф. В. Плесовским (Плесовский, 1972), в 1990-е гг. эта тема получила развитие в работах Н. Д. Конакова (Конаков, 1996), П. Ф. Лимерова (Лимеров, 1998, 2008). Во-вторых, это исследования фольклорных нарративов христианизации. Влияние фольклорных легенд о св. Стефане на исторический дискурс обнаруживается уже в трудах европейских путешественников М. Меховского, С. Герберштейна, Николааса Витсена (XVI–XVII вв.), использовавших легенду о мученической смерти Стефана Пермского. Первые фиксации легенд относятся к середине XVI века, в частности, устные тексты о Стефане Пермском впервые появляются в трудах европейских путешественников. Так, М. Меховский приводит легенду о мученической смерти Стефана Пермского, которого поставил на епископство Московский князь Иван, но как только он ушел, «дикари» содрали с живого Стефана кожу и так его умертвили (Меховский, 1939. С. 117). Эта легенда повторяется в «Записках о Московии» С. Герберштейна, однако здесь говорится о мученической смерти некоего епископа, проповедавшего еще до Стефана. Сам Стефан только «укрепил жителей», долго «колебавшихся в вере Христовой» и содравших кожу с его предшественника (Герберштейн, 1988. С. 163). В 1664–1665 гг. совершил поездку в Москву голландец Николаас Витсен и пробыл здесь около года в составе голландского посольства Якоба Борейля. На протяжении всего посольства Витсен вел дневниковые записи, которые

легли в основу его сочинения «Северная и Восточная Тартария» (Витсен, Amsterdam: Pegasus, 2010. Т. 1-2). По мнению А. И. Терюкова, именно в этом сочинении впервые ощущается профессиональный подход к изучению народов и, в частности, народов коми (Терюков, 2011. С. 48). Витсен включал в свое сочинение и устные рассказы, одним из которых был и сюжет об убитом епископе: «В начале было трудно обратить эти народы в христианскую веру. Говорят, что первого архиепископа Стефана (в г. Пермь находится престол архиепископа), посланного туда русскими, они убили стрелами, содрав с живого кожу» (Витсен, 2010. Т. 1. С. 1029). Известен был этот сюжет и в XIX веке, так на него ссылается арх. Макарий (Миролюбов), который пишет, что первыми проповедниками христианской веры у зырян был инок Киево-Печорской лавры Кукша, крестивший «около 1215 года» вятичей, а также неизвестный епископ, «которого зыряне замучили» (Макарий, 1878. С. 42). Что касается Кукши, то он действительно крестил язычников-вятичей и был убит ими, но не на реке Вятке, а в пределах нынешней Орловской области (<http://days.pravoslavie.ru/Life/life4530.htm>). В другом своем сочинении арх. Макарий использовал легенды о рубке Св. Стефаном священной березы, ослеплении им напавших язычников (Макарий, 1992. С. 8–25), ряд сюжетов легенд приводит и М. Н. Михайлов (Михайлов, 1851. С. 30–31, 52–53, 78–81 и др.), однако полноценные записи текстов были сделаны только в начале XX века П. Г. Дорониным (Доронин, 1949. Л. 111–116). В 1950–60-е гг. легенды о крещении чуди Степаном Пермским зафиксированы Л. С. Грибовой в Прикамье у коми-пермяков (Грибова, 1991), у коми-зырян легенды о крещении чуди Стефаном Пермским были записаны Е. В. Ветошкиной (Козловой) в Вымской фольклорной экспедиции 1981 года. Ей удалось зафиксировать порядка сорока текстов, и этот цикл легенд вымской традиции по праву можно считать наиболее объемным (Ветошкина, 1981). В последние годы легенды о Стефане Пермском фиксировались на верхней Вычегде П. Ф. Лимеровым, О. И. Уляшевым, ряд текстов был записан студентами Сыктывкарского университета у русского населения

нижней Вычегды (Материалы II, 1996. С. 110–111). Впервые легенды о крещении и о Стефане Пермском были рассмотрены Ю. Г. Рочевым в его неопубликованной монографии (Рочев, 1972) в связи с поставленной задачей описания всего фонда коми несказочной прозы. Им были выделены некоторые мотивы текстов этого цикла, расшифрованы имена фольклорных противников Стефана, однако полностью комплекс текстов об этом фольклорном герое Ю. Г. Рочев не анализировал. Более полный тематический обзор текстов о Стефане Пермском впервые был предложен О. А. Хвостиковой, ей же принадлежит первая тематическая классификация текстов (Хвостикова, 1996. С. 302–309). В вышедший в 1996 году сборник устных и письменных текстов о христианизации «История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы» (История, 1996) включена объемная статья А. Н. Власова, по сути являющаяся первым научным описанием известных письменных и устных текстов о христианизации и о Стефане Пермском. Автор считает, что устные повествования о Стефане не имеют четких жанровых границ, их можно отнести как к историческим преданиям, так и к легендам топонимическим, об основании церквей, а равно – к рассказам о колдунах (Власов, 1996. С. 47). Тем не менее, эти тексты образуют единый повествовательный цикл, сконцентрированный вокруг «эпически полнокровного образа» Стефана Пермского. По мнению А. Н. Власова, основные типы и мотивы преданий о Стефане соответствуют типам и мотивам северорусской народной прозы. Поэтому при классификации текстов он прибегает к Указателю сюжетов и мотивов, составленному Н. А. Криничной для преданий Русского Севера (Криничная, 1991. С. 278–294. Указатель). В соответствии с Указателем, он выделяет два основных сюжетных типа: 1. Избавление от антагониста посредством магической силы, в результате свершившегося чуда (борьба Стефана с колдунами-разбойниками); 2. Исчезновение персонажа или определенной общности в конкретной местности (самопогребение – бегство чуди от крещения); а также три главных мотива, лежащих в основе циклов текстов: 1. Мотив, связанный

с ломкой устарелых морально-этических и религиозных представлений (рубка священной березы); 2. Мотив похищения женщины антагонистом (похищение колдуном христианской девушки); 3. Происхождение топонима (происхождение названий селений) (Власов, 1996. С. 4–58). Что касается образа самого Стефана Пермского, то А. Н. Власов находит в нем черты нового культурного героя, которые «придают образу определенный эпический колорит» (Власов, 1996. С. 52).

Несколько позже вышли работы О. И. Уляшева (Уляшев, 1997. С. 17; Уляшев, 1999. С. 346–348), в которых автор предпринял попытку сопоставления житийного образа Стефана Пермского с его изображением в устных текстах, а также сравнения некоторых мотивов устных текстов о Стефане с мотивами «колдовского эпоса». Жанровая принадлежность текстов о Стефане предложена авторами статьи «Историческая память в устных преданиях коми» (предисловие), вышедшего в 2005 году одноименного сборника устной прозы коми. Выделив тексты о Стефане в цикл «общенационального характера», авторы включают их в «репертуар исторических преданий». При этом основными мотивами, вокруг которых складывается эпическая традиция, они называют «оставление следов пребывания в конкретной местности (возникновение острова)», «передвижение на каменном плоту», «проклятие местных жителей», «борьба с антагонистом», «насильная христианизация чуди», «строительство объектов культового назначения», «проявление магической силы», «рубка священной березы» (Анкундинова, Филиппова, 2005. С. 8–9). Исследователями составлен Указатель мотивов преданий (Анкундинова, Филиппова, 2005. С. 144). Современным трансформациям фольклорных сюжетов о Стефане, уже без связи последнего с просветительской миссией, посвящена работа А. В. Панюкова «Случайное в фольклорном образе Стефана Пермского», включенная в его монографическое исследование (Панюков, 2009. С. 67–82). Работа интересна анализом инноваций в структуре образа Стефана, деформирующих повествовательную традицию и

вместе с тем создающих предпосылки для формирования новых сюжетных коллизий. Таким образом, к концу XX – началу XXI вв. коми фольклористами были собраны материалы по народной агиографии, касающиеся фольклорной интерпретации исторических событий крещения коми народа в XIV веке Стефаном Пермским. В исследованиях названных фольклористов и этнографов предлагается довольно много интересных наблюдений относительно текстов о крещении, особенностей их классификации.

Эти, и некоторые другие, не упомянутые здесь работы, создают фундаментальную научную базу для дальнейших исследований, делают возможной работу по изучению процессов формирования коми литературной традиции.

Методологическую и теоретическую основу диссертации составили научные труды отечественных и зарубежных авторов в области истории и теории литературы, культурной антропологии, фольклористики, русской религиозной философии, критической агиографии, герменевтики. В основном, это работы М. М. Бахтина, С. С. Аверинцева, Д. С. Лихачева, В. Н. Топорова, В. Б. Шкловского, Б. В. Томашевского, В. М. Лурье, Р. Пиккио, Г. П. Федотова, В. Я. Проппа, И. В. Силантьева, Ю. М. Лотмана, И. П. Смирнова, Б. А. Успенского, А. М. Панченко, А. С. Ахиезера, Хейдена Уайта, П. Рикера, У. Эко, Л. Уайта и др. Методологическим основанием интеграции является многоплановость самого исследования, предполагающего обращение к текстам разных эпох и культур: исторические и агиографические документы средневековой Руси и Пермской епархии, образцы языческого наследия Перми, фольклорные памятники коми народа, литературные тексты коми писателей. В связи с этим возникает необходимость рассмотреть эволюцию нарративов христианизации в зависимости от тех смыслов, которыми они наделялись в каждый исторический период – в контексте процессов культурного наследования древнерусской литературной традиции, а также в зависимости от культурных

смыслов, реально содержащихся в «тексте» традиции-реципиента. Такой подход требует обращения к разным методам анализа материала, в первую очередь – метод структурного анализа текста наряду с элементами литературоведческого анализа, герменевтический метод, позволяющий включить анализируемые тексты в большой историко-культурный контекст; в работе использовался опыт историко-типологических, семиотических исследований фольклора, сюжетологический подход, предполагающий изучение сюжета, не только как способа организации повествования, но как основополагающего метода концептуализации исторического материала (Х. Уайт). В результате в исследовании удастся концептуализировать особенности процесса интеграции нарративов христианизации в коми фольклорную и литературную традиции, и показать их роль формировании коми этнокультурной идентичности.

В качестве **Материала** в диссертационном исследовании использовались известные житийные памятники о св. Стефане Пермском, Сказания о Пермских епископах, Вычегодско-Вымская летопись, литературные произведения И. А. Куратова и К. Ф. Жакова, а также памятники устной словесности коми, опубликованные в различных сборниках и хранящиеся в архивах. В ходе работы было использовано порядка двухсот фольклорных текстов, в том или ином виде сообщающих разновидности сюжета христианизации коми народа и о Стефане Пермском.

Положения, выносимые на защиту:

1. Житие Стефана Пермского является агиографическим документом, выполняющим культовые задачи; одновременно, это исторический нарратив, который содержит информацию о событиях христианизации Вычегодской Перми в конце XIV века. В отличие от дескриптивных исторических источников, данный нарратив имеет агиографический сюжет, т.е. житийную рефлексию об исторической действительности. Специфика такого типа изложения исторического материала заключается в том, что в состав сюжета

вошли только те события, которые, по мысли автора, наиболее соответствуют решаемым агиографическим задачам. Тем не менее, сюжет становится каноническим образцом для последующих художественных и исторических рефлексий о событиях христианизации пермян (коми).

2. Начало нарративного процесса в коми среде связано с литературной деятельностью Пермской епархии. Здесь был создан комплекс преимущественно сакральных сочинений, культурной позицией которых стала экспликация духовных ценностей и смысловых ориентиров христианства. Точкой отсчета христианства Вычегодской Перми раз и навсегда определена миссия Стефана Пермского, соответственно, базовой концепцией нарративов христианизации становится идея миссии как цивилизационного процесса, в рамках которого формируется новая социокультурная модель общества.

3. Епифаниевская традиция трактовки событий христианизации Перми была продолжена в литературных произведениях Пермской епархии. Об этом свидетельствуют дошедшие до нас «Повесть о Стефане Пермском» и «Вычегодско-Вымская летопись», репрезентирующие деятельность Стефана Пермского, а также включающие в сюжет христианизации дополнительные эпизоды, отсутствующие в ЖСП. В течение всего XIX века на основе епифаниевского образца составлялось большое количество популярных брошюр и публикаций статей, имевших, прежде всего, просветительские задачи. Эти публикации, вторичные по отношению к ЖСП, стали, по сути, начальным этапом художественного освоения сюжета христианизации коми, формирования литературной версии этой темы.

4. Епифаниевский образец дал толчок возникновению нарративов христианизации в коми фольклоре. Существует большой корпус устных текстов о крещении, фиксируемых в течение всего XX века, в значительной части опубликованных в сборниках. В совокупности все эти тексты являются не более чем локальными репрезентациями народной версии сюжета христианизации, само бытование которого является фактом наличия

определенной концепции христианизации, глубоко интегрированной в культуру коми этноса. Это говорит о том, что пермская (коми) традиция, через Стефана Пермского получившая христианизирующее воздействие русской культуры, включилась в диалог с ней, и создание своих нарративов христианизации, а также своего – фольклорного – образа Стефана Пермского стало ее ответом русской житийной традиции.

5. Формой интерпретации епифаниевской версии сюжета христианизации и связанного с ним образа Стефана является художественная рецепция этого сюжета в писательском творчестве И. А. Куратова и К. Ф. Жакова. Эта рецепция является отражением религиозно-философских, эстетических взглядов писателей. И. А. Куратов, задумав поэму о Стефане Пермском и крещении коми народа, обратился к Житию как к основному источнику исторических сведений. Однако по мере осмысления событий крещения, сбора материалов для обрисовки образов основных героев-противников – Стефана Пермского и Пама – Куратов отошел от житийного текста. Эта иная, неепифаниевская точка зрения на крещение, предполагала главным героем произведения не Стефана Пермского, а его противника, Пама сотника, и была на то время абсолютно новаторской. В сущности, интерпретация событий крещения с точки зрения Пама переводила сюжет поэмы на иной концептуальный уровень, и это был уровень национальной литературы со своей особой аксиологией и философией. Фактически же опыт Куратова показал, что сюжет христианизации, столь значимый для коми национального менталитета, является ключевым и для коми словесности в целом – показателем ее национальной специфики и, в силу этого, почвой для обретения автором национальной идентичности.

6. По мысли К. Ф. Жакова, ядром коми национальной культуры является «языческое мирозерцание», в котором с древнейших времен содержатся смыслы и ценности духовного бытия коми народа. Соответственно, языческий миф является индикатором идентичности зарождающейся литературной традиции коми-зырян. В литературном

творчестве Жакова епифаниевский образец сюжета христианизации получает творческое развитие в образе Пама Бурморта – сыне Пан-сотника, реформировавшем языческие знания отца в религиозное учение, в дальнейшем унаследованное самим Жаковым и доработанное им в учение лимитизма.

7. Эволюцию нарративов христианизации можно интерпретировать как конструирование собственно коми культурной традиции. Изначально на уровне фольклорной агиографии, а позднее – в рамках литературной практики, она осуществляется как процесс выработки культурной идентичности.

Теоретическая значимость исследования. Результаты диссертационного исследования вносят вклад в развитие историко-литературного знания в области наследования и эволюции древнерусской литературной традиции в средневековой иноязычной среде, возникновению границы семиосферы как «механизма перевода текстов чужой семиотики на язык нашей» (Лотман, 1996. С. 183) и, как следствие, актуализации диалога культур, запускающего процесс выработки иноязычной средой аккультурационных механизмов для адаптации текстов этой традиции к новым условиям существования, а также в создании этнокультурных «пратекстов», участвующих в формировании новой социокультурной идентичности. Диссертационные разработки позволяют расширить методологический потенциал литературоведческих исследований коми художественной словесности как формы культурно-исторической традиции, предлагают новые подходы к изучению культурного мира писателя. Результаты исследования могут быть полезными для привлечения в предметное поле литературоведения и фольклористики научных сил в области культурологии, истории, этнологии, философии, религиоведения.

Практическая значимость работы заключается в привлечении внимания исследователей к аспектам рождения новой литературной традиции на пересечении древнерусского христианского и коми (пермского)

языческого культурных миров. Результаты исследования могут быть использованы при разработке учебных пособий, вузовских курсов по истории коми, а также русской литературы, истории культуры, в практике школьного преподавания.

Достоверность исследования обеспечивается теоретическими положениями и методологическими принципами наук о литературе и фольклоре, применением комплекса методов, адекватных цели, предмету и задачам исследования, сопоставлением полученных данных с результатами исследований других авторов, непротиворечивостью данных предварительного и основного этапов работы, репрезентативностью выборки текстов, доказательством их принадлежности нарративам христианизации, в использовании методов и приемов интерпретации текстов, выработанных не только литературоведением, но и фольклористикой, философией, богословием, культурологией.

Апробация работы. Основные положения работы были представлены в виде докладов на I–III Всероссийских конгрессах фольклористов (Москва); на четырех Международных научных конференциях «Семиозис и культура», проводимых в рамках международного научного проекта под эгидой Международной Академии Наук (Русская секция) в Коми государственном педагогическом институте (г. Сыктывкар, 2010–2015 годы); Всероссийской научной конференции «Духовная культура финно-угорских народов России», посвященной 80-летию А. К. Микушева. (г. Сыктывкар, 1–3 ноября 2006 г.); Международной конференции «Simboli e miti della tradizione sciamanica» (Bologna, Alma mater studiorum – Universiteta di Bologna, 4–5 мая 2006 г.); IV международной научной конференции «Национальный семиозис: дискурсы идентичности» (г. Сыктывкар, 25–26 апреля 2007 г.); V международной научной конференция «Семиозис и культура: методологические проблемы современного гуманитарного знания» (г. Сыктывкар, 17–18 апреля 2008 г.);

Всероссийской научной конференции «Россия между прошлым и будущим: исторический опыт национального развития» (г. Екатеринбург, 4–5 марта 2008 г.); Всероссийской научной конференции «Зеленинские чтения» (г. Санкт-Петербург, 6–8 ноября 2008 г.); Международной конференции «Калевала в контексте региональной и мировой культуры» (г. Петрозаводск, 2–4 июня 2009 г.); Всероссийской интернет-конференции «Река и Гора: локальные дискурсы горного и речного пространства» (Пермский государственный университет, 29 октября 2009 г.); Межрегиональной научной конференции «Историческое произведение как феномен культуры» (г. Сыктывкар, 27 октября 2009 г.); Втором Всероссийском конгрессе фольклористов (г. Москва, 1–6 февраля 2010 г.); Всероссийской научной конференции «Гуманитарные исследования на Урале и социальная практика» (г. Екатеринбург, 25–26 октября 2010 г.); VII Международной научной конференции «Литература и история – грани единого (к проблеме междисциплинарных связей)» (г. Екатеринбург, 11–13 октября 2012 г.); Международной научной конференции «Роль Православия в формировании России и в современном мире» (г. Сыктывкар, 30 сентября – 3 октября 2013 г.); X Международной научной конференции «Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции» (г. Москва, 4–6 декабря 2013 г.); V Всероссийской научной конференции финно-угроведов «Финно-угорские языки и культуры в социокультурном ландшафте России» (г. Петрозаводск 25–28 июня 2014 г.); II Всероссийской научной конференции «Филологические исследования-2014. Источники их анализ и интерпретации в филологических науках» (г. Сыктывкар, 14–17 октября 2014 года). IX Конгрессе Антропологов и этнологов России (г. Екатеринбург, 2–5 июля 2015 г.); Третьих научных чтениях памяти К. В. Чистова. «Биографический текст – память – идентичности» (г. Санкт-Петербург., 23–24 ноября 2015 г.). XII Всероссийской научной конференции «Дергачевские чтения-2016. Русская

словесность: диалог культурно-национальных традиций». (г. Екатеринбург, IV Всероссийском конгрессе фольклористов (г. Тула, 1–5 марта 2018 г.). Чтения к 100-летию со дня рождения Б.Н. Путилова и К.В. Чистова (Санкт-Петербург, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого, ИРЛИ РАН. 14-16 ноября 2019 года). XIX Свято-Троицкие ежегодные международные академические чтения в Санкт-Петербурге: Междисциплинарный синтез гуманитарных наук в эпоху социокультурных и исторических трансформаций. Опыт «Русского пути» (Санкт-Петербург. Русская христианская гуманитарная академия. 29 мая – 1 июня 2019 года).

Структура диссертации

Диссертация состоит из введения, четырех глав, заключения и списка литературы. Во введении дается обоснование актуальности работы, степени ее новизны, определяются объект и предмет диссертации, формулируются цель и задачи исследования, анализируется историография и источники исследования.

Глава 1. Христианизация Вычегодской Перми: сложение сюжета христианизации в агиографической литературе

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

Существует закономерность: чем дальше подвиг святого отстоит во времени от биографа, тем более он обращается к агиографическим клише, и напротив, известная близость биографа ко времени жизни святого усиливает степень достоверности излагаемых им фактов, в случае синхронности жизни биографа и святого мы имеем дело со случаем живого свидетельства подвига святости. Такого типа житие, видимо, более всего сохраняет черты индивидуальности святого, его образа мыслей, мироощущения той среды, в которой он подвизается, – отличаясь от других памятников агиографии особой назидательностью. К таким агиографическим сочинениям, несомненно, относится и ЖСП Епифания Премудрого. Написанное, что называется, по горячим следам, оно является фактом живого свидетельства биографа подвижнической деятельности Стефана Пермского. Однако исследователи ЖСП не раз отмечали несоответствие между заявленным обилием источников и скудостью изложенных в повествовании фактов биографии Стефана. Показателен в этом смысле опыт В. О. Ключевского, изучившего по рукописям порядка 150 житий для своего фундаментального труда «Древнерусские жития святых как исторический источник» (Ключевский, 1871). В завершении исследования он пришел к выводу, что степень исторической достоверности житийных фактов крайне невысока, чаще всего литературное или «церковно-моралистическое» начало в агиографических памятниках преобладает над историческим, а тот же биограф легко отказывается от известных ему фактических сведений в пользу установившихся житийных шаблонов и клише. «Житие и

историческое повествование различно относится к предмету, и второе не может брать явления в том виде, в каком дает их первое. Надобно разобрать взгляд древнего биографа на исторические события и на свою задачу, чтобы не спрашивать его о том, на что он отвечать и не думал, и не смотреть на вещи его глазами, которыми мы смотреть и не можем» (Ключевский, 1871. С. 431). Об историзме ЖСП Ключевский был крайне невысокого мнения: «Исторический рассказ о Стефане в потоке авторского витийства является скудными отрывками; собрав их получим фактическое содержание, не соответствующее обильным источникам, какими, по-видимому, располагал Епифаний» (Ключевский, 1871. С. 95). Ключевскому вторит современный исследователь А. В. Чернецов: «Несмотря на то, что это весьма объемистый памятник, написанный к тому же современником Стефана, лично его знавшим, житие небогато фактическим содержанием. Эта особенность жития обусловлена художественными вкусами эпохи, пристрастиям Епифания к литературным красотам, риторике в ущерб содержанию» (Чернецов, 1996. С. 34; см. также: Чернецов, 1988. С. 217). Под «литературными красотами» А. В. Чернецов подразумевает то самое «плетение словес», которое Д. С. Лихачев называет «драгоценной узорчатостью» и связывает с расцветом русской орнаментной прозы, достигшей в произведениях Епифания «своего высшего и непревзойденного цветения» (Лихачев. 2004. С. 125). Соответственно, изучение ЖСП происходило в рамках филологических дисциплин и сосредотачивалось, главным образом, на проблемах стиля Епифания Премудрого, в котором видели образец литературного приема «плетения словес» (Дробленкова, Прохоров. 1988. С. 211–220; Грихин, 1974; Коновалова, 1974. С. 325–334; Коновалова, 1966. С. 22; Коновалова, 1970. С. 73–80; Уигзелл, 1971. С. 232–243; Kitch, 1976. Поп, 1976. С. 88–94 и др.).

Другой подход к изучению житийных памятников был сформулирован в свое время А. Кадлубовским, предлагавшем видеть в житии святого не только исторический рассказ, но и предлог для «назидательной проповеди», вопрос в том, «научала ли эта проповедь каким-либо определенным

добродетелям, и каким именно; выражает ли она известный религиозно-нравственный идеал и может ли рассматриваться, как отражение культурного состояния эпохи?» (Кадлубовский, 1902. С. 163). В известном смысле, этот подход совпадает с точкой зрения современных исследователей, которые видят в житии святого не столько биографию, сколько описание его пути к спасению (Живов, 1994. С. 10). Поэтому сами житийные шаблоны и клише, а также повторяемость основных биографических данных разных святых являются необходимыми житийными канонами. «Агиографический канон, – пишет В. А. Лепяхин, – хранит иконичность жития, его способность быть словесной иконой святого, а не его биографией» (Лепяхин, 2002. С. 263). Тем не менее, иконичность жития сохраняет характерные именно для данного конкретного святого черты, которые проявляются в специфике его подвига, всего жизненного пути, в явленных им чудесах (Лепяхин, 2002. С. 269).

Таким образом, коль скоро объектом исследования является житие святого подвижника, то предметом исследования становится избранный им путь спасения как благодатного взращивания в себе святости. Перспективу подобного рода исследованиям открыл фундаментальный труд В. Н. Топорова «Святые и святость в русской духовной культуре» (Топоров, 1995), в котором даны основные направления для исследований в этой области. Конкретно сформулированные эти направления имеют вид «разноплановых тем», вокруг которых строится исследование: «личность святого, тип святости, им явленный (типология святости), основная идея данного подвига святости и, наконец, «основной» текст, соотносимый со святым («Житие» или собственное его сочинение) (Топоров, 1995. С. 15). Большое внимание в исследовании уделяется воссозданию исторического контекста эпохи, рефлексиям историко-теологического характера, сочетающимся с собственно филологическим изучением текста. Такой методологический подход чрезвычайно продуктивен, поскольку смысл агиографического текста во многом непонятен без обращения к библейским и святоотеческим образцам. О необходимости знания и использования этих образцов при изучении

памятников древнерусской литературы упоминает О. В. Творогов в 1 главе уже ставшей классической «Истории русской литературы X–XVII веков» (История... 1980. С. 39–43). Это же самое подчеркивает и итальянский исследователь древнерусской литературы Р. Пиккио: «Кажется очевидным, что истинный смысл многих древнерусских сочинений труден для понимания современного читателя, если он не имеет под рукой по крайней мере Библии и сверх того хорошего собрания справочников по библеистике и патристике. ...Перед ним стоит задача принять или отвергнуть смысловое содержание памятников древней книжности; речь идет просто об изучении им одного из аспектов представляющего большой интерес литературного наследия» (Пиккио. Влияние. 2003. С. 123–124). Обращение к смысловым аспектам житийных сочинений переводит исследование в область критической агиографии, но это и неизбежно, поскольку научный аппарат именно этой дисциплины более всего подходит для раскрытия символического языка агиографического произведения (Лурье, 2009. С. 49).

Опыт подобного прочтения ЖСП был предпринят нами в монографическом исследовании «Образ Стефана Пермского в письменной традиции и в фольклоре народа коми» (Лимеров, 2008), в первой части которой на материале ЖСП было показано становление личности Стефана как человека и подвижника, постепенное возрастание его духовности, расшифрованы ключевые религиозные концепции, питавшие его духовность. Особое место в работе было уделено исследованию концепции религиозного подвига Стефана Пермского и вопросу о его духовном наследии. Другим перспективным историко-культурным подходом к изучению ЖСП стало монографическое исследование А. Ю. Котылева «Учение и образ Стефана Пермского в культуре Руси/России XIV–XXI веков», предложившего последовательную реконструкцию учения Стефана Пермского «в максимально широких и разнообразных культурных контекстах» (Котылев, 2012. С. 6). Сама по себе реконструкция учения показана частью общей

историософской концепции Стефана Пермского/Епифания Премудрого как уникального явления в истории русской религиозной культуры.

Следует признать, что, несмотря на существенный вклад в изучение стефановской темы в истории русской и коми культур, эти последние монографические работы не только не закрыли саму эту тему, но и указали на возможность новых подходов, методов в исследовании текста ЖСП и связанных с ним памятников словесности, их роли в становлении коми литературной традиции и коми культурной идентичности в целом. Причиной этому является специфика текста ЖСП, при создании которого Епифаний Премудрый опирался не на агиографическую традицию, использовавшую, главным образом, церковные предания, а на документальные источники, предметом изображения ему служит не отдаленная от него по времени агиографическая реальность, а современная ему историческая действительность, в которой он находит агиографические смыслы. Нет сомнения в том, что ЖСП является агиографическим документом, а Епифаний Премудрый, не сомневаясь в святости Стефана Пермского, составил текст его Жития для обоснования его культа. Следует подчеркнуть, что Епифаний описывает такой подвиг святости, какого на русской почве до этого не бывало. В послемонгольский период русской истории, в связи с сильнейшим развитием иночества, преобладающим видом жития было преподобническое житие, в котором в качестве образца для подражания читателю рекомендовались иноческие добродетели (Кадлубовский, 1902. С. 171). В ЖСП утверждался подвиг, по своим параметрам равный подвигам первых апостолов, и круг деяний подвижника охватывал пространства, до того времени неизвестные русскому читателю, и был посвящен спасению народов, фактически ему неведомых. Это была новая для Руси парадигма святости, как бы покинувшая пределы иноческой кельи и распространившаяся даже за территориальные границы самой Руси. Соответственно, сюжет ЖСП, хотя и следует каноническим перипетиям жития-биографии святого, особенно в таких повествовательных элементах,

как происхождение от благочестивых родителей, способность к учению, подвиги благочестия и т.п., он все же имеет более сложную структуру. Епифаний через описание событий жизни своего героя последовательно раскрывает читателю историю духовного становления Стефана, подготовки к духовному подвигу, наконец, сам подвиг, подчеркивая его необычность не только в масштабе Руси, но и во вселенском масштабе. Конечно, фактических сведений могло быть и больше, но задача Епифания заключалась не в точном следовании фактам биографии Стефана, по его мысли, обращение в христианство народов огромной страны, какой представлялась в то время Пермь, равно по значимости деяниям первых апостолов. Но, чтобы показать величие равноапостольного подвига Стефана, не достаточно обыденного языка, здесь нужен язык максимальной выразительности, в котором, благодаря особой организации текста¹ в сочетании с многочисленными цитированиями Священного Писания² биография святого обретает особый вселенский смысл. Жизнь Стефана показана на фоне вечных деяний, в число которых включается и его дело, поэтому отдельные биографические факты уже не важны, они могут только отвлечь читателя от общего пафоса его подвига святости. При всем этом Епифанию удается передать живой образ Стефана, как в его духовных устремлениях, так и в сомнениях, а может быть и в слабостях, которые он преодолевает. Внутренние монологи, моления, наконец, знаменитые Плачи по Стефану – достаточно полно характеризуют самого святого, а художественные и этнографические реалии дают возможность читателю соучаствовать в происходящем, увидеть ту обстановку, в которой развивается действие. Кроме того, ЖСП – это и повествование о

¹ Кроме «плетения словес» (термин Епифания) Г. М. Прохоров отмечает в ЖСП особую ритмическую структуру, благодаря которой текст разделяется на строки и строфы, иногда и рифмованные. Епифаний использует и восходящие к античности приемы «гомеотелевтона (созвучия окончаний) и гомеоптотона (равнопадежья), откровенно ритмизуя при этом текст, он создает – без всякого перехода от обычной прозы, в прозаическом окружении – периоды, приближающиеся, на современный взгляд, к стихотворным. (Прохоров, 1995. С. 42–43).

² «Всего в «Слове о житии и учении Стефана Пермского» насчитывают 340 цитат, из которых 158 – из Псалтыри... иногда Епифаний составляет очень длинные цепи из одних цитат» (Прохоров, 1995. С. 40).

путешествии Стефана Пермского в неведомую северную страну, рассказ о ее географическом местоположении, о населяющих эту страну народах, в конце концов – о языческой вере и ее адептах, с которыми ведет борьбу святитель. Актуальность обращения к ЖСП обусловлена и тем, что сюжет его разворачивается в историческом времени, это повествование о событиях исторического прошлого, о персонажах, живших в эту историческую эпоху. В этом смысле житийное повествование выполняет функцию свидетельства об исторических событиях, а его сюжет структурирует наше знание об этих событиях. Таким образом, наша задача на данном этапе исследования – проанализировать сюжет ЖСП в совокупности его исторических и агиографических смыслов, рассмотреть его в перспективе самых начальных этапов становления литературного творчества Вычегодской Перми.

Сюжет Жития Стефана Пермского 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 миссии 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 готов 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.

Проблема христианизации Вычегодской Перми и миссионерская деятельность Стефана Пермского в разные времена истории получали различные оценки. Следует отметить, что события крещения коми народа, как правило, оцениваются сквозь призму личности «зырянского апостола», т.е. крещение коми народа это и есть деятельность Стефана Пермского и оценка христианизации коми народа является и оценкой деятельности Стефана Пермского. При этом выделяются духовно-религиозная и политическая составляющие этой деятельности. 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) (Лыткин, 1889. С. 13), официально был канонизирован в 1549 году в списке первых тридцати русских святых, канонизированных в Московской Руси собором митрополита Макария (Голубинский, 1903. С. 204). В XIX веке исследователи в основном акцентировали внимание на духовном подвиге святителя (Евгений (Болховитинов) 1813; Шестаков, 1868;

Лыткин, 1889; Красов, 1896 и др.), но уже Г. С. Лыткин особо выделяет политическую составляющую его деятельности: «москвитянин по духу деятельности в собирании Руси» (Лыткин, 1889. С.4). В послереволюционных работах эта точка зрения становится преобладающей, среди наиболее ярких приверженцев этой точки зрения такие советские исследователи как Н. И. Ульянов, В. И. Подоров, Ю. В. Гагарин (См. об этом: Несанелис, 2001. С.7–8; Терюков, 2011. С. 24), в последнее время – Э. А. Савельева (Савельева, 1996. С. 16–26) и А. Н. Власов (Власов, 1996, 4–59). Отрицательной оценки событий христианизации и присоединения Коми края к Москве в послереволюционные годы придерживались В. П. Налимов (Налимов, 1925. С. 15–17), И. М. Мошегов (Мошегов, 1927), в 1990-е гг. в кругах коми интеллигенции возобладала трактовка христианизации как уничтожения самобытной языческой культуры коми народа, наиболее ярко она была репрезентирована в статье М. Д. Игнатова (Игнатов, 1996. С. 107–116) и в творчестве некоторых коми писателей.

Очевидно, суть в том, что в событиях христианизации Перми Вычегодской религиозная и политическая составляющая неразделимы. Конечно, факт открытия новой епархии означал и подчинение ее московской митрополии и даже вхождение в состав Московского государства. Но в данном случае, и это надо подчеркнуть, присоединению подлежало не русское удельное княжество, а иноэтничная территория, вступающая в состав Московского княжества в качестве епархии. Особенностью этой территории как новой административной единицы было то, что здесь епископ совмещал и духовные, и административные функции, а площадь новой епархии значительно превышала площадь самого Московского княжества. Значение этой церковно-политической акции для истории России огромно и, по-видимому, еще не оценено по достоинству. Во-первых, на примере Перми Вычегодской впервые был осуществлен опыт федерализма в будущем политическом устройстве России и, во-вторых, христианизация и присоединение к Москве территорий Перми Вычегодской, а затем и Перми

Великой фактически открыло для Росси ворота в Сибирь и стало первым шагом в становлении Российской империи. В-третьих, в лице Стефана Пермского Русская православная церковь не только впервые выступила в учительной миссии, но и впервые дала «религиозное обоснование иной национальной культуры» (Федотов, 1996 С. 137). Что касается коми народа, то следует отметить существование связи между спецификой принятия христианства коми народом и становлением его этнического идентитета (комиэтничности). Специфика заключается в целом комплексе факторов, главными из которых являются проповедь христианства на национальном языке, перевод христианских текстов на коми язык. Для различных родоплеменных объединений коми установление географических, лингвистических границ в рамках епархии способствовало выработке идентичности на этноконфессиональной основе, что и привело в дальнейшем к формированию собственно коми этноса³. Перечисленные факторы означали также признание Московской Русью коми языкового идентитета вкупе с признанием его этнической территории, что также, несомненно, способствовало становлению комиэтничности.

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, история крещения коми народа впервые излагается в литературном памятнике – ЖСП Епифания Премудрого, хотя и синхронном описываемым событиям, но имеющем свои художественные и

³ Возникновение этничности на основе конфессиональной идентификации широко обсуждается в современной научной литературе. Ср.: «По мнению А. Гастингса, христианство создает предпосылки для формирования национальных дискурсов тем, как оно санкционирует создание христианских политических сообществ, мифологизируя угрозы национальной идентичности, мобилизует духовенство для распространения и поддержания соответствующих дискурсов, поддерживает развитие литератур на vernacularных языках и использует Библию как зеркало, которое может служить созданию образа и строительству нации» (Дмитриев, 2008. С. 32).

богослужбные 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 – культуре. 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)» (Лурье, 2009. 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.

Почитание Стефана как святого началось, судя по всему, сразу после его смерти. Свидетельством этому является сам факт начала работы над ЖСП Епифанием Премудрым уже через несколько лет после кончины Стефана, поскольку причисление к лику святых требовало, чтобы была составлена служба и написано житие подвижника, как оправдательный документ относительно того, что канонизированный святой был истинный святой. Как отмечает Голубинский: «Собор 1549-го года кроме изыскания о чудесах святых занимался еще свидетельствованием житий и канонов тем святым, которых он канонизовал, насколько жития и каноны этих святых были до него написаны» (Голубинский, 1903. С. 200). Это значит, что в святости Стефана Пермского в Москве никто не сомневался. Поэтому Епифаний в ЖСП первым называет Стефана «святым отцом», есть также сведения о том, он пишет и первый образ Стефана. В целом именование Стефана Пермского *святым* встречается и в месяцесловах XV века, а высокие церковные иерархи того времени не сомневаются в его статусе святого. Так, преемник Киприана на митрополичьей кафедре Фотий (1409–1431 гг.) в «Слове об исхождении Святого Духа» называет его «человеком

Божьим и великим Святителем», а митрополит Симон (1496–1511 гг.) в послании в Великую Пермь князю Матвею Михайловичу упоминает Стефана в числе наиболее выдающихся предстоятелей Русской церкви: «Петра и Алексия (Московских), и Леонтия (Ростовского), и Стефана епископа Пермского, и Сергия (Радонежского), и Кирилла (Белозерского), и Варлаама (Хутынскаго) молитва да будет с вами» (Лыткин, 1889. С. 13).

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 по 1340 гг. (Лыткин, 1889. С. 4), А. Красов уточнял год рождения до 1346 (Красов, 1897. С. 154), в современных биографиях святого указывается дата рождения около 1340 г. (Прохоров, 1989. 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, мать – христианка по имени Мария. Рождение Стефана было предсказано св. юродивым Прокопием Устюжским, подвизавшимся на паперти Успенского собора, в котором служил отец Стефана. Однажды, увидев трехлетнюю девочку по имени Мария, которая шла на вечернюю службу вместе с родителями, он поклонился ей в ноги, поприветствовав словами: «Сия девица грядетъ – мати великаго отца Стефана, архиепископа и учителя Пермскаго!» (Прохоров, 1995. С. 4). Прокопий Устюжский известен как первый юродивый на Руси. Смолоду – он купец из «немецкой земли», но, познав в Новгороде истинную веру, принимает православие. Крестившись и раздав свое имущество, Прокопий становится юродивым Христа ради и вскоре отправляется на восток, в Устюг. Здесь он ведет самую суровую жизнь, с которой, как отмечает Г. П. Федотов, «не могли сравняться самые суровые монастырские подвиги: не имеет кровли над головой, спит на «гноище» нагой, после – на паперти соборной церкви» (Федотов, 1990. С. 202). Будто в награду за жестокую аскезу Прокопий получает дар духовных прозрений: кроме рождения св. Стефана, он возвещает еще и Божий гнев на

Устюг в виде каменного града, однако признание авторитета его святости состоялось, видимо, позднее, в связи с его посмертными чудесами. Начало местного почитания Прокопия Устюжского относится только к концу XV века (Белоброва, Власов, 1988. С. 323), поэтому Епифаний Премудрый мог не знать его пророчества о Стефане. Между тем, это пророчество Прокопия весьма знаменательно. Во-первых, оно предрекает трехлетней девочке архиерейский сан ее ребенку, который родится через много лет. Устами Прокопия в этот момент говорит Божественное провидение, предуготовившее будущему младенцу подвиг святительства и апостольского служения в Пермской земле. Во-вторых, младенец, рождение которого произойдет через много лет, уже нарекается крещальным именем Стефан – во имя первомученика за христианскую веру св. архидиакона Стефана – задолго до своего крещения, и это имя останется за Стефаном Пермским и при пострижении в монахи.

Таким образом, Стефану «от чрева матери» было предназначено стать великим святителем и наследником апостолов. Даже предсказанное ему до рождения имя Стефан во имя первомученика Стефана уже предполагало будущее апостольское служение. По учению Церкви, мученичество – это следование путем Христа, повторение его искупительной жертвы. Первомученик арх. Стефан, предстоя осудившему его синедриону, увидел «славу Божию и Иисуса, стоящего одесную Бога», таким образом, свидетельствуя о Царствии Божьем, открывшемся ему во время мучения (Живов, 1994. С. 59). Считается, что «в ранний период именно мученичество более всего способствует распространению Церкви, и в этом плане оно также выступает как продолжение апостольского служения. Первое распространение Церкви соотнесено с мученичеством св. Стефана, этим мученичеством было подготовлено и обращение апостола Павла. Одиннадцать из двенадцати апостолов (кроме апостола Иоанна Богослова) закончили жизнь мученическим подвигом» (Живов, 1994. С. 59–60). В дальнейшем мы видим, что вся жизнь Стефана Пермского представляет

собой следование путем апостолов и постоянную готовность принять мученическую смерть во имя Христа. Возможно, одна из версий его биографии, отраженная на так называемом посохе Стефана Пермского, как раз свидетельствует о мученической кончине епископа. Исследовавший посох А. В. Чернецов отмечает, что одно из его изображений посвящено сцене болезни Стефана в связи с порчей, «насланной неким «бесом», композиция включает персонажа в шапке волхва. У постели Стефана двое монахов. Поскольку среди изображений и надписей посоха нет указаний на исцеление Стефана, и есть сцена его похорон, очевидно, в данной версии причиной смерти миссионера явилась порча, связанная с туземным волхвом» (Чернецов, 1988. С. 38–39). Эта сцена, как, впрочем, и остальные резные изображения посоха, не находят соответствия в ЖСП Епифания Премудрого, но, может быть, в основе их факты, которые не были известны агиографу. Так или иначе, изображения посоха требуют отдельного рассмотрения.

В свете сказанного понятно, что современники не могли сомневаться в святости Стефана Пермского. Поэтому родившийся у устюжанина «христолюбца мужа» Симеона и его жены Марии сын был от рождения «великим святителем». Так что ни о каком другом поприще для него, кроме духовного, не могло быть и речи. Это значит, что Стефан должен был с малолетства учиться грамоте. Известно, что обучение на Руси начиналось с 7 лет, в школах учили чтению, письму, читали Часослов, Псалтырь, Апостол и другие «божественные книги» (Лихачев, 1962. С. 23–24). В будущем подобную же модель школы с обязательным чтением этих же «божественных книг» владыка Стефан учредит и на Пермской земле. А пока Епифаний пишет о чрезвычайной одаренности мальчика, который выучился грамоте за один год, стал канонархом, а затем и чтецом в той самой соборной церкви, где служил его отец. Говоря об исключительных успехах мальчика в изучении грамоты, умственном превосходстве над сверстниками, отказе от детских игр Епифаний так или иначе прибегает к известным агиографическим клише, однако нет никаких оснований сомневаться в том,

что именно так все и было, – другим и не могло быть детство религиозного гения. Указанные автором жития черты характера юного Стефана, такие как «добропамятство и скоровычтение», «остроумие и быстрота смысла», «разум душевный» и даже телесный рост, которыми он выделяется из окружения, суть «Божье дарование» (Епифаний, 1995. С. 57) и проявление их в раннем возрасте, по мысли Епифания, – есть пример благодатного возрастания святости Стефана. Эти черты характера еще достаточно абстрактны и больше относятся к числу «добродетелей», но в совокупности они уже создают индивидуальный образ Стефана, который, определившись в юности, остается таким же и в зрелые годы.

В том же 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» (Федотов, 1990. С. 57). В свою очередь, подобный же пример быстрого постижения грамматики можно обнаружить в Житии Константина (Кирилла), хотя исследователь этого Жития (ЖК) 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 подвижнику (Флоря, 2004. С. 210). Эти два противопоставленных друг другу типа отношения к науке в древней агиографии восходят к жизнеописаниям Антония Великого и Иоанна Златоуста (Федотов, 1990. 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.

В начале повествования пространство Жития сжато до маленькой координатной точки, определяемой как место рождения Стефана: «страна полунощная, Двинская», город Устюг, семья. При этом указывается на характер деятельности отца, бывшего клириком соборной церкви Успения Пресвятой Богородицы. В динамике развития сюжета, этот храм является первым локусом «иногo», отдельного от семейного круга пространства, «освоенного» по мере взросления Стефаном. 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 (см. выше). 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» (Лепяхин, 2002. С. 263). Поэтому текст жития предполагает выход из потока мирской истории на литургический уровень, на котором факты биографии освещаются в совершенно ином

символическом ракурсе. Ср.: 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. (Левахин, 2002. 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) 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. Такой ретроспективный ход мысли от настоящего к прошлому подобен предложенной Б. А. Успенским модели исторического сознания,⁴ однако в агиографии он так же очевиден. Разница в том, что Епифаний формирует биографию Стефана, отбирая для нее не все исторически значимые факты, а только те, которые соответствуют известным агиографическим моделям. В

⁴ «Коль скоро некоторое событие воспринимается (самими современниками, самими участниками исторического процесса) как значимое для истории, т.е. семиотически отмеченное в историческом плане, – иначе говоря, коль скоро ему придается значение исторического факта, – это заставляет увидеть в данной перспективе предшествующие события как связанные друг с другом (при том, что ранее могли и не осмысляться таким образом). Итак, с точки зрения настоящего производится отбор и осмысление прошлых событий – постольку, поскольку память о них сохраняется в коллективном сознании. Прошлое при этом организуется как текст, прочитываемый в перспективе настоящего». (Успенский, 2002. С. 18–19).

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 (Флоря, 2004. 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 конце Пролога (I главы) цитатой из послания Павла коринфянам: «Будьте подобны мне, как я Христу» (Житие Константина, 2004. В дальнейшем ЖК; Житие Мефодия – ЖМ) 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» (Епифаний, 1995. 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» (Епифаний, 1995. 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» (ЖК. 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» (ЖК. С. 138). ЖСП: «И усмотрел он.., что жизнь на этом свете маловременна, быстро минует, и проходит, словно речная стремнина или цветок травы» (Епифаний. С. 57). В итоге этих размышлений Константин всецело предается учению «сидя в доме своем, уча на память книги святого Григория Богослова» (ЖК. 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 (Топоров, 1995. 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 прийми, припадающего к тебе с любовью и верою, и будь мне просветителем и учителем» (ЖК. 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 провиденциализма. Сразу же вспоминаются еще две «нетекстовые» параллели в биографиях

Константина и Стефана: оба были рождены в приграничных с языческими землями городах: Солунь также 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» (Епифаний, 1995. 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 подражая, всегда их читал, от этого большой разум приобретаая» (Епифаний, 1995. 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» (Епифаний, 1995. С. 65).

Однако тема апостольского служения не была бы 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, Первого послания Петра: «Мимо идет слава мира сего, аки травный цвет, и усше трава и цвет еа 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, послушание и любовь – сочетаются с обязательным чтением «божественных Писаний» (Епифаний, 1995. 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 (Епифаний, 1995. 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*). Кажется бы «вращивание» 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» (Епифаний, 1995. 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» (Златоуст, 1994. С. 10). 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» (Пиккио. *Функция*, 2003. 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, если начальное обучение в московской Руси XIV–XVI вв. имело некоторую организацию в виде школ, в которых учили чтению и письму, то «все остальное образование книжники получали

не в школах, а в общении со знающими людьми или в личных занятиях над книгами» (Лихачев, 1962. 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 отказывается, «зарыв талант в землю», уходит домой молить Бога, чтобы «исполнилось желание сердца его» (ЖК. 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 утренивал, расспрашивая о том, что старался скорее понять. И смысл притчи не ускользал от него, и он его растолковывал, и неудобопонятное разъяснялось и постигалось им» (Епифаний, 1995. 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 (Федотов, 1990. 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 (Федотов, 1990. С. 132). Г. М. Прохоров считает, что Стефан выучил два греческих языка: древнегреческий, бывший литературным языком Византии, на котором были написаны философские и богословские трактаты, и новогреческий, разговорный язык Византии, сильно отличавшийся от литературного (Прохоров, 1995. С. 11).

Скорее всего, к изучению греческого языка его подвигнули 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» (Федотов, 1990. С. 133).

Епифаний пишет: «И изучися сам языку пермскому, и грамоту нову, пермскую сложи, и азбуки незнаемы счини по предложенью Пермскаго языка якоже есть тебе, и книги русския на пермский язык преведе, и преложи, и преписа» (Епифаний, 1995. 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 исследования 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 русинь, от языка словенска» (Епифаний, 1995. 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 эллина, 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 прежде, 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» (Златоуст, 1994. 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» (Топоров, 1995. С. 138). Этот вселенский смысл христианства и есть то «Отчее слово», о даровании которого молит Бога Стефан (Премудрый, 1995. 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 также – описаний Ростова, монастыря, в котором Стефан прожил столько лет, не говоря уже о быте 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» (Епифаний, 1995. 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 преображающей силы» для вступления подвижника в Богообщение, данное ему в виде явления нетварного Фаворского света (Лепяхин, 2002. С. 363). Исихазм, как практика умно-сердечной Иисусовой молитвы, приходит

на Русь из Византии с принятием православия. 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» (Пиккио Р. Поэтика, 2003. 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 дарования 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*) (Епифаний,

1995. С. 61) – сам по себе близок к теме исихии, т.е. безмолвия, покоя в единении с Богом. Есть элемент исихазма в молитве 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!» (Епифаний, 1995. С. 185). В этой молитве 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 (Левахин, 2003. 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 (Левахин, 2003. С. 365). Епифаний пишет, что Стефан стремился к добродетели «постом и молитвой, чистотой и смирением, воздержанием и трезвением, терпением и беззлобием, послушанием и любовью» (Епифаний, 1995. 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 правому добре благодатми», и которая выделяет его не только из круга людей, но и из круга подобных ему подвижников. Поэтому Стефан вызывает удивление («дивяхуся мнози») как у иноков, знающих его, так и у простых людей, впервые его увидевших (Епифаний, 1995. С. 63).

Таким образом, первый подвиг Стефана был подвигом внутреннего, 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» (Епифаний, 1995. С. 181). С этого момента внутреннее делание Стефана начинает сочетаться с деланием внешним.

Епифаний, при работе над ЖСП, следует старой византийской агиографической традиции, разделив биографию Стефана на следующие периоды жизни: рождение, детство, жизнь в юности, в иночестве, в священстве, в учительстве, в святительстве «до самого его преставления» (Епифаний, 1995. С. 51). Период от рождения до конца иночества можно охарактеризовать как ученический, а период от начала священства до кончины – учительский. Если ученическому периоду биографии Стефана соответствует внутреннее делание и освоение внутреннего, духовного пространства, то учительскому периоду соответствует внешнее делание, а значит и освоение внешнего пространства. Единовременно раздвигаются географические координаты, в пределах которых до сих пор протекала жизнь Стефана, и оказывается, что за пределами освященного светом христианства пространства Руси лежит Пермская земля, в которой царствует «дьявольское действо», люди молятся бесам, веруя в бесовство и привержены волхованию (Епифаний, 1995. С. 65). Стефан, уже «заговоривший на языках», решает «идти в Пермскую землю и учить ее; обращать неверных и приводить их ко Христу Богу в христианскую веру» (Епифаний, 1995. С. 65). Епифаний дает географическую справку о «круге Перми», похожую на сухой статистический очерк о ее территории и о племенах, ее населяющих. Это

«двиняне, устьюжане, вилежане, вычегжане, пинежане, южане, сырьяне, гаияне, вятчане, лопь, корела, югра, печера, вогуличи, самоедь, пертасы, Пермь Великая, называемая Чусовая. Одна тамошняя река называется Вымь, огибая всю землю Пермскую, она впадает в Вычегду. Другая река – по имени Вычегда, вытекая из земли Пермской, она течет в северном направлении и своим устьем входит в Двину ниже города Устюга на четырнадцать поприщ. Третья река, называемая Вятка, течет к другому краю Перми и впадает в Каму. Четвертая же река – по имени Кама, эта река, протекает по всей земле Пермской, сквозь нее, и по ней многие народы живут, она направляется своим течением прямо на юг и своим устьем входит в Волгу поблизости от города, называемого Болгар» (Епифаний, 1995. С. 65). Судя по всему, на конец XIV века это был наиболее точный и авторитетный этногеографический очерк северо-восточных территорий Европы, поэтому в последующие столетия он воспроизводился в не только в списках ЖСП, но и в статьях летописей, Хронографе (XVI), «Алфавитах» и «Азбуковниках» XVII века. Более того, с незначительными правками этот очерк был использован Ф. И. Страленбергом в книге «Северная и восточная часть Европы и Азии», изданной в 1730 году, а также В. Н. Татищевым в «Истории Российской» (Низов, 1996. С. 191–192; Дмитриев, 1892. С. 63). Как верно замечает В. В. Низов, выражение Епифания «вкруг около Перми» надо переводить как «в круге» Перми, «около» является удвоением существительного «круг», что характерно для стилистики Епифания (Низов, 1996. С. 195). В противном случае получается картина, показанная Г. М. Прохоровым, согласно которой выходит, что Епифаний, описывая земли Перми, перечисляет племена, живущие не на ней, а около нее, причем, в число не живущих в Перми народов включаются даже вычегжане, принадлежность которых к предкам коми – пермянам, вроде бы не требует дополнительных доказательств (Прохоров: Комментарии, 1995. С. 268). Итак, по Епифанию «круг Перми» охватывает территорию, ограниченную на западе рекой Северной Двиной, на севере – реками Вычегдой и Вымью,

восточные и южные территории включают земли Перми Великой по рекам Вятке и Каме, вплоть до впадения ее в Волгу возле г. Болгар.⁵

Соответственно, эту огромную территорию населяет семнадцать перечисленных Епифанием народов. На наш взгляд, выражение «вкруг около Перми» надо читать как «в круг и около Перми», т.е. в самой Перми и около нее. В этом случае картина епифаниевской Перми становится будто бы понятной. Часть из этих этнонимов образована от названий рек: двиняне, усть-южане, вилежане, вычегжане, пинежане, южане, сырьяне, гаияне, вятчане и, видимо, является перечнем пермских племен, населявших во времена Епифания берега рек Двины, Виляди, Вычегды, Пинеги, Юга, Суры, Вятки. Этнонимы не противоречат практике самоидентификации отдельных этнических образований по месту обитания в бассейне реки. Подобная практика в общих чертах сохраняется и сегодня. Ср.: вычегжане – *эжватас* «люди Эжвы (Вычегды); ижемчане – *изьватас* «люди Изьвы» (Ижмы); и т.п., ср. также: хант. *ас ях* «люди Оби»; *ягун ях* «люди Югана» и др. Другая часть списка является перечислением этносов, не имеющих отношения к пермянам, живущих не «в круге», а «около» них: лопь, корела, югра, печера, вогуличи, самоедь. В этом перечне все этнонимы соответствуют названиям народов, известных в средневековой Руси. Вызывает недоумение этноним *пертасы*, который в других средневековых списках народов вроде бы отсутствует. В словаре древнепермского языка В. И. Лыткина *пэрт* имеет значение «образовать»: *пэртыгбн* (ЛЕ 87) – образуя, образующее; ср. *пэртас* скр. – общее очертание, облик (образ) (Лыткин, 1952. С.140). Термин *Пермь Великая* является названием территории и не должен находиться в перечне народов. Было бы заманчиво объединить оба последних слова в рамки высказывания *пертас Пермь Великая*, что было бы искаженной формой фразы «описание Перми», взятой Епифанием из некоего списка на пермском языке. Этногеографический очерк Епифания в целом предельно корректен, в

⁵ Исследования Л. Н. Жеребцова в целом соответствуют этой картине, уточняя многие детали, которые в настоящей работе не существенны. См. (Жеребцов, 1982. С. 26–33).

нем отсутствуют средневековые мифологические экскурсы, подобные известному описанию заклепанных в гору народов из рассказа Гюряты Роговича о походе в Югру, нет в нем также и характерных неточностей, возникающих при нескольких пересказах информации. Все это говорит о том, что Епифаний пользовался точными сведениями, очевидно, известными ему или от самого Стефана, или от его учеников, крещеных пермян. Вместе с тем, это языческая страна, опасное пространство, противопоставленное христианской Руси. Эта страна находится в «первобытном идольском заблуждении», люди приносят жертвы «глухим» кумирам, здесь тоже видится оппозиция христианству с его верой в Слово. Епифаний дает объяснение, почему эта земля до сих пор остается «непросвещенной святым крещением», это случилось потому, что апостолы, несмотря на то, что много трудились «до последнего издыхания своего» и многие народы были ими крещены, – не смогли за время своей жизни дойти до Пермской земли. Далее следует пространное описание апостольских путешествий, задача которого дать понять читателю, что миссия Стефана в Пермь представляет собой их продолжение. По сути, Епифаний дает теологическое обоснование миссии Стефана, как равной миссиям первых апостолов.

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 Костантин-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» (Пиккио. Вопрос, 2003. 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 богослужения на нем. 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 (Флоря, 2004. 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 (Пиккио. Вопрос, 2003. 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 (Флоря, 2004. 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 Своею благодатью восхоте призрети 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» (Епифаний, 1995. 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 праздно, пермяне? Никтоже ли вас не наял?» (Епифаний, 1995. С. 70). Смысл этой притчи в 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 Близнецом, 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, «вздвиже Богъ угодника Своего Стефана в те времена и устрои его быти проповедника и служителя Слову истинному, и строителя тайнам Его, и учителя Перми» (Епифаний, 1995. 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 письменности 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 потружастася: овъ спасения ради словеном, овъ же пермяном. Яко две светиле светле языки просветиста» (Епифаний, 1995. С. 186). И все-таки Епифаний более высоко оценивает деятельность Стефана, поскольку «Кириллу Философу спосабляше многажды брат его Мефод – или грамоту складывати, или азбуку съставляти, или книги переводити. Стефану же

никтоже обретется помощник, разве токмо единый Господь» (Епифаний, 1995. 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.

§1.2. Просветительский аспект христианизации в деятельности Стефана Пермского

За 120 лет до конца света – как указывает Епифаний Премудрый, т.е. в 1372 году Стефан «сложил» новую, пермскую грамоту и перевел на пермский язык первые книги. В начале 1379 года Стефан был рукоположен в иеромонахи коломенским епископом Герасимом, повелением Михаила-Митяя, после кончины митрополита Алексия исполняющего обязанности наместника на митрополичьем престоле. Надо полагать, что подготовка к миссии, включая создание пермской азбуки, перевод богослужебных книг, написание специальных миссионерских икон с пояснительным текстом пермскими письменами не было тайной и поддерживалось не только ростовским епископом, но и главой русской церкви митрополитом Алексием – другого и быть не могло ввиду чрезвычайной серьезности предприятия. Однако Алексей умер в 1378 году, а посольство Михаила-Митяя, которого желал видеть во главе Русской Церкви князь Дмитрий Иванович, отправилось в Константинополь для утверждения Митяя в сане митрополита только летом 1379 года (Прохоров, 1995. С. 17). Было неизвестно, как отнесется к миссии Стефана Митяй после возвращения из Константинополя, возможно, поэтому Стефан и выбрал время межвластия, пока митрополита на Руси не было, а местоблюстителем престола был епископ Герасим, рукополагавший его в пресвитеры. Ближе к концу этого же года Стефан снова появился во дворе наместника и попросил у Герасима благословения

идти в Пермь, чтобы крестить «заблудшие народы». По словам Епифания, старец Герасим «весьма удивился и сильно поразился его благочестивому предложению и доброму дерзновению» (Епифаний, 1995. С. 75), но после душеполезной беседы все же благословил Стефана. От времени сложения азбуки до испрошения благословения на миссионерскую проповедь прошло семь лет – срок не такой уж малый. Стефану к этому времени было уже порядка сорока лет, из которых четырнадцать лет он прожил в «Братском затворе».

Благословение, которое Епифаний вкладывает в уста Герасима, представляет собой развернутую декларацию апостольского служения, которую в целях более детального рассмотрения можно условно разделить на две части. Первая часть начинается с собственно риторических формул благословения и пожелания о том, чтобы Господь славы шествовал «в путь» со Стефаном, потому что только он может сохранить Стефана в языческой стране. Но главное в том, что Господь «даст тебе глагол благовестить силу многую» (*Пс. 67, 12*); «подаст тебе слово благое, чтобы открыть твои уста» (*Ефес. 6, 19*); «да будет слово твое в благодати, приправлено солью, чтобы ты знал, как отвечать каждому» (*Колос. 4, 6*). Здесь Епифаний имплицитно возвращается к теме Пятидесятницы, чтобы Господь дал свой «глагол», «слово», отверз уста Стефана для проповеди. Этим даром слова, говорения на языках отличались первые апостолы, несущие Евангелие народам, не знающим Божьего слова, т.е. бессловесным, немым. Очевидно, с этих апостольских времен, обращение языческих народов в христианство может иметь смысл перехода от немоты к говорению, к слову. Не случайно, Епифаний, говоря о кумирах, добавляет эпитет «глухие». Этим самым он противопоставляет языческих богов христианскому Богу по признакам глухоты – немоты и слуха – говорения, как мертвых богов Богу Живому. Точно также, часто употребляемое Епифанием, да и в других агиографических памятниках название язычников «невегласи» означает их языческую безгласность, не-говорение, немоту, которая преобразуется

истинной речью, глаголом, Словом. Обращение народов – это всегда война с антихристом, поэтому Герасим предлагает Стефану соответственно вооружиться: «препояшь свои чресла истиной» (*Ефес. 6, 14*), «как храбрый воин Христов» (*2 Тим. 2, 3*) и т.п. Духовное вооружение Стефана должно состоять из брони праведности, щита веры, духовного меча, «каковой есть глагол». Вооружившись таким образом Стефан должен исполнить свое служение. Далее следует отсылка к притче о талантах, взятых в долг у Господа, и на которые нужно приобрести «семеричную прибыль». Это значит, что благодать, которой щедро одарен Стефан («ущедрил Бог преподобного Стефана») должна обязательно проявиться в его проповеди Евангелия Христова. Здесь Епифаний вводит противопоставление света божественной истины и смертной тьмы, сам Стефан, уже освещенный благодатью, не должен быть «как светильник в темном месте» (*2 Пет. 1,19*), а исполнить волю Бога и осветить «живущих в той стране в тьме идолослужения, заблуждения о кумирах». Тема Света, иначе – свидетельства о Свете, одна из важнейших в христианской экзегетике в ее соотношении с образом Христа, который и есть «Свет истинный», отсюда – «просвещение», как исполненность Божественным Светом. Задача Стефана – свидетельствовать Свет язычникам, *просвещать* их.

Вторая часть представляет собой теологическое утверждение апостольской преемственности Стефана, поэтому в уста Герасима Епифаний вкладывает прямую речь Иисуса Христа, которыми тот провожает своих учеников на апостольское служение: «Идите! Вот, Я посылаю вас, как овец среди волков!» (*Мф. 10, 28*); «Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить, а бойтесь того, кто может, и душу и тело погубит в озере огненном!» (*Мф. 10, 28*). Первая цитата призвана напомнить апостолам не только о жертвенности их служения, но и об искупительной жертве самого Спасителя, также посланного своим Отцом «яко овца среди волк». Это идея кенозиса, характерная для русской святости. Термин «кенозис» Г. П. Федотов употребляет в значении «уничужения» Христа, как об этом говорится в

послании св. Павла к коринфянам. Смысл кенозиса в том, что «Каждый последователь Христа оставлен в мире на страдание, и всякое безвинное и добровольное страдание на земле совершается во имя Христово» (Федотов, 2001. С. 123, 101). С другой стороны, образ Божьих овец является отсылкой к высказыванию Христа в Евангелии от Иоанна: «Овцы мои глас мой услышат, и Я знаю их, и называю их по имени, и идут за мной, и даю им жизнь вечную» (*Ин. 10, 27*). В этом высказывании Христос является пастырем своих овец, которых он знает всех, не покинет и дарует им жизнь вечную. Оба высказывания взаимно дополняют друг друга, смысл их в том, что как Отец никогда не покинет своего Сына, так и Сын никогда не оставит идущих за Ним и спасет их. Вторая цитата из Евангелия от Матфея как бы дальше развивает мотив жертвенности, указывая на временность телесной смерти, настоящая смерть – духовная и она наступит, если отступить от апостольского служения, жертвенности, перестать быть «овцой среди волков», т.е. предать Христа. Из двух других цитат следует, что в нужную минуту пред несправедливым судом язычников «на судилищах» апостолам не нужно искать слова оправдания, «ибо будет вам дано в тот час, что следует говорить: ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего, говорящий в вас» (*Мф. 10, 28*); «ибо Дух святой научит вас, что подобает говорить» (*Лк. 12, 12*). Данное положение не менее важно, нежели тема слова-света в апостольской проповеди язычникам.

После Пятидесятницы между апостолами и Христом была установлена таинственная связь непосредственно через исходящего от Него Святого Духа. Это значит, что в дальнейшем Святой Дух неотлучно присутствовал во всех действиях апостолов, сообщая их деяниям волю Отца и Сына. Это значит также, что воздействие Святого Духа переносится и на Стефана, поскольку он становится преемником апостолов. Идея преемственности закрепляется известной цитатой: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что я заповедовал вам, и Я с вами во все дни до скончания века. Аминь» (*Мф. 28, 19–20*). Эта

цитата является кульминацией всего экзегетического сообщения – от мотива жертвенности через познание временности телесной смерти и проповеди Царства Небесного волей Святого Духа к призыву прямых действий. Следующая далее цитата из Евангелия от Марка говорит о том, для чего и во имя чего необходимо проповедовать Евангелие: «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари. Кто будет веровать и крестится, спасен будет; а кто не будет веровать, и не крестится, осужден будет. Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов, будут говорить новыми языками» (*Мк. 16, 15–18*); «И волос с головы вашей не погибнет» (*Деян. 27, 34*) и др. Тщательно отобранный набор евангельских цитат призван убедить читателя в том, что санкцию на апостольское служение Стефан получает не от Герасима, а непосредственно от самого Иисуса Христа, поэтому первая часть благословения-поучения, которая содержит речь Герасима, подготавливает почву для второй части, в которой эксплицируется речь Спасителя, словно бы обращенная к Стефану.

В целом речь Герасима содержит алгоритм будущих действий Стефана, основные мотивы, заявленные в этой речи, проявятся в ходе повествования о деятельности Стефана в Пермской земле. Так, мотив жертвенности, заявленный цитатой «яко овца посреди волк» впервые появляется сразу после начала проповеди среди язычников. Второй раз эта цитата появляется в тексте повествования после нападения язычников на Стефана, когда смерть проповедника кажется уже неминуемой. Здесь она сочетается с цитатой «Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить», и обе они проговариваются Стефаном в ответ на угрозы язычников и направленные на него стрелы. В третий раз цитата включена в текст после эпизода разрушения главной кумирницы язычников. Окруживших его пермян он встретил «яко овца посреди волк» и приготовился к неминуемой смерти, однако, как и сказано ему было Герасимом «Претерпевший до конца спасен будет» (*Мф. 10, 22, 24*), так и случилось, что никто из язычников «не возложил на него

руки, никто его не ударил, ни уязвил его, но Божьей благодатью он был оставлен ими целым и невредимым» (Епифаний, 1995. С. 103).

Между тем, реальные события христианизации Перми мало освещены в повествовании. Епифания будто бы не интересует фактография, и так мало представленный событийный комплекс в буквальном смысле тонет в обилии библейских цитат, поучений, молитв. Большое место уделяется ученым справкам, историко-культурным и библейским аналогиям. По этому поводу очень верно сказал Д. С. Лихачев: «Епифаний Премудрый сопоставляет проповедь христианства Стефаном Пермским среди Перми с проповедью Петра, Иоанна Богослова, Матвея, Филиппа, Фомы, Иуды, Симона Зилота Кананитянина, Варфоломея, Андрея Павла. Одно только перечисление стран, где было проповедано ими слово Божье, занимает 3–4 страницы рукописи. Благодаря этому проповедь Стефана оказывается в ряду событий всемирной истории, имеющих первостепенное значение, но благодаря этому же она переносится в какую-то абстрактную область общих судеб человечества и всякая конкретность, сообщение реальных деталей оказываются почти исключенными» (Лихачев, 1970. С. 78). Однако именно детали крещения были бы интересны сегодня, по прошествии более 600 лет от этих событий.

В литературе о крещении древних коми давно установилось мнение о сравнительно быстром распространении христианской религии среди основной массы населения Вычегодской Перми, так что уже через три года после прибытия Стефана на Вымь встает вопрос о возможности учреждения здесь епархии. Причины успеха миссии Стефана, однако, видятся По-разному. А. Красов называет четыре причины успеха, первой из которых считает наличие у Стефана «охранных» грамот Дмитрия Донского, которые имели силу, поскольку к этому времени Пермские земли уже находились в подданных отношениях к Московскому княжеству. Данный факт подтверждается упоминанием Епифанием Премудрым московских «тивунов», сборщиков податей, т.е. представителей московской великокняжеской администрации (Красов, 1896. С. 200). Второй причиной А.

Красов считает миссионерские «приемы» Стефан Пермского, который строил на Пермской земле благолепные храмы и школы, но, главное, обращался к зырянам с проповедью на их родном языке и становился для них человеком одного с ними языка, своим человеком (Красов, 1896. С. 204). Третья причина, пожалуй, самая неубедительная, по Красову, заключается в том, что языческая религия пермян была темной, грозной, вызывавшей страх, поэтому «народ не благоволил перед своими богами, не любил шаманов и тяготился теми и другими» (Красов, 1896. С. 205). Кроме внешних, видимых причин, А. Красов называет еще и влияние невидимой силы – Божьей благодати, благодаря которой «Стефан говорил и действовал, как власть имеющий» (Красов, 1896. С. 206). В различных сочетаниях или по отдельности эти «причины» обнаруживаются в разных работах как дореволюционного, так и советского периода. Нетрудно заметить, что первая причина отражает некий политический аспект миссии Стефана, тогда как остальные три относятся к религиозно-просветительской сфере его деятельности. Не удивительно, что в исторических исследованиях советского периода последовательно проводится мысль о политическом характере Стефановской миссии. К примеру, в вышедшей в 1933 году книге «Очерки по истории коми» ее автор В. М. Подоров называет Стефана «первым орудием Московского государства» и «духовным колонизатором» Коми края (Подоров, 1933. С. 96). Анализируя это исследование, Д. А. Несанелис отмечает в своей историографической статье, что «такие понятия как нравственные побуждения, нравственная поддержка и религиозный подвиг приводятся автором исключительно в кавычках. Читателю таким лаконичным приемом напоминали, что религиозные побуждения – это всего лишь лицемерное прикрытие политических или экономических интересов» (Несанелис, 2001. С. 8).

Итак, первой и едва ли не главной причиной успеха Стефановской миссии, по мнению многих историков, была опора на московские силы. Эта идея последовательно разрабатывалась в 1920-е годы в трудах И. Н.

Мошегова, затем В. М. Подорова, 1970-е годы ее поддерживали В. Н. Давыдов и Ю. В. Гагарин. В. Н. Давыдов даже считал, что Стефан прямо угрожал пермянам московским оружием и в качестве доказательства приводил цитату из ЖСП в очень краткой формулировке: «Если вы будете в меня стрелять, сами превратитесь в стреляемых» (Давыдов, 1977. С. 20). Мало того, что цитата не точна, но, вырванная из контекста, она интерпретирована достаточно произвольно. У Епифания метафора смерти от стрелы является символом телесной, временной смерти, которую Стефан противопоставляет смерти вечной, от «оружия» Господа (см. об этом: Епифаний, 1995. С. 99–101 и др.), тогда как историк видит в житийных «стрелах Бога» руку Москвы.

Известный религиовед Ю. В. Гагарин полагал, что к моменту христианизации Коми край находился в сфере влияния Москвы, хотя при этом сохранял номинальную зависимость от Новгорода. Здесь уже были московские чиновники: «тивуни и доводщици и приставници», на которых опирался Стефан и которым предъявил «охранные грамоты великого князя» (Гагарин, 1978. С. 58). Вопрос об «охранных грамотах», о которых говорится у Красова, а также и у ряда других авторов того времени, был дискуссионным уже в XIX веке и вызвал принципиальную критику со стороны Г. С. Лыткина: «пишут обыкновенно (Четья-Миня, Михайлов, Савваитов, архиепископ Филарет, Шестаков), что Стефан из Москвы от Вел. Кн. взял охранную грамоту, о чем Епифаний разумно умалчивает. Если Стефану и нужна была грамота, то, конечно, ставленая, иерейская» (Лыткин, 1889 (1995) С. 46). Для Лыткина наличие охранных грамот как бы переводило миссию Стефана в разряд обычной поездки чиновника-миссионера (Лыткин, 1889 (1995) С. 46) в отдаленную московскую провинцию, что не могло соответствовать действительности. Епифаний не упоминает ни о каких княжеских грамотах, в тексте ЖСП говорится, что «взяв с собою мощи святых, антимины и прочее потребное, что нужно для освящения святой церкви, и святое миро, и освященное масло, и иное такого

рода необходимое, он (Стефан) пошел в путь» (Епифаний, 1995. С. 81). Между тем, это единственный исторический первоисточник, в котором есть описание подготовки Стефана к отправлению в Пермь. Не обращать внимания на этот список – значит дать волю досужей фантазии, поэтому сам вопрос об «охранных грамотах» следует считать недоказуемым. Конечно, помощь Москвы Стефану была, но это была помощь не политического характера, а духовная поддержка Стефана такими лидерами русского православного движения, как митрополит Алексей, преподобный Сергей Радонежский, митрополиты Пимен и Киприан. По мнению Г. П. Федотова, Стефан, конечно, мог бы заручиться помощью московской администрации, коль скоро она в то время уже была, но это, скорее, скомпрометировало бы успех его проповеди, чем реально помогло (Федотов, 1990. С. 134). Поэтому в своем путешествии в Пермь Стефан, скорее всего, был один или с немногими спутниками.

Что касается самих представителей московской администрации, то о них нам становится известно из эпизода прения Стефана с его идеологическим противником – главным волхвом по имени Пам. Пам ссылается на тяжкие дани и насилия, исходящие от московских «тиунов, доводчиков и приставников», приводя этот факт в качестве аргумента для выражения недоверия проповеди «москвитянина» Стефана (Епифаний, 1995. С. 124–125). Других сведений о московских чиновниках в тексте ЖСП вроде бы и нет, но обращает внимание то, что Епифаний называет Пам «сотником». Кроме того, Пам (Пан) назван сотником в «Повести о Стефане Пермском» и в Вымско-Вычегодской летописи. Как правило, исследователи или не берут во внимание факт наличия русского должностного термина рядом с именем пермского волхва, или объясняют это тем, что Епифаний для удобства заменил пермский титульный термин Пам более понятным и близким по смыслу русским (Тираспольский, 1993. Примечание №18. С. 148). Однако Епифаний сообщает, что Пам – это «волхв, чародеевый старец, лукавый мечетник, нарочит кудесник, волхвам начальник, обавникам

старейшина, отравникам болший... егоже древле пермяне некрещении чтяху паче всех прочих чаровникъ, наставника и учителя себе нарицающе его, и глаголаху о нем, яко того волшвением управление бытии Пермстей земли» (Епифаний, 1995. С. 122). Судя по всему, в руках Пама была сосредоточена как религиозная, так и светская власть языческой Перми, на что справедливо указывал А. Красов (Красов, 1896. С. 52–53), но это не одно и то же с содержанием термина «сотник».

Как показывает исследование В. А. Кучкина, должность сотника или сотского в средневековой Руси была сродни наместнической, при этом «тиуны и доводчики» находились у него в подчинении, а поставление на должность сотника зависело от центральной, общерусской власти (Кучкин, 2004. С. 80–81). В Перми Вычегодской XV века сотники стояли во главе территориальных объединений вычегжан, удорен и сысолян (Кучкин, 2004. С. 79), как об этом сообщается в жалованной грамоте великого князя Ивана III жителям Перми Вычегодской (1485): «Били мне челом, князю великому Ивану, волостные люди пермяки Перми Вычегодские земли и места вычегжаны, удорены, сысолены сотники Алексей Козак, Кироска Устинов, Сидорка Онкудинов да Сенка Микитин» (Документы, 1956. С. 243). Из содержания этого документа понятно, что волостные территориальные объединения XV века соответствуют выделенным Л. П. Лашуком территориально-племенным объединениям «перми» (вымичей), «вычегжан», «сысоличей» (сыръян), лузских «пермян» XI–XIV вв. (Лашук, 1972. С. 55).

Нет никаких оснований считать, что Епифаний употребляет термин «сотник» будто бы случайно, в качестве русского эквивалента некоему пермскому должностному термину. Должность сотника (или сотников), надо полагать, была установлена в Перми Вычегодской или с 1333 года, когда великий князь Иван Данилович, по сообщению Вымско-Вычегодской летописи, «почал взимати дани с пермские люди» (Документы, 1958. С. 257), или с 1364 года, после того, как великий князь Дмитрий Иванович «взял» Ростов и Устюг «и пермские места устюгские» (Документы, 1958. С. 257).

Эта должность, очевидно, унаследованная северо-восточной Русью от Золотой Орды вместе с административными должностями десятников и тысячников, была призвана обеспечить местное управление и сбор даней, а также закрепляла за местным населением статус постоянного податного сословия (см. об этом: Козлова, 1978. С. 79). Соответственно, территориально-племенные объединения получили названия «сотен» или волостей, управляемых сотниками, как это видно из вышеприведенного примера жалованной грамоты XV века. Возможно также, что волостные сотники были в подчинении наместника, наиболее авторитетного сотника среди прочих. Таким наместником московского князя в Вычегодской Перми в конце XIV века, судя по всему, и был главный языческий оппонент Стефана Пермского – волхв Пам-сотник. По-видимому, Пам обладал не только гражданским авторитетом, но и религиозным, поскольку, по словам Епифания, «некрещеные пермяне чтили его больше всех других чудотворцев, называя его своим наставником» (Епифаний, 1995. С. 123). Не исключено также, что имя *Пам* является не собственным именем волхва, а нарицательным, обозначающим его звание в социальной стратификации древнекоми общества. На это обращал внимание и А. Красов, считавший, что *пам* – это древний пермский титул, соответствующий княжескому званию с исполнением обязанностей главного жреца⁶ (Красов, 1896. С. 52–53). Иными словами, Пам-сотник принадлежал к местной знати, «лутшим людям», из среды которых и назначались местные должностные лица. Можно привести пример многоэтничного Казанского ханства, также унаследовавшего золотоордынскую административную систему с сотной организацией. Как отмечает К. И. Козлова, десятники и сотники (сотные князья) по происхождению принадлежали к чувашской или марийской знати, «старейшинам», в целом же сотная организация «не сложилась сама по себе на марийской и чувашской почве, а была учреждена ханской властью» (Козлова, 1978. С. 86). Точно так же Пам не мог присвоить себе звание

⁶ Более подробно значения термина *пам* рассматриваются в 3 главе диссертации.

сотника, и если уж его так называли, он был именно назначен на эту должность.

Таким образом, в свете вышесказанного, помощь Стефану со стороны «московской администрации» Перми представляется делом весьма сомнительным. Поэтому успех предприятия действительно напрямую зависит от «миссионерских приемов» Стефана. Среди этих приемов, как правило, выделяют просветительские, такие как строительство церквей и школ, проповедь на родном для пермян языке. Ю. В. Гагарин выделял еще и «репрессивные» меры, суть которых заключалась в том, что Стефан, заручившись поддержкой «тиунов и доводчиков», мог уже не боясь расправляться с языческими кумирницами. Наряду с репрессивными мерами Ю. В. Гагарин отмечал и различные «формы материального подкупа», такие как «снабжение хлебом в голодные годы, смягчение налогового гнета», а также меры по охране «территории епархии от нашествий воинственных соседей» (Гагарин, 1978. С. 58–59). Не совсем понятно, что имел в виду здесь под понятием «налогового гнета» уважаемый историк, но общий пафос его рассуждений ясен и сводится к отрицанию религиозно-просветительских задач деятельности Стефана в пользу сугубо административных и политических. Если у Епифания миссия Стефана напрямую связана с идеей спасения пермского народа для вечной жизни, и поэтому зависит от воли Бога, избравшего Стефана для этой миссии, то позитивистский подход, характерный для советской историографии, трактует ее как политическую волю княжеской и церковной власти, использовавшей религиозные мотивировки в качестве ловкого прикрытия в политической игре. Поэтому Ю. В. Гагарин дает Стефану Пермскому характеристику не религиозного деятеля, а «хитрого и ловкого политика», сумевшего «сыграть» на противоречиях «социального размежевания в Коми крае» и таким способом добиться успеха в деле христианизации (Гагарин, 1978. С. 60). Подобные рассуждения представляются беспочвенными, поскольку не имеют подтверждения ни в письменных, ни в фольклорных источниках, на которые

ссылается исследователь. Коль скоро в качестве объекта исследования привлекается Житие, то и надо исходить из той самой задачи, ради которой и написано это Житие. Эта задача может быть только одна – показать чудо или чудеса, лежащие в основе религиозного подвига святого.

Как уже говорилось, Стефан Пермский не обладал даром чудотворения при жизни, мощи его в монастыре Спаса на Бору также не были прославлены чудесами. Религиозный подвиг, по которому и была опознана его святость, заключался в крещении им языческого народа пермян. Соответственно, единственным чудом, определяющим динамику развития сюжета ЖСП Епифания Премудрого, является чудо преображения язычников-пермян в православный христианский народ. Но ради того, чтобы чудо преображения произошло, Стефан должен был потрудиться. Собственно, этот труд-труженичество был начат Стефаном еще в детстве, с постижением первых азов грамоты, с первых прочитанных им святоотеческих текстов, а затем продолжен в ростовском монастыре Григория Богослова, где после долгих лет молитв, поста, чтения священных книг и экзегетических штудий ему открывается замысел Бога о нем, его призвание. Однако между опознанием в себе призвания и его осуществлением в святом подвиге имеется «известная дистанцированность» (Топоров, 1995. С. 647), преодолеваемая только труженичеством подвижника. Для Стефана это было труженичество во имя спасения погибающих «в прелести идольстей», т.е. во власти антихриста, пермян, и Епифаний последовательно раскрывает содержание этого труженичества. На первых порах оно состоит из молитвы и проповеди. Первую молитву Стефан совершает на границе Пермской земли, перед тем, как в нее войти. Эта молитва характерна тем, что должна установить некий алгоритм перевода «заблудшего народа» от веры в кумиров к вере в истинного Бога, поэтому Стефан просит Бога Вседержителя: а) о возможности послужить его имени в среде «неверных людей»; б) быть «помощником и заступником» и укрепить его силы ради их обращения; в) призвать самих пермян в «разум истины», чтобы они могли сподобиться

святому крещению (Епифаний, 1995. С. 83). Молитва Стефана очень конкретна: он призывает помощь Бога для себя, чтобы иметь силы крестить язычников, и для язычников, чтобы они «сподобились» крещению. Божественная помощь, в виде благодати, равным образом нисходит на Стефана и на язычников, последние же, оказавшись в зоне Божественной воли, должны стать отзывчивее к словам проповеди, чтобы, в конце концов, ответить актом веры. По ходу сюжета Стефан, закончив молитву, «дерзая по вере», заходит в среду язычников и сразу же обращается к ним с учительной проповедью о едином Боге – Творце неба и земли. Молитва предполагает перерыв в общем событийном потоке времени Жития, переключение его движения на космологический уровень. Вместе с тем, проповедь язычникам также предполагает выход на литургический уровень, но, будучи обращена к конкретным людям, она включена в общий событийный ряд. Это теологическое общение с язычниками, призванное убедить их уверовать в истинного Бога. В тексте ЖСП молитва и проповедь взаимообусловлены, от диалога с Богом Стефан почти сразу же переходит к общению с язычниками, и наоборот, нередко ситуация, вызванная словами проповеди, находит разрешение в молитвенном общении с Богом.

Таким образом, в тексте ЖСП молитва и учительная проповедь представляют собой стилистические фигуры различной семантической маркировки: если проповедь, обращенная к язычникам и вызывающая их отклик, эксплицирована в сюжете и способствует его развитию, то молитва, обращенная к Богу, имеет риторические функции и, в силу этого, обособлена от сюжета. На время произнесения молитвы Стефан как бы переходит в иной пространственно-временной континуум и, находясь в метафизическом общении с Богом, «выключается» из общего хронотопа Жития. Время пребывания в хронтопе молитвы никоим образом не сказывается на общем течении времени в сюжете, но возвращение из нее с моментом завершения молитвы, кардинальным образом меняет сложившуюся сюжетную ситуацию. К примеру, в одном из наиболее драматических эпизодов ЖСП, когда

язычники вкруговую обкладывают Стефана соломой и поджигают ее, он произносит пространную молитву и ситуация просто исчезает из текста. Далее Епифаний пишет: «Божий раб Стефан, помолившись Богу, по окончании молитвы поспешил заложить святую церковь Божию» (Епифаний, 1995. С. 91). В другом месте, после разрушения кумирницы, язычники окружают Стефана, собираясь зарубить его «острием топоров своих», но «помолившись Богу, он остался среди них цел, и никто не возложил на него руки, никто его не ударил» (Епифаний, 1995. С. 103). Епифаний объясняет это действием Божьей благодати, влияние которой усиливается на Стефана в момент моления. Для Епифания Бог не является неким умозрительным вневременным и внепространственным образом, во время моления Стефан находится с Ним в непосредственном диалоге, и Бог живо откликается на его просьбы, непостижимо вмешиваясь в конкретную ситуацию.

Тем не менее, наибольший успех христианскому вероучению приносит проповедь, с которой Стефан обращается к язычникам. По Епифанию, это была проповедь спасения, ведь до Страшного Суда оставалось всего каких-то 120 лет: «И открыл уста свои и вновь учил их, как обычно, и много слов сказал им и о Боге, и о Его законе, и о вере христианской, и о жизни, и о смерти, и о Страшном Суде, и о воздаянии каждому по его делам, и о страшных муках, и о жизни вечной» (Епифаний, 1995. С. 113). Поскольку никто из апостолов не бывал в Перми, то земля Пермская пребывала некрещеной, «полной идолослужения», а значит и в тьме служения бесам, антихристу. Пермские, поклонявшиеся кумирам, веками жили во власти зла, антихриста, поэтому не могли рассчитывать на спасение. Но Бог не оставил их, «не дал им до конца погибнуть во лжи об идолах» и, желая спасти их в последние годы, «словно в одиннадцатый час» (Епифаний, 1995. С. 72) послал к ним Стефана. Путь к спасению от вечной муки лежит через крещение, отказ от ложных богов и признание Бога истинного. На первых порах, видимо, такая упрощенная программа спасения оказывалась наиболее действенной, а в дальнейшем в дело включалась школа Стефана, где основы

христианского вероучения давались уже по богослужебным книгам, переведенным на коми язык. Епифаний называет Стефана «дивным мужем, чудесным учителем, исполненным мудрости и разума» (Епифаний, 1995. С. 109), это был лидер, действительно обладающий огромным даром убеждения, поэтому неудивительно, что многие из пермян почти сразу приняли крещение.

С развитием сюжета тема труженичества Стефана получает развитие во взаимно дополняющих друг друга мотивах строительства церквей и разрушения кумирниц. Для Епифания большое значение имеет строительство именно первой церкви Благовещения Богородицы. Это воплощение Божьего замысла, о чем свидетельствует стечение ряда символических обстоятельств, оказавшихся приуроченными к моменту открытия церкви. Перечислению их Епифаний посвящает немало текстового пространства, важно подчеркнуть, что все они свидетельствуют о поистине вселенских масштабах происходящего события. Церковь Благовещения Богородицы, по мысли Епифания, является символом строящейся церкви Пермской, а также знаменует метафизический приход на Пермскую землю Сына Божия, Благодатью которого и будет спасена Пермская земля. Почти сразу за строительством церкви Благовещения в сюжете ЖСП следует эпизод разрушения главной кумирницы язычников. «И опроверже требища их, и боги их раскопа, и Божею силою нарочитую их кумирницу зажже и пламенем запали ю» (Епифаний, 1995. С. 100). Епифаний немало места уделяет описаниям борьбы Стефана с кумирами, когда он сам лично или со своими последователями рушит священные места, опрокидывая алтари и топором раскалывая деревянных идолов. Таким образом, Стефан демонстрирует язычникам несостоятельность их древних богов, не имеющих возможности пресечь его деяния, и тем самым провозглашает религиозную мощь христианского Бога. Видимо, подобная форма христианской пропаганды убеждала многих, и Епифаний приводит слова некоторых, еще пребывающих в язычестве: «Должно быть, велик этот христианский Бог; и

видим, нам кажется, что разорит Он древние храмы и старые требища наших богов» (Епифаний, 1995. С. 107).

Мотив разрушения языческих святынь будто бы противоречит установившейся точке зрения (преимущественно в церковной среде) о ненасильственном и исключительно мирном характере христианизации в Коми крае. Ю. В. Гагарин усматривал в этом сознательное искажение фактов «церковными историками», видимо, проигнорировавшими сведения об истреблении кумиров, изложенные Епифанием (Гагарин, 1978. С. 45–46). Крайне негативную оценку этот вид миссионерской деятельности св. Стефана получил в полемичной статье М. Д. Игнатова: «Не будет большого преувеличения и натяжки, если скажем, что первый наместник московских князей в Коми крае, Стефан Храп, прозванный Пермским, и канонизированный православной церковью как святой, своей агрессивно-насильственной миссионерской деятельностью причинил чудовищный и непоправимый урон самобытной, подлинно национальной языческой культуре коми народа и благополучию Коми края вообще» (Игнатов, 1996. С. 110). Надо отметить, что причина разной оценки методов деятельности Стефана, с одной стороны, скрыта в разной системе оценки событий дореволюционных и советских историков, а с другой стороны, негативная реакция на православие, видимо, кроется в атеистической ориентированности советского общества, носителями идеологии которого являются вольно или невольно многие представители коми интеллигенции. Отрицая содержательность христианской религии в целом, они не видят смысла и в апостольской деятельности Стефана Пермского. Для них он является действительным виновником разрушения языческой национальной культуры, подвергшим древнюю Пермь ассимилирующему влиянию русской Церкви и дальнейшей русской колонизации.

С точки зрения средневекового христианского писателя, каким был Епифаний, действия Стефана несли абсолютно легитимный характер, поскольку служили единственно благой цели. Кроме того, они были

раскрыты в ряду главных идей Второзакония, прописывающих цельную программу действий по отношению к языческим святыням: «жертвенники их разрушите, столбы их сокрушите, и рощи их вырубите, и истуканы их сожгите огнем» (*Втор. 7: 5*). Пермяне, крещенные Стефаном, были поражены тем, что креститель ничего не брал из тех богатств, которые, в качестве приношений, в избытке находились в разрушаемых святилищах. Они спрашивали: «Почему ты не брал этого всего в добычу? Почему не искал прибыли в себе? Почему, откинув его, ты пренебрег таким добром? Почему ты бросил и потоптал ногами такую ценность?» (Епифаний, 1995. С. 117). Не менее средневековых пермян удивляется этому и современный исследователь А. В. Чернецов: «Стефан не только сам не желал воспользоваться ценностями из языческих святилищ, но также препятствовал делать это своим ученикам. Такое бескорыстие поражало не только пермяков, но и Епифания Премудрого. Последнего оно так изумляет и восхищает, что возникает подозрение, что сам Епифаний в подобной ситуации поступил бы иначе» (Чернецов, 1996. С. 75). Едва ли данный эпизод ЖСП является поводом для подозрений Епифания Премудрого в тщательно скрываемой алчности, но в контексте приемов политэкономической экзегезы агиографического текста это, видимо, вполне допустимо. Однако рассматриваемый миссионерский метод Стефана, описанный Епифанием, также находит обоснование и во Второзаконии: «Кумиры богов их сожгите огнем; не пожелай взять себе серебра или золота, которые на них, дабы это не было для тебя сетью: ибо это мерзость для Господа, Бога твоего» (*Втор. 7: 25*).

Приведенные нами цитаты из Второзакония включены в число заповедей Моисея, в частности, в те из них, в которых пророк-боговидец говорит об отличиях истинного богообщения от ложного: «Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь из среды огня. Дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений какого-либо кумира, представляющих мужчину или

женщину, изображения какого-либо скота, который на земле, изображения птицы крылатой, которая летает под небесами, изображения какого-либо гада, ползающего по земле, изображения какой-либо рыбы, которая в водах ниже земли» (Втор.4: 15–18). Единственной формой истинного богообщения, в котором Бог проявил себя, Моисей утверждает Слово, Глас Божий, а не изображения, кумиры. Последние противопоставлены истинному Богу как *безгласные* идола, немые, т.е. явленные неистинным образом, *изображением*. Если Ветхий Завет полностью отрицает видимое изображение Бога, то Новозаветная традиция говорит о Боговоплощении, через которое Бог явил в себя в человеческом образе, т.е. в видимом. Отсюда – возможность изображения Бога в православии и католичестве. Интерпретируя в Новозаветной традиции вышеприведенную цитату из Второзакония протоиерей А. Сорокин пишет, что «Бог самым беспощадным образом расчищает поле для того, чтобы затем на этом чистом поле Самому создать свой видимый образ – человеческий, через Боговоплощение (Сорокин, 2002. С. 191). Иными словами, для Новозаветной традиции сокрушение кумиров является «расчищением поля» для видимого явления истинного Бога. Стефан в этом смысле является орудием Божьей воли, поэтому его действия Епифанием описаны именно в духе заповеди Моисея, но в христианской редакции. Он ненавидит языческие святыни «совершенной ненавистью» и в ярости крушит их; «еже суть болваны истуканныя, изваяныя, издолбленыя, вырезом вырезаемыя, – сия до конца испроверже, и топором посече я, и пламенем пожже я и огнем испепели я, и без остатка истреби» (Епифаний, 1995. С. 114), а на месте поруганных святилищ он воздвигает церкви, в которых «святая литургия сотворяется, божественных тайн пресуществление совершается» (Епифаний, 1995. С. 93). Церковь, таким образом, трактуется как место, где воплощается истинное изображение Бога с Его Гласом в литургическом контексте, противопоставленное кумирницам, с их неистинными, безгласными

изображениями языческих богов, бесполезными и бессильными, поэтому подлежащими уничтожению.

Несмотря на ярость по отношению к кумирам, Стефан являет собой характерный именно для русской святости кенотический тип подвижника. Мотив жертвенности сопровождает его с самых первых шагов по Пермской земле. Едва только появились первые крещеные пермяне, как тут же появились и те, кто стал противиться крещению. Эти «закоренелые» в своем язычестве люди сразу же «замыслили» его убить. Фактически каждое его дело, каждая его проповедь заканчиваются эпизодами нападения язычников на проповедника. Епифаний демонстрирует готовность Стефана принять мученическую смерть, но каждый раз его спасает от казалось бы неминуемой смерти благодатное вмешательство Бога. Тем не менее, труженичество Стефана, вкупе с его молитвами, проповедью, строительством церквей и разрушением кумирниц принесло свои плоды и со временем уже значительная часть пермского общества приняла христианство. В результате произошел религиозный раскол, разделивший пермское общество на язычников и христиан. У каждой из сторон была своя правда, и в том, в чем одни, терзая кумиров, видели изобличение лжи, другие видели надругательство над древними святынями. Епифаний пишет: «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» (Епифаний, 1995. С. 107). Хотя Епифаний, как писатель христианский, причину распри видит в ненависти «кумирников» к христианам, однако должно быть, эта ненависть, была ответной реакцией на действия самих христиан. Суть проблемы в том, что язычество с его политеизмом не отрицает наличия других этнических религий; напротив, монотеизм христианства относится к этническим религиям нетерпимо, объявляя их бесовскими, антихристианскими.

Трудно сказать, насколько религиозность первых коми христиан соответствовала «Символу Веры», но они были исполнены веры в истинного Бога и даже фанатичны в ней. Епифаний описывает один характерный случай, очевидно, рассказанный ему самим Стефаном. Случай этот, видимо, относится уже к тому периоду, когда христианская вера стала преобладающей в Усть-Выми, где жил Стефан. Однажды святитель, решив испытать веру своих последователей, дал им задание выведать, есть ли где-либо в домах скрываемые кумиры, и, найдя, вынести их на всеобщее обозрение и сломать у всех на виду. Епифаний показывает то фанатичное рвение, с каким первые христиане бросились выполнять это задание: «Они же, услышав это, старались каждый, опередив другого узнать, где находится, и найти скрываемый кумир, дабы другой первым не показал свое старание. И было удивительно наблюдать их тогда: если бы кто-нибудь и захотел, лицемеря в вере, утаить свой кумир, то не мог бы. Ибо сами у себя разыскивали, так как каждый боялся, как бы прежде друг не обличил его. Даже и обвинителями хорошими друг у друга бывали, они ведь знали тайны друг друга, будучи друг другу соседями» (Епифаний, 1995. С. 193). Этот случай показывает, прежде всего, что Стефан, воспитывая учеников, старался, во что бы то ни стало избежать ситуации двоеверия хотя бы среди них. Но воспитательное значение этот эпизод имел только для учеников Стефана, другие же, не входящие в число учеников, могли увидеть в нем и посягательство на частную жизнь. Так что у «кумирников» не было абсолютно никаких поводов для любви христиан, ненависть же их была вполне обоснована.

Следующей парой мотивов, раскрывающих тему труженичества св. Стефана, становятся мотивы учения крещеных пермян и прений с язычниками. Первый мотив, по сути, является новой формой проповеднической деятельности Стефана. Если проповедь как непосредственное обращение к язычникам была актуальной на первых порах крещения, то уже с построением первой церкви она, в основном, включается

в состав церковной службы. В то же время, учение переходит в школу, видимо, созданную Стефаном при церкви. Открытие школы и начало обучения пермской грамоте надо полагать особенным событием в жизни Стефана. К этому событию он сознательно готовился еще с юношеских лет своего подвижничества в Ростовском монастыре, когда он вдруг «изучился сам языку пермскому» и принял решение идти в Пермскую землю. С тех пор прошли годы, и вот наступил момент реализации принятой в те времена программы. Епифаний сообщает о начале обучения также скупое, как и о создании самим Стефаном пермской грамоты: «И научи их грамоте пермстей, юже въ дотоле ново сложил» (Епифаний, 1995. С. 112). Однако это уже другой этап постижения христианской религии, нежели формальное принятие веры после проповеди. Этот этап включает изучение грамоты и самостоятельное чтение христианской литературы, что само по себе предполагает сознательный и достаточно высокий уровень понимания новокрещенными основ христианства. Мы видим в составе первых новокрещенных учеников Стефана мужей, юношей, отроков и детей, из числа которых, наиболее подготовленных, он ставит первых священников во вновь открытых церквях.

В то время как множится число последователей и учеников Стефана, языческая реакция на происходящие события принимает другие формы. От безрезультатных нападений на проповедника язычники переходят к публичным диспутам о преимуществах той или иной веры. Епифаний пишет, что в один из дней к Стефану пришли «некоторые от пермян, суровейшии мужи, невернии человеци, и еще некрещении суще, собравшеся мнози, и от них ови суть волсви, а друзии кудесници, инии же чаротворци и прочии старци их иже стояху за веру свою иза пошлину Перьмския земля» (Епифаний, 1995. С. 105). Волхвы, кудесники и чаротворцы являются обычными персонажами агиографии, противниками святого. Они появляются уже в ранней христианской традиции как служители сатанинских сил, которые наделяют их «особыми способностями, направленными ко злу»

(Лозинский, 1990. С. 9). Через этих людей дьявол воздействует на людей, причиняя им физические страдания, голод, неурожай и т.п. (Лозинский, 1990. С. 9). Сюжеты с этими персонажами строятся, как правило, вокруг мотива посрамления бесов, управляющих чаротворцем, святым старцем 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 участвует в религиозных диспутах с языческими волхвами, что само по себе необычно. Это те самые «кумирники» или служители святилищ, которые разорял Стефан со своими учениками, поэтому религиозный диспут между этими двумя 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. В этих диспутах Стефан показывает себя настоящим «философом», мудрецом, поскольку умел переспорить всех. «Ибо он, указывая, пересказывал им многие слова святых книг, Ветхого и Нового заветов и, одолев их, посрамлял» (Епифаний, 1995. С. 109). Поскольку языческая религия была посрамлена в диспутах, то и 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» (Епифаний, 1995. С. 121).

Наиболее драматичным и кульминационным эпизодом диспутов, как впрочем, и всего Жития Стефана, является спор Стефана с главным языческим волхвом Пермской земли Памом-сотником. Епифаний указывает на многократность споров между Памом и Стефаном: «И многократно они спорили об этом между собой, и не была ровной беседа их, и не было конца их речам: этот тому не покорялся, а тот этому не повиновался, и друг друга они не слушали, и один другого называл неразумным. И не договорившись,

они расходились, потому что один свою веру хвалил, а другой свою; тот не принимал предания этого, а другой отвращался от наставлений того» (Елифаний, 1995. С. 125). Это значит, что противники, как минимум, знали друг друга, причем, споры их, как о них говорит Елифаний, это споры равных. Если допустить, что Пам-сотник, то есть должностное лицо великого князя, то это не невероятно. Другое дело, мог ли сотник князя выступить публично против миссионера из Москвы? Наверняка мог, поскольку должность сотника была светской и не предполагала обязательной его принадлежности к христианской религии. Не было в правилах русских князей, как, впрочем, и золотоордынских, вникать в вопросы веры своих иноэтничных подданных, поэтому Пам до прихода Стефана исправно выполнял свои обязанности сотника и жреца.

Однако вскоре они сходятся в открытом словесном состязании по вопросам веры при большом стечении народа. Следует отметить, что Елифаний, несмотря на то, что называет Пама «злым волхвом, чародеем кудесником», не вкладывает в его речь глупых или наивных сентенций, чтобы принизить его образ. Напротив, Пам Елифания – это умный, по-своему образованный человек, достойный противник Стефана. Он ведет прение в защиту «отеческой веры» вполне достойно, логично аргументируя свою правоту. Его аргументы исходят из того мифологического знания, которое сотни лет определяло мировоззрение пермского народа. Его слова: «В вере, в которой я родился, был воспитан, вырос, жил и состарился, в которой пребыл все дни моей жизни, в ней я и умру», – полны подлинного трагизма, и с ними он обращается к Стефану от имени «всех людей, сущих в этой земле» (Елифаний, 1995. С. 143). Прение Стефана в изложении Елифания – это прение книжника, он аргументирует свои доводы обильным цитированием текстов Священного Писания и высказываниями Отцов Церкви. Конечно, ссылки на неизвестные тексты чужого вероучения едва ли были веским доводом для такого апологета язычества, каким являлся Пам.⁷ Да и «сущих в

⁷ Ссылку Стефана на бессилие кумиров, которых он вместе с учениками порушил, Пам нейтрализовал аргументом о милосердии древних богов.

этой земле» они навряд ли смогли бы убедить. Но времена изменились: если несколькими годами раньше Стефан был в этой стране один «яко овця посреди волкъ», то сейчас Пам вдруг обнаружил, что это он сам остался один и окружен уже *не сущими*, а людьми, отказавшимися от веры своих отцов. Сюжет заканчивается тем, что Пам отказывается от участия в Божьем Суде. После этого пермяне, вождем которых он был еще не так давно, потребовали у Стефана его казни. Надо отдать должное мудрости и христианскому милосердию Стефана, он не стал предавать Пама казни: «ибо Христос послал меня не бить, но благовестить» (Епифаний, 1995. С. 157) и отпустил его. Рассказ о прении с волхвом заканчивается обращением Стефана к Богу: «Ведь когда волхв ушел, после многих прений мы обрели покой. От большого утомления и многословия Ты вывел нас к покою» (Епифаний, 1995. С. 161).

Нельзя не отметить в Житии Стефана ту роль, которую Епифаний отводит состязаниям с волхвами, и в частности, с Памом. Проблема на самом деле является довольно сложной и, прежде всего, потому, что описанный Епифанием мощный институт «волхвов, кудесников и чаротворцев» с позиций сегодняшнего дня трудно представим. Возможно, мы имеем дело с литературной рецепцией, призванной придать дополнительную весомость труженичеству святого, хотя в исторической достоверности самого образа Пама сомневаться вроде бы не приходится. Исторический образ личности Пама подтверждается статьями Вычегодско-Вымской летописи за 1380, 1384, 1392 годы (Документы, 1958. С. 258–260). Впрочем, как сообщает А. Н. Власов, статья Летописи за 1380 год частично совпадает с текстом Повести о Стефане, где предстает в виде более развернутого повествования (Власов, 1996. С. 21). В Повести также сообщается о резиденции Пама (Пана-сотника) – это «место именуема Княжь погост» (Повесть, 1996. С. 61). По хронологии ЖСП диспут о вере состоялся непосредственно перед посещением Стефаном Москвы с ходатайством о епископе, т.е. зимой 1382 года, поскольку «по Тохтамышевой рати на другую зиму», т.е. зимой 1383 года он был уже

поставлен Пермским епископом. Эта дата подтверждается и статьей Вычегодско-Вымской летописи за 1383 год (Документы, 1958. С. 259). Однако в этой же «Летописи» в статье за 1380 год сообщается о вооруженном нападении пермян во главе с Паном-сотником⁸ 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 ЖСП, главным образом, из-за включения в текст эпизодов о чудесах, явленных Стефаном (Подробнее об этом в 3 главе). В Летописи в статье за 1392 год сообщается о нападении на Усть-Вымский городок язычников вогул во главе с «окаянным» Пан-сотником (Документы, 1958. С. 260). Исторические сведения о Паме этим исчерпываются.

Таким образом, анализ ЖСП показывает, что успех миссии св. Стефана с точки зрения его агиографа целиком зависел от его личных качеств, его трудолюбия, благодаря которому святой получил поддержку благодатного воздействия Бога. Тема трудолюбия в ЖСП раскрывается через ряд последовательно расположенных в сюжете пар мотивов: молитва – проповедь (поучение), построение церквей – разрушение кумирниц, обучение в школе – полемика с волхвами. Эти сюжетные мотивы, в сущности, отражают методы миссионерской практики Стефана на начальном этапе христианизации. После установления епархии, тема трудолюбия раскрывается уже в ряде других мотивов, и прежде всего, это тема епископского служения Стефана крещеным им людям.

В числе методов миссионерской практики св. Стефана среди язычников-пермян особое место занимает факт использования икон с пояснительным текстом к изображенному на иконе сюжету. Этот метод не учитывается Епифанием, но достаточно важен для понимания некоторых аспектов сюжета ЖСП и деятельности св. Стефана в целом. Считается, что св. Стефан сам занимался иконописанием, и на конец XIX в. были известны

⁸ В «Летописи» и в «Повести» в имени Памы конечная (-м) меняется на (-н) – Пан.

шесть икон его письма, вложенные им, по преданию, в различные соборы. Это икона Спаса Нерукотворного в Иртовской церкви (в 17 верстах от Яренска), икона Николая Чудотворца в Чердынском соборе, Спаса Всемилоостливого (Убрус) в Ульяновской пустыни, образ Св. Троицы в Вологодском Софийском соборе, образ сошествия Св. Духа, образ Богородицы в церкви Богородицы в с.Бондюг Чердынского уезда. Из них три иконы (Св. Троицы, сошествия Св. Духа и Богородицы) содержали надписи на древнекоми языке стефановским алфавитом (Лыткин, 1889. С. 13). К сожалению, по различным причинам к сегодняшнему дню сохранилась только икона Св. Троицы в Софийском соборе г. Вологды. В 1780 г. надпись с иконы Св. Троицы была скопирована штаб-лекарем Фризом и введена в научный оборот акад. И. Лепехиным. Копию надписи с иконы Сошествия Св. Духа в 1830 г. впервые снял акад. Шегрен, а затем устьвымский дьякон В. Мотохин (Лыткин, 1889. С. 26, 27), икона Богородицы сгорела при пожаре церкви в с. Бондюг. Надо отметить, что опыт объяснения сюжета иконы текстом из Библии не применялся в миссионерской практике ни до, ни после Стефана. Нет оснований предполагать, что иконы с надписями были выполнены на заключительном этапе христианизации края, когда уже появилась прослойка грамотных людей.⁹ Скорее всего, эти иконы были изготовлены Стефаном еще в период подготовки к апостольскому подвигу, в ростовском монастыре. А это значит, что еще готовясь к миссионерскому походу в Пермь, Стефан уже рассчитывал использовать не только дидактический ресурс икон, но и некое знание пермянами, пусть даже не совсем адекватное, рунических букв. Цели, которые преследовал Стефан, вполне понятны: с одной стороны, максимально доходчиво и наглядно довести до новокрещенной паствы основные догматы христианской религии, другая сторона заключалась в том, что в механизме христианизации иконы должны были заменить пермянам «сокрушенных» Стефаном их древних

⁹ По преданию, св. Стефан положил образ св. Троицы в Вожемскую церковь при своем последнем «отшествии» в Москву в 1395—1396 г. (Лыткин, 1889. С. 26.).

кумиров. На первых порах внешнее сходство в применении икон и кумиров становилось точкой соприкосновения двух совершенно различных вер, однако для того чтобы ускорить процесс перехода от одной веры к другой, важнейшей задачей Стефана было в кратчайшие сроки объяснить бывшим язычникам принципиальную разницу между кумирами и иконами.

Одним из главных предназначений иконы является проповедь людям, часто неграмотным,¹⁰ красками и линиями церковного учения, выраженного словом (Левахин, 2002. С. 30). Стефан же использует взаимодействие изобразительных средств и книжного слова, добиваясь как бы двойного эффекта, при котором взаимосвязь с Первообразом достигается через созерцание и чтение. Сразу же надо исключить вариант интерпретации стефановских икон как своеобразных азбуковников, по которым бывшие язычники изучали бы грамоту, одновременно постигая смыслы христианского вероучения через изображение и текст. Логичнее было бы использовать для этих целей набор икон, освещающих земной путь и Вознесение Иисуса Христа, кроме того, у Епифания есть указание на то, что в стефановских школах учили грамоте по переведенным на древнекоми язык Часослову, Восьмигласнику, Песням Давида и др. С другой стороны, богословие сохранившихся икон относится к таким сложнейшим теологическим областям, как учение о Троице (икона Св. Троицы) и христианская пневматология (икона Сошествие Св. Духа), что в принципе труднодоступно для понимания новокрещеными язычникам. Поэтому неизбежно напрашивается вывод о том, что эти иконы предназначались для людей подготовленных, для которых, возможно, рунический стефановский алфавит не был новостью, и которые смогли бы усвоить не только азы христианского вероучения, но и понять более глубокие его смыслы. По-видимому, из среды этих людей и вышли первые ученики и сподвижники св. Стефана, и едва ли они принадлежали к основной массе средневековых коми охотников. Скорее всего, это были духовные лидеры коми народа,

¹⁰ По словам прп. Иоанна Дамаскина «иконы заменяют неграмотным книги». (Левахин, 2002. С. 30).

волхвы-туны, и этой поддержке Стефан обязан успеху быстрой христианизации края. На первый взгляд, это положение может показаться зыбким, поскольку исторических свидетельств этому нет, а в коми преданиях фольклорный Степан занимается как раз истреблением этих самых волхвов. Но логика исторических событий говорит, что без поддержки в самом обществе пермян феномен бескровной и быстрой христианизации Перми, даже с учетом личных харизматических достоинств св. Стефана – просто необъясним.

По свидетельству фольклорных источников, волхвы-туны выполнявшие жреческие, шаманские, магические функции внутри охотничьего сообщества, в силу этого, имели обязанности по сохранению этнических сакральных знаний. Видимо, придется допустить, что к началу христианизации, в среде этих представителей пермского общества нашлись люди, которые сочувственно отнеслись именно к идее христианизации. Без их помощи и авторитета Стефану едва ли удалось бы так быстро и успешно разыскивать в глухой тайге «кумирницы» и безнаказанно их разрушать. В этой связи вновь возникает вопрос о национальной принадлежности Стефана, так как опора на этих людей предполагает, если не духовную, то, по крайней мере, этническую или даже родовую близость святителя. Во всяком случае, непредвзятый взгляд на ситуацию начала крещения позволяет предположить, что успех всего предприятия Стефана изначально зависел от того, что сам Стефан был одного этнического корня с крещаемыми.

Между тем, Елифаний нисколько не сомневается в том, что Стефан «бе убо родом русин» из «града, нарицаемого Устюга» и называет его родителей: отца, «верного христианина» по имени Симеон, бывшего в то время клириком соборной церкви Св. Богородицы, и мать, «тоже христианку» по имени Мария. Однако вопрос о национальности Стефана все же затрагивается чуть ли не в каждом исследовании биографии святителя. Впервые гипотезу о зырянском происхождении Стефана по женской или мужской линии высказал в конце XIX в. Г. С. Лыткин. Проанализировав

тексты на иконах, исследователь пришел к выводу, что стефановские «переводы на зырянский язык обнаруживают, что он и думал по-зырянски, а не по-русски, как делают новые переводчики-зыряне» (Лыткин, 1889. С. 5). Этот вывод тем более ценен, что высказан не просто «природным зырянником», как в XIX в. называли коми, а лингвистом, специалистом по финно-угорским и тюркским языкам. В дальнейшем эту точку зрения поддержал А. Красов (Красов, 1896. С. 153–154), а в последнее время ее отстаивал и известный русский писатель Л. Н. Смоленцев. Его основным аргументом в пользу версии о зырянском происхождении Стефана являлась ссылка на предание, записанное самим автором в г. Великом Устюге, согласно которому Мария, мать святителя, была родом из семьи крещеного зыряннина по имени Дзевас (Смоленцев, 1993. С. 19).

Главным аргументом противников этой точки зрения является отсылка к тексту ЖСП, где вроде бы недвусмысленно указывается на русское происхождение Стефана, тем более что сами житийные пермяне-язычники тоже называют его «русином» и «москвитином» (Прохоров, 1995. С. 5). Но надо иметь в виду, что эта точка зрения эксплицирована в агиографическом произведении, автор которого преследовал определенные цели. Эти цели обусловлены явленным Стефаном религиозным подвигом, в связи с чем Епифанию было необходимо показать преемственность Стефана первоапостольской традиции. По определению В. Н. Топорова подобная «преемственность обнаруживает себя, прежде всего, в самом явлении обращения к языческим народам, не знакомым с христианством и чуждым ему на их родном языке. У апостолов это обращение было откликом на повеление Господне им – «шедшее научите вся языки» (*Мф. 28: 19*)» (Топоров, 1995. С. 134). По условию преемственности, заявленной в агиографической концепции ЖСП, Стефан должен был быть именно «русином», который как бы чудесным образом усваивает чужой ему язык: «изучися сам языку пермскому» (Епифаний, 1995. С. 62), таким образом повторяя первоапостольское чудо преображения в языке в день

Пятидесятницы, в г.Иерусалиме, когда Святой Дух сошел на апостолов и они усвоили иные языки, чтобы проповедовать Слово Божье среди иных народов (*Деян. 2, 2–4*).

Конечно, Епифаний нигде прямо не указывает на роль Святого Духа в преображении Стефана, напротив, он вроде бы и подчеркивает его самостоятельность в деле составления пермской грамоты: «А пермскую грамоту один чернец сложил, один составил, один сочинил...» (Епифаний, 1995. С. 185), но и в этом деле сам «чернец» всецело уповает на помощь «единого Бога», обращаясь к нему с молитвой о даровании ему «Отчего слова» (Епифаний, 1995. С. 185). По учению Церкви «онтологическая взаимосвязь между Первообразом-Христом и образом-человеком возможна лишь при посредстве и содействии Святого Духа, именно для этого Он посылается вознесшимся к Отцу Сыном» (Левахин, 2002. С. 50). Поэтому для Епифания причастность Святого Духа, как третьего Лица единого Бога-Троицы к просветительской деятельности Стефана сомнений не вызывает. Не случайно епископ Герасим Коломенский, благословляя Стефана на апостольское служение, называет его «о Святом Духе сын нашего смирения» (Епифаний, 1995. С. 77), этой фразой указывая на то, что решение Стефана идти и просвещать Пермь обусловлено исполненностью его Святым Духом.

Без участия Святого Духа не может быть истинного просвещения-Богопознания, поскольку только просвещение Святым Духом возводит к способности созерцать Первообраз (Левахин, 2002. С. 49–50). Стефан же нацелен на просвещение-преображение язычников, но оно может произойти только в том случае, если Святой Дух снизойдет на них так же, как Он снизошел на самого Стефана, а еще раньше на апостолов Иисуса Христа. Отсюда и наличие в наборе Стефановских икон образа «Сошествие Святого Духа на апостолов» с пояснительным текстом на коми языке. Для новокрещенных язычников непосредственное созерцание иконы и чтение текста являлось своего рода освящением Святым Духом, первым благодатным опытом в просвещении-Богопознании. Кроме того,

популяризация и пропаганда самого сюжета Сошествия Святого Духа давала обоснование в глазах крещаемых апостольской миссии Стефана и как бы узаконивала его статус посланца Бога. По-видимому, это было крайне важно как при жизни Стефана, так и после его смерти, а также как для пермского общества, так и для русского в целом. В связи с этим, Епифаний дает пространное объяснение причин, по которым апостолы в свое время не сумели посетить Пермь, и предлагает авторитетную оценку деятельности Стефана, как продолжение апостольского подвига.

Кроме того, Епифаний оценивает подвиг Стефана и сквозь призму деятельности апостола славян, св. Кирилла (Константина Философа), имплицитные и эксплицитные экскурсы к жизни которого во включены в текст ЖСП. Поскольку Пермь включается в состав пространства, духовно курируемого апостолами, то Епифанию также важно показать и масштаб деятельности Стефана, равный по величине географическим координатам первых апостольских путешествий. Отсюда известное перечисление Епифанием земель, входящих в состав Перми, а также народов живущих «в круге Перми», насчитывающее порядка семнадцати этнических образований (см. выше). Этим биограф показывает, что величие равноапостольного подвига Стефана заключается не только в просвещении им Перми и самих пермян, но и в том, что через них он просветил и соседние родственные пермянам народы, география обитания которых охватывает огромные пространства северо-восточной Европы. Здесь можно увидеть и известную параллель с подвигом равноапостольных Кирилла и Мефодия, через просвещение славян Моравии и Паннонии, давших начало национальным культурам ряда других славянских народов, в том числе и Руси. Таким образом, какого бы этнического корня ни был Стефан, в свете апостольской миссии, воспринимаемой Епифанием сквозь призму деятельности Константина Философа, он должен быть русином, смирившим, как говорит Г. П. Федотов, «себя и свое национальное сознание перед национальной идеей другого – и сколь малого – народа» (Федотов, 1990. С. 137).

Г. П. Федотов, несомненно, прав, когда рассматривает задачу Стефана не только в христианизации Перми Вычегодской, но и в «создании зырянской национальной Церкви» как творческом даре русского православия (Федотов, 1990. С. 137). Очевидно, что речь идет об автономной Пермской православной Церкви, с литургией на пермском языке и пермской иерархией. Принято считать, что образование национальных (поместных) церквей закончилось уже к концу апостольского периода истории церкви (1 в. н.э.). Каждая из национальных церквей была основана одним из апостолов и выработала свою национальную иерархию во главе с епископом. Если национальная (поместная) церковь имела возможность устанавливать свою национальную иерархию, то она становилась и признавалась автокефальной, независимой от какой-либо другой церкви (Павлов, 2002. С. 170). Русская церковь *de jure* была признана автокефальной, т.е. независимой от константинопольского патриарха только в 1589 году, когда было учреждено патриаршество вместо митрополии (Павлов, 2002. С. 192). Поэтому говорить об автокефалии национальной Пермской церкви вроде бы нет оснований. Между тем, Епифаний вводит в повествование образ Пермской церкви, начало которой было положено возведением первого на Пермской земле храма Благовещения Богородицы. Поэтому Епифаний дает пространную интерпретацию символики марта, как месяца не только «первого среди месяцев и начало всего года», но как месяца, в котором произошло начало начал: «вся тварь была сотворена Богом», создан первый человек – Адам, в марте же архангел Гавриил благовестил Святой Богородице о чудесном сошествии Сына Божия в ее утробу, в марте же произошло распятие Христа и в марте месяце (через 120 лет – авт.) ожидается воскресение из мертвых и второе пришествие Христа. Далее, как бы подводя итог, Епифаний пишет: «Да якоже Благовещенье начальный есть праздникъ праздникомъ, и спасению нашему начаток и вечной тайне явление, такоже и церкви Пермская – начаток спасения Пермския земля и вере Христовой явленье» (Епифаний, 1995. С. 94). В свете этих символических событий, безусловно имеющих для

православного христианина первостепенное значение, обретает вселенский смысл и замысел Стефана.

В связи с этим понятно, почему Стефан торопился с первыми рукоположениями местной иерархии, еще и до получения им епископского сана, почти сразу после преподания неофитам азов грамоты: «А из учившихся грамоте – тех из них, кто выучивал святыя книги и в них разбиралися, одних ставил в попы, других в дьяконы, третьих в иподьяконы, чтецы, в певцы, пение им перепевая и перелагая и уча их писать пермские книги» (Епифаний, 1995. С. 115). На это спорное место в ЖСП обращали внимание уже первые его исследователи. Так, П. Д. Шестаков данный эпизод, где Стефан в сане пресвитера рукополагает в попы и дьяконы объясняет ошибкой переписчика, считая, что вместо слова «поставляше» было некое другое слово, но не приводит какое именно (Шестаков, 1868. С. 4). Это явное нарушение канонического права может быть оправдано только стремлением Стефана к скорейшему укреплению позиций новокрещенного пермского христианства во главе с национальной иерархией, так и благоволением к нему церковно-политической иерархии, в глазах которой Стефан был новым апостолом, наряду с равноапостольным Константином-Кириллом. Из этих обученных грамоте пермян, с одной стороны, формировалась паства, усвоившая азы христианства и понимающая смысл богослужения в церкви, а с другой стороны, местная иерархия. Кроме того, деятельность этой грамотной элиты пермского населения была направлена на просвещение остального пермского общества, остававшегося языческим, и ради этого они переписывали книги на пермском языке, увеличивая их число. Таким образом, в кратчайшие сроки были созданы условия, при которых уже по прошествии трех–четырёх лет можно было подавать прошение об учреждении епархии. Новая, восемнадцатая по счету епархия средневековой Руси принципиально отличалась от остальных тем, что ее паства была иноэтничной. Уже одно это предполагало ее претензии на автономию, тем более что кирилло-мефодиевский опыт предполагал именно автономию

внутри более крупного церковного образования, в данном случае русского православного христианства. Надо отметить, что из всех исследователей ЖСП только Г. П. Федотов увидел в агиографическом повествовании Епифания оправдание основанной Стефаном национальной Пермской Церкви с зырянским богослужением и письменностью. По мнению Г. П. Федотова, «чуждая Греческой Церкви, как и Римской, национально-религиозная идея является творческим даром русского православия. Идеально-реалистический образ «Пермской Церкви», скорбящей о Стефане, дает метафизическое обоснование национальной идее» (Федотов, 1990. С. 137). Мы не можем судить о том, какой по мысли Стефана должна была стать Пермская Церковь, поскольку этой его идее не суждено было сбыться, однако можно с уверенностью говорить о жизненности утвержденной им на христианской религиозной почве культурно-языковой автономии коми народа.

Для Епифания, как для друга и биографа Стефана идея автономии Пермской Церкви была совершенно оправданной, ведь Пермская земля, в совокупности Перми Вычегодской с Пермью Великой занимала огромную территорию, включавшую бассейны рек Выми, Вычегды, Вятки и Камы (Епифаний, 1995. С. 65). В этом перечне отсутствует упоминание рек Мезенского бассейна, но даже и в таком составе территория Перми оказывается не меньшей, чем территория Московского государства того времени. Кроме того, Пермь была окружена землями, фактически неизвестными Москве, и населена народами, о которых в Московском княжестве имели самое смутное представление. Поэтому духовное окормление этих «полунощных земель», вкупе с населяющими их семнадцатью народами – по мысли Епифания (а значит, и самого Стефана), могло быть осуществлено только самостоятельной Пермской Церковью. Епархия представляла собой как бы духовно окормляемую епископом территорию, тогда как национальная Пермская Церковь должна была объединить в вере и языке богослужения всех пермян, исповедующих

христианство, а значит стать автокефальной по мере духовного возрастания самого Стефана и увеличения его паствы.¹¹ Отсюда его многочисленные миссионерские походы к самым отдаленным уголкам епархии: надо было успеть привлечь в лоно строящейся Церкви как можно больше новых христиан. М. Михайлов утверждает, что, кроме Выми и Вычегды, Стефан бывал в Венденге на Удоре, где поставил в новую часовню резной деревянный крест, сохранявшийся еще в 50-х гг. XIX века (Михайлов, 1851. С. 77), на Вишере, верхней Вычегде и даже доходил до пределов Перми Великой по Сыsole и Лузе (Михайлов, 1851. С. 61). Однако письменных свидетельств, подтверждающих эти данные, нет. Согласно статье за 1384 год Вымско-Вычегодской летописи, Стефан, обустривая епархию, основал монастыри в Усть-Выми «и на Вотче и на Еренском горотке, поставил игумены, и попы, и дьяконы в оных» (Документы, 1958. С. 259). М. Михайлов, пользуясь другими сведениями, уточняет, что Усть-Вымский Архангельский монастырь был основан Стефаном в первый год управления вновь образованной епархией; что в селе Вотча находилась Стефановская пустынь, братия которой «заботилась о духовном просвещении зырян» Сысолы и Лузы; что в Яренске Стефаном был основан Архангельский монастырь, а в погосте Ульянове для обращения верхневыхегодских зырян Стефан открыл Ульяновскую Спасскую пустынь (Михайлов, 1851. С. 63–69). Кроме того, строились новые церкви, в которые он назначал уже обученных и рукоположенных на священство им самим же пермян. В полной мере осуществиться замыслам Стефана помешала его преждевременная смерть в возрасте чуть старше пятидесяти лет.

¹¹ Возможно также, что наряду с созданием Пермской Церкви Стефан замысливал и политико-административное обустройство Пермской земли. Это было бы логично, вследствие иноэтничности Перми по отношению к Руси. Как известно, Стефан во время своего святительства часто проявлял себя не только как духовный лидер, но и как искусный администратор и политик: во время голода организовывал доставку хлеба из Устюга и Вологды, успешно вел дипломатические переговоры с совершавшими набеги на Пермь новгородцами-ушкуйниками, вятчанами, вогуличами, был заступником пермян от разбойных действий московской администрации и т.п. (См. об этом: Прохоров, 1996. С. 25.) По-видимому, Пермь наряду с духовной автономией в виде Церкви (епархии) могла бы получить и политическую автономию как удельное образование, подданное Москве, но со своей административно-политической системой.

Г. П. Федотов отмечает, что «дело Стефана как раз в этой части своей – создание национальной зырянской Церкви – оказалось нежизненным за слабостью культурных сил нового христианского народа» (Федотов, 1990. С. 137). По-другому, видимо, быть и не могло, поскольку шестнадцать полных лет просвещения, а именно столько лет продолжалось беспримерное предприятие Стефана, – слишком малый срок не только для воспитания этих самых «культурных сил», но и для простого усвоения народом, населяющим огромную территорию, хотя бы основ христианской религии.¹² И в том, что за этот короткий промежуток времени христианская вера так прочно укоренилась в коми народе, что появился слой, пусть и тонкий, национального духовенства и даже книжников, а сам народ в своем большинстве решился на кардинальное изменение всего уклада жизни, – виден не только религиозный гений Стефана, не меньшее значение имеет и добрая воля самого новокрещенного народа. Для сравнения: упоминаемые Епифанием вогуличи – современный народ манси – не были просвещены ни Стефаном, ни его преемниками, насильственное крещение их в XVIII веке миссией митрополита Филофея Лещинского, описанное Г. Новицким (Главацкая, 1999. С. 88), почти не дало результатов – манси, как и родственные им ханты, и сегодня, в основном, придерживаются своей традиционной веры. То же самое можно сказать и о крещенных в том же XVIII в. удмуртах, мордве и марийцах – даже спустя три столетия у них, наряду с зачатками христианства, продолжают функционировать и их традиционные религии. Конечно, это не значит, что христианизация Перми прошла быстро и безболезненно. Такого просто не могло быть, поскольку само христианство, некогда зародившееся в земледельческой среде, по многим своим параметрам чуждо для мировосприятия охотничье-

¹² Надо признать, что преемники Стефана на епископской кафедре едва ли радели об устройстве Пермской Церкви. Они были русскими людьми, назначались Русской Церковью и исполняли свой духовный долг так, как считали нужным, т.е. постепенно вводили в пермские церкви славянское богослужение, вытесняя коми язык из церкви и из школ. Дольше всего служение по стефановским книгам держалось в монастырях до их упразднения в XVIII веке. (См. об этом: Лыткин 1889. С. 16.). Преемники Стефана продолжили дело христианизации края, но не дело созидания Пермской Церкви.

промысловых народов, к которым в средневековье принадлежали предки коми. По сути, для того чтобы уверовать, пермяне должны были поменять весь строй жизни, переориентировать свою национальную культуру с выверенного тысячелетиями древнего охотничьего уклада на новый, земледельческий, русско-православный. Иными словами – совершить качественный скачок от общества первобытно-общинного типа с зарождавшимся классовым расслоением (Савельева, 2004. С. 51) к классовому обществу феодального типа. Практика монастырско-крестьянской колонизации северных территорий показывает, что такой культурный скачок для многих северо-восточных финно-угров был связан с подавлением чувства этнического идентитета и дальнейшей, достаточно быстрой ассимиляцией. Как сообщает «Двинской летописец»: «Жители убо двинские вначале именовавхуся заволочская чудь, последи же, реки ради великия Двины, проименовахуся двиняне»» (Двинской, 1977. С. 148). Надо полагать, что двинянами чудь заволочская стала именно после крещения, но при этом она потеряла свой этнический идентитет. Заслугой Стефана является то, что его пусть даже неосуществленная сверхзадача – построение Пермской Церкви вкупе с проповедью на коми языке – создала благоприятные условия для христианского обоснования национального самосознания коми. В дальнейшем, даже вроде бы избыточное присутствие в культуре коми деревни реалий русского крестьянского быта и мировоззрения вело, скорее, к национальной адаптации последних, нежели разрушительно или же хоть как-то существенно влияло на коми народный менталитет.

§1.3. Значение Стефановской азбуки в христианизации Вычегодской Перми

Идея распространения Евангелия на народных языках языческих племен изначально присуща христианству. Еще первые апостолы использовали для проповеди слова Христа языки тех народов, на территории которых они находились в данный момент. Продолжившие апостольское

дело раннехристианские миссионеры не только активно использовали для проповеди народные языки, но и переводили на них книги Нового Завета, в том числе и на языки, не имевшие до этого письменности. Эпоха раннехристианского письмо-алфавито-творчества продолжалась со II по VII вв. В этот период появились сирийский, коптский, эфиопский, готский, армянский, грузинский, нубийский литературные языки, начало которым было положено созданием азбук, соответствующих фонетическим особенностям народной речи, и перевод на эти языки книг Писания. Закат эпохи христианского письмотворчества совпадает с завершением святоотеческого периода, когда был выработан корпус патристических сочинений, известный как христианское Св. Предание. С этого времени в церковном строительстве начинает ощущаться «нарастание консервативно-охранительных тенденций» (Мечковская, 1998. С. 233), выразившееся в том числе и в утверждении известной «доктрины триязычия», определявшей в качестве литургических языков только греческий, латинский и еврейский, связывая это с текстом из Евангелия о Луки о распятии Христа: «И была над Ним надпись, написанная словами Греческими, Римскими и Еврейскими: Сей есть Царь Иудейский» (Лк. 23, 38). Поэтому создание Константином-Кириллом и Мефодием письменности и богослужения для славянских народов вызвало негативную реакцию со стороны и западного, и восточного духовенства. Судьба славянской письменности решилась положительно только благодаря санкции римской курии, фактически разрешающей деятельность солунских братьев (Флоря, 2004. С. 73). Тем не менее, сам процесс признания религиозного статуса славянского языка и славянской автономии в христианском мире был довольно длительным. Что касается пермской письменности, то хотя ее становление и проходило по путям, освященным и проторенным солунскими братьями, вопрос о ее статусе и праве на существование стоял, По-видимому, довольно остро. Не случайно Епифаний Премудрый включил в главу «О пермской азбуке» ЖСП достаточно емкие цитаты и переложения основных идей апологетического

сочинения черноризца Храбра «О письменах», как бы призывая своих оппонентов вспомнить те времена, когда и сам славянский язык был на положении вступающего в христианский мир пермского языка.

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

Ҷ(а), ф (бук, бур), г(гай), А(дой), ь (э), т(жой), ш (дой), о (зата), ı (з'нта), 1 (и), А (коке), ь (лэй), 1 (мэй), ı (нэй), Ъ (о (вой)), ь (пэй), ғ (рэй), ı (сий), 1 (тай), ı (у), 8(вэр) 3 (ч'эры), ж (шой), ı (ы, ыры), ı (о) [Лыткин, 1952, 21].

(Лыткин, 1952. С. 21). Стефан сохранил линейный порядок греческого

алфавита и фонетические значения букв, то есть саму матрицу алфавита, заменив ненужные в коми языке обозначения звуков ц, ф, х, на ж, дж, з'. В дальнейшем, по ходу заимствований в древнекоми лексикон русских (церковнославянских) слов, в алфавит были включены буквы, со значением звуков $\text{Ц}(\text{ц}), \text{Ф}(\text{ф}), \text{Ю}, \text{Я}, \text{Ѣ}(\text{э, ять})$ и поставлены, главным образом, в конце матрицы. Имена букв, как предполагает В. И. Лыткин, были взяты Стефаном из древнепермской лексики, и сохраняют свое смысловое значение даже сегодня (Лыткин, 1952. С. 22). Однако приведенные уважаемым исследователем примеры лексических соответствий названий букв и современных слов, ср.: ан – челюсть; бук (бур) – плесень (хороший); дой – рана – заставляют усомниться в их верности (Лыткин, 1952. С. 169). В соответствии с алфавитной традицией имя каждой из букв также является значимым, поэтому порядок букв также должен иметь символическое значение, то есть составлять осмысленное высказывание, как, к примеру, славянской кириллице набор первых букв азъ, буки, веди интерпретируется как фраза «Я буквы знаю» (Степанов, Проскурин, 1993. С. 33–34). Стефан, как образованнейший человек своего времени, не мог не знать о бытовании в греческой, а также производной от нее славянской алфавитной традициях акrostихов и азбучных молитв, так что в принципе не мог допустить включение в состав имен знаков случайных слов. В связи с этим едва ли слова со значениями «челюсть», «плесень», «рана» могли бы находиться в начале стефановского алфавита.

Как отмечает сам В. И. Лыткин, имена имеют только согласные буквы, тогда как гласные называются соответствующим им звуком.¹³ Однако в греко-славянской традиции гласные буквы также имеют названия. С другой стороны, в латинской алфавитной традиции, тоже производной от греческой, названия гласных отсутствуют, а согласные называются сочетанием собственного звука с гласными э, е, а: Ве, Се, Де и др. (Степанов, Проскурин,

¹³ По мнению В. И. Лыткина, имена гласных возникают позднее, уже под влиянием русских названий. (Лыткин, 1952, С. 21).

1993. С. 41). Можно предположить, что Стефан учитывал и опыт латиницы, в этом случае не только гласные называются по своему произношению, но и имена согласных представляют собой сочетания собственного звука с гласными а, о, и, э, с прибавлением йот, сонорных согласных и «т», видимо, в соответствии с требованиями произношения древнекоми языка. Надо заметить, что если пропустить начальные *а-бур-гай*, то имена согласных букв рифмуются и таким образом группируются по три знака: *дой-жой-джой; зата-зита-кокэ; лэй-мэно́-нэно́; пэй-рэй-сий; тай-чэры-шой*. Оставшаяся вне группы буква *вэр* во времена Стефана имела фонетическое значение у (ю), поэтому она как бы не входит в консонантную систему. С одной стороны, рифма способствовала быстрейшему заучиванию алфавита, а с другой стороны, такой глоссалический акrostих безусловно имел некий сакральный смысл, требующий дополнительных усилий для дешифровки. Может быть, ключом для дешифровки являются имена букв *бур* «добро» и *шой* «труп, мертвый человек» в начале и в конце алфавитного текста. Если рассматривать алфавит в целом как модель макрокосма, а отдельные знаки как элементы записи мира (Степанов, Проскурин, 1993. С. 75), то в этом контексте слова добро и труп выступают в качестве символов жизни и смерти, небес и мира мертвых (ада). Поскольку Стефан создавал алфавит для целей, связанных с сугубо христианскими религиозными потребностями, то в свете христианской символики начальная и конечная буквы алфавита $\text{А} \text{Ω}$ а-о, соответствуют греческим $\text{Α} \text{Ω}$ *альфа* и *омега*, являющимися одним из имен Бога (Иисуса Христа) в Апокалипсисе от Иоанна (*Ин.* 8). Таким образом, само название стефановского алфавита *а-бур* прочитывается как *Начало Добра или Бог Добра*, а изучение его имеет значение пути к Богу.

Если Стефан сохранил последовательность и фонетические значения букв греческого алфавита, то этого нельзя сказать об их графике. Уже первые исследователи алфавита отмечали сходство начертаний не с греко-славянской традицией, а с идеографическими знаками – пасами, распространенными в коми народной среде (Шестаков, 1868. С. 60). П. И.

Савваитов прямо утверждал, что Стефан воспользовался зырянскими пасами, «сблизив и сроднив их с письменами славянскими настолько, насколько благоразумие и осторожность допускали это сближение» (Савваитов, 1871. С. 414). В. И. Лыткин составил сводную таблицу начертаний древнепермских букв в сравнении с начертаниями греческих и славянских букв, а также древнепермских пасов XIV века. Из этой таблицы следует, что графически похожи начертания коми,

ф (бур), г (гай), А (дой), л (сий), з (тай) с греческими φ (phi), γ (gamma), λ (lambda), σ (sigma), τ (tau), однако, полного сходства нет.

Можно отметить частичное совпадение названий букв тай-тау, сий-сигма.

Пасы совпадают графическими начертаниями букв г (г), ш(ж), ш(дж), л (дз), т (н), ь (вой), у (р), з (т), ы (ы) [Лыткин, 1952, приложение 4].

Последующие исследователи, как правило, ориентировались в сопоставлениях на греческий и славянский алфавиты, при этом полагая, что большая часть букв создана св. Стефаном на основе древнезырянских рунических пасов – знаков рода, передающихся по наследству от отца к сыну и позволяющих отмечать принадлежность вещи, угодыя тому или иному роду, семье (Прохоров, 1995. С. 14–15). Тем не менее, сам В. И. Лыткин не делал выводов о том, что графика стефановского алфавита выработана на основе коми пасов, хотя в одной из своих работ он и сделал осторожное предположение о том, что в X веке у народов Севера существовало какое-то письмо, возможно идеографическое (Лыткин, 1957. С. 37). На основе этого предположения В. А. Ляшев выдвинул гипотезу о проникновении в пермский край на рубеже I–II тысячелетия рунических традиций из Сибири, на основе которых был сформирован некий местный алфавит, «или его зачатки» (Ляшев, 1996. С. 6). Под «зачатками» исследователь, вероятно, имел в виду все те же пасы, графика которых будто бы сложилась под влиянием сибирских рун. Сама идея о существовании достефановского праалфавита у коми народа, по мысли ряда исследователей объясняет совершенство алфавита, созданного Стефаном. А. И. Туркин по этому поводу пишет:

«Происхождение алфавита представляет важнейшую проблему не только языкознания, но и истории, археологии, этнографии и психологии. Поэтому кажется маловероятным и спорным единоличный труд Стефана Пермского в создании древнепермского алфавита» (Туркин, 1996. С. 280–281). В этой же статье А. И. Туркин делает попытку обосновать это положение: «Довольно таки короткие сроки для создания оригинального и «работоспособного» алфавита нельзя объяснить активной деятельностью Стефана... Коми алфавит не мог возникнуть на пустом месте. До Стефана уже существовала какая-то письменность» (Туркин, 1996. С. 279). Исследователь сравнивает стефановскую азбуку с финикийским алфавитом, выдвигая гипотезу о том, что финикийская письменность могла проникнуть в Вычегодскую Пермь через Волжскую Булгарию, однако приводимые им сравнения финикийских и древнепермских букв и названий не имеют даже случайных совпадений (Туркин, 1996. С. 280–281). Более аргументированной выглядит точка зрения В. В. Понарядова, полагающего, что против самостоятельности стефановского алфавита свидетельствуют «простота и геометричность формы букв. История письма показывает, что ею обладают алфавиты, появившиеся эволюционным путем, например, финикийский, греческий, латинский. Напротив, алфавиты, являющиеся плодом индивидуального изобретательства, например, армянский, грузинский, агванский, характеризуются сложными, состоящими из большого числа элементов, буквенными знаками. Таким образом, поиски письменности, послужившей основой для стефановской, не лишены смысла». (Понарядов, 1996. С. 138–139). Далее В. В. Понарядов сравнивает стефановские буквы с древнетюркскими рунами и приходит к выводу, что 16 из 24 стефановских букв «обладают графическим сходством с древнетюркскими знаками для передачи сходных звуков. С греческими могут быть связаны шесть букв, с обеими грузинскими азбуками – по три буквы» (Понарядов, 1996. С. 240) Учитывая то, что тюркская руника перестала применяться за 400 лет до Стефана, а также то, что Стефан едва ли стал бы использовать языческий

алфавит в деле христианского просвещения народа, исследователь приходит к выводу о существовании в средневековой Перми достефановской письменности, являвшейся «результатом эволюционного развития древнетюркской руники и приспособления ее к пермскому языку» (Понарядов, 1996. С. 240).

Спорность гипотезе В. В. Понарядова придают некоторые несоответствия сравниваемых знаков, поэтому сравнительные аспекты гипотезы нуждаются в дополнительной проверке. Однако сама постановка гипотезы о существовании достефановского алфавита с его генетическими истоками в рунических традициях Зауралья не лишена перспектив. Только существованием достефановской письменности можно объяснить, каким образом в очень сжатые сроки, с 1379 по 1382 год, была просвещена значительная часть Вычегодской Перми, а также конкурентоспособность стефановского алфавита по отношению к кириллице с XIV по конец XVII века в условиях реального двуязычия. Другим объяснением может быть только ссылка на явленное Стефаном чудо. Тем не менее, уже через три года стали видны плоды поистине всенародного просвещения: построены школы, открылись новые храмы, переписывались книги, так что вопрос об открытии в крае епархиального правления стал очевиден. Из этого следует, что Стефан произвел реформу бывшей уже до него письменности, усовершенствовал и приспособив ее для христианских текстов. Сейчас трудно сказать, какой была достефановская письменность, и какие потребности она удовлетворяла. Вероятно, в силу древнейшей приоритетности устного слова над письменным, руническим письмом велась некая деловая переписка, учет, в то время как сакральные тексты передавались изустно. Вероятно также, что степень распространенности достефановской грамоты была невысокой: она была известна (возможно, что достефановское руническое письмо даже оказало влияние на графику коми пасов – знаков рода), но употреблялась немногими. В противном случае, эта письменность составила бы сильную конкуренцию новой письменности, а значит и распространению новой веры.

Сомнения современных ученых в том, что Стефан один сумел создать пермскую азбуку и перевести на пермский язык христианскую литературу, вполне обоснованы, поскольку задача составления азбуки, в точности учитывающей фонетическую специфику древнекоми языка, сама по себе требует колоссальных филологических усилий. Тем больше усилий требуется для перевода христианской литературы на язык, не имеющий соответствующего понятийного аппарата. Фактически – это создание с нуля целого литературного языка, способного передать тончайшие смысловые нюансы Нового Завета также и других христианских вероисповедных книг. По современным меркам – это поле деятельности для целого института, однако биограф Стефана указывает, что рядом с ним в это время не было никого, кто помогал бы ему подобно тому, как помогал некогда Мефодий Кириллу. Епифаний пишет, что Стефан начал свою переводческую деятельность еще будучи иноком ростовского монастыря. Однако подобная деятельность, даже при наличии филологической одаренности Стефана, требовала, с одной стороны, заказа на эту деятельность, а с другой – соответствующих санкций со стороны церковной иерархии. Известно, что формальным поводом для учительской деятельности Константина-Кирилла, в том числе и для переводов христианской литературы на славянский язык было обращение в Константинополь моравского князя Ростислава с просьбой прислать епископа, который бы еще и учил правой вере на славянском языке, так что Константин-Кирилл, прежде всего, получил канонические санкции на свою деятельность (Флоря, 2004. С. 47). Относительно просьбы со стороны пермских людей прислать им учителя Епифаний не сообщает, справедливо считая стремление Стефана к учительской деятельности в языческой Перми его духовной потребностью, сообщенной ему самим Богом. По поводу канонических санкций Стефана вполне определенно высказался Е. Е. Голубинский: «Стефан не мог без дозволения Алексия переводить книги на зырянский язык, как не мог и отправиться к зырянам. Это дело большой государственной важности. Митрополит Алексей, несомненно, знал о трудах

Стефана и помогал ему» (Голубинский, 1900. С. 275). Сомневаться в данном утверждении не приходится, если учесть то отношение к книжности и к религиозному вероучению, какое существовало в средневековой Руси.

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

На сегодняшний день известно только четыре памятника, написанных стефановской азбукой. Это приписка коми книжника в Номоканоне, где после слов: «а писал сию книгу Васюк Попов сын Гаврилов» он дописал стефановскими буквами *Мзэ Исс Ксэ Енлѳн Пии мылышты мэно крэка мортѳс Вашукѳс. Амин. Кылдашэу.* «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий помилуй меня грешного человека Васюка. Аминь Кылдасев» (Перевод с древнепермского В. И. Лыткина) (Лыткин, 1952. С. 32–33). Кроме этой приписки Кылдасева, известны две записи в рукописной книге XV века «Григория Синаита сочинения», сделанные рукой возможного переписчика дьяка Гавриила (*кылдыш* Гавриил) (Лыткин, 1980. С. 14–15), а также надписи на иконах «Троицы» и «Сошествия Святого Духа». Надписи достаточно адекватно прочитаны и представляют собой тексты из книг Ветхого и Нового

Заветов (Лыткин, 1952. С. 33–44), использовавшиеся Стефаном или кем-то из его последователей в качестве пояснений к сюжетам икон. Кроме того, известны три списка «Обедни» на древнекоми языке, в переводе XVIII в. со стефановской графики на кириллицу (Лыткин, 1980. С. 15). Прделанный В. И. Лыткиным анализ лексики показывает, что эти списки восходят к разным оригиналам, написанным стефановскими буквами, которые, в свою очередь, восходят к единому оригиналу стефановской эпохи (Лыткин, 1952. С. 54). Списки представляют собой часть перевода обедни, который состоит из следующих текстов: Аминь; Господи, помилуй; Тебе, Господи; Святы́й Боже; Апостол заупокоей («Послание апостола Павла солунянам» (*I Фесс. IV, 13–17*); Аллилуйя; И духови Твоему; Заупокоейное Евангелие (*Ин. V, 24–30*), Слава, Тебе, Господи, слава Тебе; Иже херувимы; Отца и Сына, и Святаго Духа; Символ веры; Милость мира, жертву хваления; Свят, свят, свят; Тебе поем, Тебе благословим; Достойно есть; И о всех, и за вся; И со Духом Твоим; Отче наш; Един свят, един Господь, тропарь на крещение Господне (Шестаков, 1868. С. 70). Надо заметить, что весь текст службы начинается избранными чтениями фрагментов из «Послания апостола Павла солунянам» и «Евангелия от Иоанна» – являющихся переменным компонентом богослужения, которые читаются по апракосным Апостолу и Евангелиям. К постоянному компоненту службы следует отнести следующие за чтением из Иоанна молитвы и ектинии. Это значит, что чтения фрагментов из Нового Завета должны меняться в соответствии со Служебником, притом, что молитвенная часть службы остается неизменной. Лепехинско-Евгеньевские тексты, равно как и найденный в начале XX века А. С. Сидоровым так называемый Сидоровско-Гамский текст (Лыткин, 1952. С. 65–69; Лыткин, 1980. С. 15), и даже четыре известных списка обедни XVIII века на коми языке (Кузнецова, 1958. С. 213–241) на самом деле восходят к единственному (!), видимо, чудом уцелевшему древнепермскому экземпляру заупокоейной литургии с чтениями именно этих фрагментов из апракоса.

Причина исчезновения стефановской письменной традиции объясняется по-разному. Митрополит Евгений (Болховитинов) в свое время писал, что виной этому «темнота пермских книг», что «высокое церковных книг красноречие и обилие не могло находить соответственных себе выражений на необразованном, бедном и диком зырянском языке» (Евг. (Болховитинов), 1995. С. 229.). Эта точка зрения поддерживается рядом современных исследователей религии, в том числе Н. Петренко, заявившей, что в данном случае «мы имеем дело с «кризисом русской культуры в коми духе», когда очевидным становится неспособность малого народа вместить великое наследие в тесных границах «национальной культуры». (Петренко, 1997. С. 55). Тезис, в общем, не новый. В свое время, сомнению подвергался и церковнославянский язык, с точки зрения греков неспособный передать «понятийную тонкость христианской догматики» (Пиккио, 2003. С. 283). Можно сослаться и на авторитет монаха Храбра, написавшего свою апологию славянского языка, а затем и на авторитет Епифания, ответившего «скудным суще умом», видимо, из среды московских книжников, словами того же Храбра: «Что следует им говорить, или что подобает отвечать? Ясно, что научаемся мы из Писания, а не как-либо иначе» (Епифаний, 1995. С. 183). На подобные заявления, в частности, на высказывание митрополита Евгения, в свое время очень верно ответил первый переводчик древнепермских текстов П. Д. Шестаков, не понаслышке знавший стефановские переводы: «Как бы то ни было, но язык, на который Стефан перевел священные книги вовсе не так беден, как о нем думают, делая не совсем основательные о нем заключения» (Шестаков, 1868. С. 53).

Есть также мнение П. И. Савваитова, объяснявшего забвение пермской письменности тем, что священство после Стефана и его учеников набиралось большей частью из самих же зырян, поэтому им якобы не было выгоды переходить с пермского языка службы, вкупе с пермской письменностью на русский. Сам П. И. Савваитов объяснял исчезновение стефановских книг тем, что Стефан ограничился переводом избранных частей литургии, некоторых

псалмов, несколько праздничных церковных песен и только. Все эти переводы он сам переписал «русскими письменами», понятными для певших и читавших, так как для подготовки священников были основаны училища при епископской кафедре, где им объяснялось и то, что оставалось непереуведенным и то, что читается священнослужителями тайно, а не в слух народа (Савваитов, 1871. С. 416). П. И. Савваитову возражал Г. С. Лыткин, утверждавший, даже если духовенство и избиралось из среды зырян, оно вынуждено было совершать богослужения по-славянски. Кроме того, «преемники св. Стефана были русские люди и думали по-русски, русская грамота воцарилась в Стефановой школе; печатные славянские служебники довершили дело» (Лыткин, 1889. С. 16). Это точка зрения представляется более обоснованной, поскольку, едва ли Стефан мог так легкомысленно относиться к изобретенной им самим азбуке при всем ее фонетическом и графическом совершенстве, как это предполагается в гипотезе П. И. Савваитова. Сомнительно также, что в «училище» при Усть-Вымской епископской кафедре во время Стефана подготовка священников могла вестись на русском языке при фактическом отсутствии русского духовенства.

Последней по времени является точка зрения Г. М. Прохорова, согласно которой «после соединения в XVI веке Пермской епархии с Вологодской эти книги (*на древнеком языке – П. Л.*) отбирали и уничтожали, а тех, кто укрывал, преследовали, как это бывало со славянскими книгами в Болгарии, когда она оказывалась под властью Константинопольского патриарха» (Прохоров, 1995. С. 37). Эта гипотеза вполне обоснована, поскольку после включения в состав Пермской епархии Вологодских земель в конце XV века потеряла смысл сама идея национально-религиозной автономии Вычегодской Перми. Надо полагать, что для объединительной политики молодого Московского государства эта идея во многом стала казаться кощунственной даже на фоне той стабильной и традиционной лояльности по отношению к Москве со стороны Усть-Вымской епископии. В конце XV века успешные походы московских ратей

навсегда решили проблемы самостоятельности последних автономий Великого Новгорода и Великой Перми. На этом фоне передача Иваном III вологодских приходов Усть-Вымской епископии выглядит, с одной стороны, как акция в русле политики ослабления новгородской епархии (Рогачев, 2001, С. 53), а с другой – это является фактическим упразднением пермской епархии, как самостоятельного административно-религиозного образования. После перехода епископии в Вологду уже не могло быть и речи о каком бы то ни было развитии христианских религиозных институтов в Пермском крае.

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

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

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

сочинений Григория Синаита дьяк Гавриил и переписчик «Номоканона» Васюк, сын Гаврилов¹⁴ уже всецело ориентировались на русскую книжную традицию, и, надо полагать, это поддерживалось преемниками Стефана на Усть-Вымской епископской кафедре, видимо, не владевшими коми языком в той мере, в какой им владел Стефан. Тем не менее, начало книжности на русском языке в пределах Вычегодской Перми (Коми края) было положено самим Стефаном Пермским. Как справедливо отмечает А. Н. Власов, без кириллических книг трудно представить функционирование первых основанных Стефаном монастырей – в Усть-Выми, Вотче и в Еренском городке (Власов, 1996. С. 11). Кроме того, сам Стефан входил в круг наиболее образованных людей Руси своего времени, поэтому он обращался и к написанию произведений на славянском языке. На сегодняшний день известно два сочинения, возможно, принадлежащих перу Стефана. Это «Поучение против стригольников» (Поучение, 1880. С. 211–228), написанное им по заказу новгородского архиепископа в 1386 году. Другим сочинением является «Стефана, Епископа Пермского от Божественного Писания поучительное послание к православному царю и великому князю Димитрию Иоанновичу, всея Руси самодержцу и Победоносцу (потому что победил он безбожного бесерменского царя Ордынского», опубликованное М. П. Погодиным в 1847 году в журнале «Москвитянин» (Прохоров, 1995. С. 28). Однако авторство Стефана вызывает споры разных исследователей, и вопрос пока остается открытым.

Таким образом, просветительская деятельность Стефана утвердила параметры функционирования письменности только религиозной сферой. В силу этого количество реальных пользователей пермским алфавитом ограничивалось кругом священнослужителей и монахов из местного населения. По всей видимости, их было не так уж много, кроме того, профессиональная специфика, а тем более, переводческая деятельность

¹⁴ Б. Н. Морозов считает, что дьяк Гавриил является отцом Васюка (Гаврилова), т.е. речь идет о семье потомственных книжников.

требовали достаточно высокого уровня владения русским и церковнославянским языками. Не исключено, что нарождающееся сословие коми священников уже в стефановское время стало пополняться русскими священнослужителями, так что именно этой среде получило поддержку и стало активно развиваться двуязычие. Как следствие, средневековый пермский читатель, получивший доступ в книжный мир православия, через некоторое время уже мог пользоваться им без посредничества стефановского алфавита. Стефановская же письменность была более привязана к богослужению, имела более прикладной характер, нежели литература на церковно-славянском языке. Стефановские переводные тексты изначально предназначались для *исполнения* в храме: пения, декламации, т.е. для слухового восприятия их верующими, а не для индивидуального чтения.¹⁵ Следовательно, основы христианского вероучения через проповедь и храмовое исполнение воспринимались новообращенными христианами на слух и дальше транслировались уже изустно. Таким образом, именно устная, а не письменная трансляция христианских вероучительных текстов стала базовой для вновь создаваемого христианского религиозного фонда. Надо добавить, что в целом это не противоречило устным формам бытования дохристианских сакральных текстов, поэтому более легко воспринималось традицией, чем передача сакральных текстов через письменность. Через некоторое время сложилась ситуация, когда народившееся религиозное сознание коми перестало ощущать потребность в поддержке стефановской письменности. Записи пермских переписчиков в таких значимых церковных книгах, как «Номоканон» (Кормчая) и «Сочинения Григория Синаита», говорящие о том, что уже в XVI веке коми книжники настолько владели церковно-славянским, что могли переписывать эти книги, и при этом они знали стефановскую грамоту.

Поэтому в условиях все более развивающегося двуязычия письменный древнекоми язык все более терял свою конкурентоспособность. Мы видим,

¹⁵ В этом смысле Стефан не стал создателем литературной традиции коми.

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

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

Со дня своего учреждения Стефаном Пермским Пермская епархия с епископией в Усть-Выми просуществовала без малого 185 лет, пока в 1564

году кафедра епископа не была окончательно переведена в Вологду. XV век был знаменателен в русской истории как эпоха борьбы за окончательное освобождение от татарского ига и эпоха феодальных войн, в ходе которых Москва утверждается как центр нового объединенного русского государства, преемника древнего Киева. Войны не обошли стороной и Пермь, и вычегодские ратники воюют на стороне Москвы в составе ополчений устюжан против двинян и новгородцев, а вятчане, поддерживавшие Дмитрия Шемяку, грабят сысольские, вымские и вычегодские погосты и храмы, кроме того, над Пермью висит постоянная угроза нападения со стороны язычников-вогуличей. В этих условиях пермские епископы продолжали вести начатое Стефаном Пермским дело по обращению язычников в христианскую веру. В 1444 году епископ Питирим крестил население Удоры (бассейн р. Вашки), построив здесь первые храмы и поставив священников, а в 1455 году, после неудачной попытки крещения Великой Перми (Чердынь), был убит язычниками-вогулами (Документы, 1958. С. 261. Далее – Летопись). Миссию Питирима продолжил следующий епископ – Иона, крестивший Великую Пермь в 1462 году. Известны некоторые политические акции пермских владык, так, епископ Питирим вместе с другими церковными иерархами составляет увещательное послание Дмитрию Шемяке, причем есть основания считать автором этого послания самого Питирима (Буланин, 1989. С. 193). Из Вычегодско-Вымской летописи также известно, что Дмитрий Шемяка пытался взять в плен Питирима, понуждая его отказаться от церковного проклятия, «а владыка не убоился тово Шемяки, проклятое слово не взял» (Документы, 1958. С. 261). Владыка Филофей, в свою очередь, принимал активное участие в мирных переговорах с вогульскими князьями.

Однако в целом о пермских епископах сохранилось довольно мало сведений. Вычегодско-Вымская летопись скупко сообщает даты поставления и смерти очередного епископа, несколько больше освещены разве что жизнь и деятельность Питирима и Филофея. Но, уделяя внимание политическим событиям, Летопись ничего не сообщает о литературной деятельности

епископов, как и о местной Усть-Вымской литературной традиции, бытовавшей здесь на протяжении почти двухсот лет. Наше незнание усугубляется тем, что после перевода епископии в Вологду туда же была и перевезена епархиальная канцелярия, в том числе и книги, которые, надо полагать, создавались в пределах епископии и, в основном, обслуживали ее потребности. Между тем, тот же епископ Питирим был известен как образованный человек, владевший греческим языком. До своего поставления на Усть-Вымскую епископскую кафедру, будучи архимандритом Чудова монастыря он составил Житие св. Алексия, Митрополита Московского, которое легло в основу более позднего Жития митрополита Алексия, составленного Пахомием Логофетом. Питирим является автором службы на обретение мощей митрополита Алексея, которая читается в минеях под 20 мая, а также службы на память митрополита Алексея (12 февраля). Епископу Питириму приписывается и одна из поздних редакций «Повести о Петре и Февронии» (Буланин, 1989. С. 194). Однако каких-либо фактов литературной деятельности епископа в период управления им Пермской епархией до сих пор неизвестно.

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

правления епархией владыки Филофея. С именем Филофея связано, По-видимому, начало местного, Усть-Вымского, почитания Стефана Пермского (Власов, 1996. С. 11). Как известно, мощи Стефана в то время лежали под спудом в великокняжеской усыпальнице в Москве, и есть основания полагать, что в XV веке Стефан почитался как местный «московский» святой.¹⁶ Однако Пермь была территорией, на которой совершались религиозные подвиги Стефана, а молодой Пермской епархии было важно иметь «своего» предстоятеля, имя которого признавалось бы и «на Москве». Поэтому в 1473 году владыка Филофей заказывает службу Стефану Пермскому известному книжнику Пахомию Сербу (Логофету). Помимо Службы и краткого Жития Пахомий составляет и два канона Стефану Пермскому (Прохоров, 1989. С. 168). Свидетельством интереса Филофея к личности Стефана Пермского является и епископский посох, на котором по заказу владыки были вырезаны сцены деяний святого. Как признает А. В. Чернецов, большая часть сюжетов этих сцен не находит соответствий в Житии Стефана Пермского Епифания (Чернецов, 1988. С. 38–39). Это значит, что в Пермской епархии во время Филофея уже собирались (или были собраны) сведения о жизни святителя, которые, в основном, не сохранились до сегодняшнего дня, но возможно, частично вошли в состав поздней Повести о Стефане Пермском и Вычегодско-Вымской летописи.

На сегодняшний день весь объем литературы, бытовавшей в пределах Пермской епархии трудно представим, поскольку созданные здесь книги не отличались, по сути, от книжных памятников, созданных в других регионах, поэтому вывезенные за пределы епархии, они вскоре были включены в другие книжные традиции и ассимилированы ими. Исключение могли бы

¹⁶ Епифаний в Житии св. Стефана Пермского первым называет Стефана «святым отцом», есть также сведения о том, он пишет и первый образ Стефана. В целом именование Стефана Пермского *святым* встречается и в месяцесловах XV века, а высокие церковные иерархи того времени не сомневаются в его статусе святого. Так, преемник Киприана на митрополичьей кафедре Фотий (1409–1431 гг.) в «Слове об исхождении Святого Духа» называет его «человеком Божьим и великим Святителем», а митрополит Симон (1496–1511 гг.) в послании в Великую Пермь князю Матвею Михайловичу упоминает Стефана в числе наиболее выдающихся предстоятелей Русской церкви: «Петра и Алексия (Московских), и Леонтия (Ростовского), и Стефана епископа Пермского, и Сергия (Радонежского), и Кирилла (Белозерского), и Варлаама (Хутынского) молитва да будет с вами» (Лыткин Г. С. Указ. соч. 1889. С. 13).

составить произведения, написанные на местные темы, но их на сегодняшний день известно немного. Плохая сохранность этих литературных памятников объясняется сильными пожарами в Усть-Выми в XVII – начале XVIII вв., уничтожившими значительное количество старинных документов (Гагарин, 1980. С. 13). Поэтому литературная традиция Вычегодской Перми представлена относительно малым количеством литературных памятников, сохранившихся в поздних списках.

В 1996 году А. Н. Власовым были введены в научный оборот две рукописи XVIII и XIX вв., включающие Повесть о Стефане Пермском (Повесть, 1996. С. 61–70), Сказание о пермских епископах и Чудеса великих чудотворцев епископов пермских Герасима, Питирима, Ионы, иже мощи их лежат на Усть-Выми в своей епископье (Сказание, 1996. С. 70–91). Полное название Повести о Стефане Пермском (В дальнейшем – ПСП или Повесть) – «Месяца апреля в 26 день иже во святых отца нашего Стефана епископа пермского чудотворца и о приходе его из Руси в Пермскую страну на Устьвым и о устроении места и о низложении идолопоклонной веры и о сокрушении кумирницы» – отражает основную линию сюжета повествования. По мнению А. Н. Власова, повесть составлена на основе раннего текста житийной биографии Стефана. На это указывают параллели между эпизодом об ослеплении напавших на Стефана язычников и строительством церкви Благовещения Богородицы ПСП и рассказом из летописной статьи Вычегодско-Вымской летописи (XVI в.) за 1380 (7888) год (Документы, 1958. С. 258–259; далее – Летопись), причем летописный текст имеет следы вторичности по отношению к данному эпизоду Повести (Власов, 1996. С. 23). Исследователь Летописи Б. Н. Флоря отмечает, что в начале XV века сюжет летописного рассказа не был известен, во всяком случае, Епифаний не знал этого текста, исследователь считает, что этот сюжет представлял собой местную пермскую легенду (Флоря, 1967. С. 226). Это значит, что Повесть была составлена в период между серединой XV века и серединой XVI века и, скорее всего, в период управления епархией

владыкой Филофеем. В качестве сюжетобразующей основы Повести были выбраны два наиболее ярких эпизода деятельности Стефана – обустройство места для владычного городка с мотивом ослепления язычников и разрушение главной кумирницы язычников с мотивом рубки священной березы, имевшие хождение в устной традиции.

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

слепнут. Чудо ослепления нападающих язычников происходит четырежды, трижды прозревшие пермяне выполняют различные виды работ по устройству места вокруг кельи святого, после третьего же ослепления, прозрев, они насыпают гору напротив своей главной кумирницы, а Стефан чудесным образом кормит тысячу людей тремя рыбами и тремя хлебами. После четвертого ослепления пермяне, наконец, прозревают не «токмо очима, но и сердечною мыслию» и принимают крещение. На той же горе, которую воздвигли язычники, Стефан строит церковь Благовещения Богородицы.

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

Равное противостояние первой церкви и кумирницы, хотя и является крупной победой Стефана, не может продолжаться длительное время.

Христианская вера по определению не признает равноправия с языческими религиями, считая их антихристианскими, бесовскими, к тому же для неокрепшего еще христианства пермян оно чревато откатом в «прелесть» язычества. Поэтому следующим шагом Стефана становится разрушение кумирницы, оказавшейся теперь прямо напротив выстроенной церкви Благовещения. Эта кумирница с гигантской («яко трем человекам едва обнять») «прокудливой» березой, увешанной звериными шкурами, очевидно была священным местом не только для местного усть-вымского клана, но и для всех пермян, приезжавших сюда совершать общезначимые для всего народа моления. Величина березы, равно как и многочисленность жертвенных ритуалов, происходивших возле нее, являются свидетельством могущества и вековой незыблемости пермского язычества. В этом смысле, разрушение кумирницы в очередной раз показало бы и крещеным и некрещеным пермянам силу христианского Бога. Заручившись божественной помощью, Стефан рубит березу, слыша при этом вопли различных голосов духов, видимо, обитавших в березе, само дерево истекает кровью синего и зеленого цветов. Рубка продолжается три дня, и каждый раз Стефан утром обнаруживает заросший за ночь ствол. Таким образом, рубка березы становится как бы единоборством высших сил, стоящих как за Стефаном, так и за березой, и в этом единоборстве сила христианского Бога оказывается выше. Падение березы «с воплем и многим кричанием и вихром, яко и земли потрястися и водам близу места того всколебатися» показывает космические масштабы происшедшего и символизирует низвержение всей языческой веры. Сам Пансотник вместе с другими, не принявшими веру пермянами уходит из этих мест, однако угроза нападения язычников, видимо, остается. Не случайно на месте березы Стефан воздвигает церковь во имя архистратигов Михаила и Гавриила и прочих Небесных сил, как бы призывая эти силы на стражу молодого христианства в этом крае.

Рубка священной березы является сюжетообразующим мотивом повествования, однако чудесное в тексте явлено не самим процессом рубки, а

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

«Сказание о пермских епископах» невелико по объему и состоит из трех частей. Первая часть называется «Изъявление о начале Пермской епископии, еже быша на Усть-Выми епископии» и содержит краткие сведения о первых четырех пермских епископах: Стефане, Исакии, Герасиме и Питириме. Сведения о Стефане взяты из его Жития, в статьях о епископах отсутствуют даты и поставлений и смерти, о Исакии нет никаких сведений вообще, о Герасиме сообщается, что он был удушен своими слугами на лугу вблизи Усть-Вымского городка 24 января и погребен в епископии. О Питириме сообщается только, что он был «умучен» вогуличами-вятчанами в месте, называемом Мыс, и что его тело в течение 40 дней лежало нетленным,

а после было погребено по левую сторону от мощей Герасима. Вторая часть текста выделена в отдельное повествование и называется «О кончине святого Питирима епископа Усть-Вымского чудотворца». Повествовательный сюжет представляет собой рассказ о мученической смерти четвертого епископа и состоит из трех основных моментов: подготовка «поганых» вогулич-вятчан к убийству, мученическая смерть Питирима, конечный апофеоз святости. Вогулы-язычники, пришедшие с Вятки, обманом выведывают о планах епископа выйти из стен городка со своими служителями на место, называемое Мыс. Под прикрытием нарубленных еловых лесин, они подплывают к этому месту. Окружение епископа не понимает, почему плывут по реке деревья, в то время как Питирим видит в этом предзнаменование своей смерти во имя Господа. Он отсылает своих людей под защиту стен городка, а сам остается на берегу и предает себя «безбожным вогуличам» на добровольные муки. Агиограф отмечает день мученической смерти св. Питирма – 19 августа. Тело епископа лежит на месте убийства 40 дней и остается нетленным, пока весть об убийстве не достигает Москвы. После погребения по левую сторону от мощей Герасима, мощи Питирима продолжают творить «различные чудеса». В литературном отношении рассказ о смерти Питирима является наиболее художественно выдержанным текстом в рамках «Сказания». Построение предложений, фраз, умелое использование метафор, эпитетов, сочетаний именных форм (ср.: «злое злых вогулич вятчан злохитрство») указывают на определенный уровень повествовательной техники. Сосредоточенность сюжета на эпизоде мученической кончины епископа позволяет исследователям отнести текст к жанру мартирий (Власов, 1996. С. 23–24), что касается исторической достоверности самого текста, то она вызывает сомнения, поскольку имеются существенные расхождения с летописной версией кончины Питирима. В статье за 1455 год (лето 6963) Вычегодско-Вымской летописи говорится, что епископ Питирим возвращался из миссионерской поездки на Великую Пермь и был убит вогулами, «воевавшими» Чердынь «в месте, зовомый Кафедраил

на реке Помосе» (Документы, 1958. С. 258–259). События, описанные в «Сказании», происходят «в пяти поприщах» от владычного городка Усть-Выми, в месте под названием Мыс, куда владыка выходит «со своими служители и домочадцы» после совершения литургии. Географически Кафедраил на р. Помос (как и с. Мыс – совр. с. Мыелдино) находится в верховьях реки Вычегда на волоковом пути из Великой Перми (Чердыни) в Вычегодскую Пермь (Усть-Вымь) на расстоянии 170 километров от Усть-Выми, а не «в пяти поприщах» (5000 шагов). Очевидно, агиографу не были известны летописные источники и он использовал некие устные сведения, входящие в круг церковных преданий. То, что агиограф плохо ориентируется в топографии окрестностей Усть-Выми, указывает на не местное и позднее происхождение этого текста.

Третья часть «Сказания» содержит сведения о епископе Ионе, точнее, о дне его кончины: «Преставися Иона епископ Усть-Вымский чудотворец в лето 6979 году июня в 6 день», а также о месте его погребения: «близ мощей святых в церкви по левую страну Герасима и Питирима епископов Усть-Вымских чудотворцев». Здесь же излагаются сведения о днях празднования Усть-Вымских чудотворцев, дается перечень последующих за Ионой епископов Усть-Вымских вплоть до Иоасафа, при котором епископия была переведена из Усть-Выми в Вологду. Заканчивается «Сказание» сообщением о том, что «лета 7115» (1607 г.) по велению архиепископа Вологодского и Великопермского Иоасафа был написан образ чудотворцев Герасима, Питирима и Ионы и положен на их гробнице. Эта дата соответствует дате всецерковной канонизации Усть-Вымских чудотворцев (1607 г.). Датировка «Сказания» затруднена. Есть основания полагать существование ранних житийных списков XVII века, на основании которых и была возможна их канонизация. Однако в начале XVIII века об этих списках уже не было известно. Об этом свидетельствует датированная 1717 годом челобитная усть-вымского священника Евтихия арихиерейскому дьяку Спиридону Степановичу в Вологду об изыскании сведений об усть-вымских епископах и

чудотворцах, поскольку в Усть-Выми о них нет никаких письменных свидетельств (Власов, 1996. С. 21). Было бы логично предположить, что «Сказание» было составлено в ответ на эту челобитную, в Вологде, при этом автор использовал некие устные церковные предания, не опираясь на сведения летописей. Как отмечает А. Н. Власов, «составитель «Сказания» и составитель Летописи не соотносили между собой данные этих двух памятников, хотя поздние списки их, благодаря текстовым совпадениям в Повести о Стефане и летописным сказаниям, явно были скорректированы между собой» (Власов, 1996. С. 23). Тем не менее, в 1745 году комиссия, проводившая освидетельствование мощей пермских епископов, не обнаружила письменных свидетельств об их деятельности и чудесах. На этом основании А. Н. Власов датирует создание «Повести» и «Сказания о пермских епископах» временем, не ранее 1745 года (Власов, 1996. С. 28), хотя и не исключает существования более ранних списков. Можно признать вполне допустимой датировку Сказания, относительно Повести следует отметить, что текстовые совпадения фрагментов Повести и Летописи художественно обусловлены (см. ниже), и это как раз свидетельствует о знакомстве автора Летописи с неким ранним списком Повести, известным в XVI веке.

Со «Сказанием» соотносится текст о чудесах, совершавшихся у мощей пермских епископов. На сегодняшний день известно три списка «Чудес», датируемых XVIII – началом XIX вв. Полное название рукописи XVIII в.: «Чудеса великих чудотворцев епископов Пермьских Герасима, Питирима, Ионы, иже мощи их лежат на Усть-Выми в своей епископье». Все три списка составлены в Усть-Выми и являются сборниками фактов чудес, происходивших возле мощей чудотворцев с начала XVII по середину XIX вв. Статьи списков представляют собой записи об исцелении больных, происходивших возле мощей чудотворцев, документально зафиксированные, видимо, местными священнослужителями. Всего записано 46 чудес, из них с

1609 по 1716, т.е. на протяжении чуть более 100 лет произошло около 40 чудес, еще 3 записи относятся к середине XIX века (Петренко, 1999. С. 13).

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

Летопись снабжена введением и послесловием, где сообщается, что ее составителем был «чорный поп» Мисаил, «строитель» Усть-Вымской Архангельской пустыни, писавший по благословлению Вологодского и Великопермского епископа Антония (1586–1588). После смерти Мисаила летописание продолжил поп Усть-Вымской Благовещенской церкви Евтихей «до лета 127» (1619), пока «владыко Макарий Вологоцкий и Великопермский писати не велел малым попам и причтевым людям ни по что». Во введении Мисаил подробно перечисляет источники, использованные им при составлении летописи. Это «грамоты» великих князей, жития Пермских святителей Стефана, Герасима, Питирима и Ионы, хранившиеся в то время в «ларцах Устьвымские Архангельской пустыни», среди других источников Мисаил упоминает и «грамоты», которые он «роспытал» при дворе Вологодского и Великопермского епископа. Как показывает исследование Б. Н. Флори, Мисаил использовал сведения из Устюжского летописного свода,

Вологодско-Пермской летописи и, очень незначительно, из Никоновской летописи (Флоря, 1967. С. 219–224, 231). Не исключено, что совпадение записей Вологодско-Пермской и Вычегодско-Вымской летописей указывает на их общий источник, Пермскую владычную летопись (Флоря, 1967. С. 231), список которой, видимо, хранился в XVI веке в Усть-Выми.

Вычегодско-Вымская Летопись представляет собой уникальный исторический документ, в состав которого входят сведения, малоизвестные другим источникам или неизвестные вовсе, особенно, когда это касается освещения местной истории. Вместе с тем, это памятник литературы Вычегодской Перми, эпическое повествование, тема которого определяется самим летописцем Мисаилом, как «о деяниях на Перме происшедшие от времен созвижения града Устюга Великова да от времен пришествия с Руси святово Стефана от поганства идолопклонная ко святей вере пермские люди приведоша». Началом пермской истории летописец полагает две даты: основание города Устюга на пограничных с Вычегодской Пермью землях и крещение пермян святым Стефаном Пермским. В исторической перспективе обе даты разведены во времени более чем на двести лет: самая первая запись Летописи касается основания Великим князем Всеволодом в 1178 (6636) году «града Гледени» в устье Юга, во второй записи за 1212 год говорится об основании ростовским князем Константином Всеволодовичем собственно города Устюга «за четыре стадии от Гледены»; в то же время крещение первых пермян Стефаном датируется 1379 (7887) годом. Однако между датами, по мысли летописца, существует причинно-следственная связь, обусловленная образом Стефана, который «из града тово Устюга Великия... пермские людие просветил святым крещением». Следуя ретроспективной логике инока Мисаила, жившего в XVI веке, основание в конце XII в. г. Устюга на пермском пограничье, а возможно, и непосредственно на земле Перми, явилось рождением нового политического пространства, вовлекшем в орбиту русской истории и другие территории «полунощной страны». Показательно, что Мисаил, используя другие летописи, не стал повторять

вслед за ними всеобщие сведения о мировой и русской истории, включившие бы пермские события во всемирный исторический процесс, для него важно было обозначить начальной точкой отсчета истории Перми именно основание Гледена (Устюга), как бы указывая, во-первых, на то, что с этого времени история Перми является частью общерусской истории, а, во-вторых, этим давая обоснование территориальной закреплённости Перми за ростово-устюжскими, а затем и московскими великими князьями, дезавуируя территориальные притязания Новгорода. Как верно замечает Б. Н. Флоря, к концу XVI века соперничество Москвы и Новгорода действительно уже отошло в прошлое (Флоря, 1967. С. 233), но для летописца, который пишет рассказ о «деяниях на Перме», крайне важно обозначить историческую справедливость деятельности Устюга и Москвы на пермских землях. Поэтому погодные записи за 1128 (6636), 1212, 1333 (6841), 1364 (6872), 1367 (6875) – фактически выполняют эту задачу. В них говорится о том, как в 1333 году великий князь Иван Данилович отобрал пермские дани у устюжцев и новгородцев, в 1364 году великий князь Дмитрий Иванович «взял» Ростов и Устюг у князя Константина, а также и «пермские места устюжские», в 1367 году Дмитрий Иванович «заратися на Ноугород, а ноугордцы смирились», вслед за этим по мирному соглашению князь Дмитрий забрал Печору, Мезень, Кегролу, а «люди пермские за князя Дмитрия крест целовали, а ноугородцам не норовили». Таким образом, эта группа записей имеет косвенное отношение к пермской истории, и служит к ней вводной частью, как бы объясняющей, почему и последующая, духовная миссия православной церкви пришла на Пермь через Москву и Устюг, а не через Новгород.

Собственно движение истории Перми начинается с записи за 1379 (6887) год, в которой сообщается о приходе на Пермскую землю иеромонаха Стефана «по прозванию Храп, благословением епископа Герасима». Погодные статьи с 1379 (6887) по 1396 (6904) представляют собой летописное повествование о событиях крещения Пермской земли. В основе его сюжета лежит рассказ о жизни и деятельности Стефана Пермского,

составленный летописцем по данным из различных источников. Б. Н. Флоря обнаружил в этом тексте ряд дословных совпадений с сюжетом ЖСП Епифания Премудрого (Флоря, 1967. С. 225–226), однако главное место в нем занимает рассказ о строительстве владычного городка, имеющий, по мнению исследователя, «местное происхождение» (Флоря, 1967. С. 226). Выше отмечалось, что по содержанию данный рассказ совпадает с сюжетом одного из основных эпизодов Повести (Власов, 1996. С. 19–21), кроме того, в тексте использованы оригинальные исторические сведения, отсутствующие в других летописных сводах.

Сюжет летописного рассказа о Стефане начинается с сообщения о его приходе в Пермскую землю в 1379 году и крещении им нижневычегодских пермян «на Пыросе и на Виляде». В 1380 (6888) году Стефан приходит в Усть-Вымь и строит здесь келью и молитвенный дом вблизи языческой кумирницы. Далее в повествовании следует данный с сокращениями фрагмент Повести о нападении на Стефана тысячи вооруженных пермян-язычников во главе с Пан-сотником и наказании их слепотой. Пермяне прозревают и по указанию Стефана обустривают место для будущего владычного городка. Эпизод с ослеплением повторяется дважды, а не четырежды, как в Повести, после чего большая часть язычников принимает крещение, а Пан-сотник с оставшимися верными ему язычниками «вшедше восвояси». В 1383 (6891) году Стефан идет к митрополиту в Москву «для новокрещенных пермяки епискупа просити». Митрополит Пимен с великим князем Дмитрием «сразсудив» поставили епископом на Пермскую землю самого Стефана. Текст этой статьи совпадает по содержанию с аналогичным эпизодом из Жития, вплоть до включения дословной цитаты «князю великому наипаче зело поставление его, ибо знамо зело Стефана и любяще его издавна», тогда как в Летописи указана точная дата поставления Стефана, а в Житии о ней говорится «по Тохтамышевой рати».

В 1384 (6892) году Стефан возвращается из Москвы в Пермь и с благословения митрополита начинает строить здесь церкви и монастыри.

Летописец сообщает, что за короткое время были построены два храма в Усть-Выми: большой соборный храм Благовещения Пресвятой Богородицы и монастырская церковь во имя архистратига Михаила, а также открыты монастыри в Вотче и в Яренском городке. Во вновь открытых церквях и монастырях Стефан «поставил игумены, и попы и дьяконы», видимо, рукоположенных уже им самим. После этого идет сообщение «владыко-ж Стефан пермския азбука счинил, грамоту и книги с русийских на пермский язык переложи», предполагающее, что в новых храмах служба велась по переведенным на пермский язык книгам. Судя по Летописи, именно после поставления Стефана епископом и получения им благословения и санкций от митрополита и великого князя начинается период наиболее активных действий по искоренению язычества в Перми. Далее говорится о разрушении Стефаном языческих кумирниц, на что был «зело разгневан... старый Пан-сотник», организовавший сопротивление Стефану. Однако сопротивление не приносит успеха, Пан-сотник «посрамлен бысть и изгнан из Пермские земли из роду из племени». Дополнительно сообщается, что те, кто не принял христианской веры, отошли на Удору и Пинегу «с жоны и детьми свои». По содержанию эта статья совпадает с некоторыми главами Жития, есть и прямые цитаты из него (Флоря, 1967. С. 225), однако не менее важна здесь переданная летописцем последовательность событий: возвращение из Москвы, открытие новых церквей и монастырей, рукоположение священнослужителей, службы на пермском языке, разрушение кумирниц и исход из Пермской земли Пан-сотника и некрещеных язычников. У Епифания говорится только о постройке церкви Благовещения, причем это событие, наряду с рукоположениями священнослужителей из числа пермян разрушением кумирниц, прением с волхвом Памом, происходит до поставления Стефана в епископы. На довольно спорное место в Житии, где Стефан в сане пресвитера рукополагает в попы и дьяконы, обращали внимание уже первые его исследователи. Так, П. Д. Шестаков данный эпизод, объясняет ошибкой переписчика, считая, что вместо слова

«поставляше» было некое другое слово, но не приводит какое именно (Шестаков, 1868. С. 4). Возможно, что с точки зрения Епифания это нарушение канонического права оправдывалось стремлением Стефана к скорейшему укреплению позиций новокрещенного пермского христианства во главе с национальной иерархией. По-видимому, летописец счел нужным исправить «неточности» и скорректировать ряд событий «правильно» с его точки зрения, дополнив их местной конкретной информацией.

Статьи за 1385 (6893) и 1386 (6894) годы содержат важную информацию о взаимоотношениях Стефана с Новгородом. В 1385 году владыка новгородский в гневе на то, что митрополит Пимен благословил открытие епархии в Перми, посылает дружинников ее «воевать». Однако вызванное Стефаном устюжское войско разбивает новгородцев под Солдором (современный Сольвычегодск). В следующем 1386 году Стефан едет в Новгород урегулировать конфликт, «поклонился владыке и боярам новгородским» и был отпущен «от Новугорода с милостию и дарами». Надо полагать, во время этой поездки Стефан написал для новгородского архиепископа «Поучение против стригольников». В 1389 (6897) году на Еренский городок было совершено нападение язычников-пермян с Удоры и Пинеги. «Идолопоклонницы» сожгли основанный Стефаном монастырь Пречистой Богородицы, который после этого уже не был восстановлен. В 1392 (6900) году на Усть-Вымь напали вогуличи, которых привел Пансотник. Городок сумел выстоять, но вогулы разорили окрестные погосты. Узнав же, что идет устюжский полк, вогулы «утекли вверх Вычегдою рекою». Это последнее письменно зафиксированное сообщение о Пансотнике, предводителе языческого сопротивления в Пермском крае. Что касается Стефана, то следующая запись за 1396 (6904) сообщает о его преставлении в Москве. Таким образом, сведения из Жития, Повести, а также из летописных источников объединены в единую, композиционно выдержанную нарративную структуру, сюжет которой строится как жизнеописание Стефана Пермского, его деятельности по христианизации

Пермской земли. Сюжет динамичен, его динамика обусловлена тем, что герой находится в постоянном движении. Из девяти статей о Стефане, шесть статей повествуют о его хождениях: сначала в Пермь, затем из Перми в Москву и обратно в Пермь, затем в Новгород, и даже смерть застает Стефана в пути, в Москве. Сюжетная завершенность жизнеописания Стефана позволяет говорить о предпринятой летописцем осознанной идейно-художественной организации исторического и агиографического материала, придающей летописному рассказу о Стефане Пермском характер эпического повествования.

Рассказ о Стефане и о крещении пермян (1379–1396) относится к первому, почти легендарному периоду истории Пермской земли. Его итогом является образование Пермской епархии с епархиальным центром в Усть-Выми. Историческое значение этого события заключается в том, что начиная с этого периода и почти на полтора столетия Пермская земля оказывается под культурно-религиозным влиянием и – в значительной части – административным управлением Усть-Вымской епископской кафедры. Второй период пермской истории охватывает период времени с записи о поставлении на Усть-Вымскую епископскую кафедру Исакия в 1398 году до записи от 1564 года о переводе владыки Иоасафа Пермского «с Усть-Выми на Вологду». В центре внимания Летописи находятся сведения о пермских епископах. По мнению А. Н. Власова, композиционным центром летописного повествования следует считать записи о поставлении и преставлении пермских епископов. Эти записи являются в Летописи «сквозными», «стержневыми», на них «нанизываются все остальные сообщения, представляя собой относительно самостоятельные исторические экскурсы» (Власов, 1996. С. 36–37). Дело не только в том, что эти записи «проходят» сквозь весь текст повествования, здесь мы имеем дело с особой организацией летописного материала, когда исторические сведения соизмеряются датами жизни отдельных лиц, в данном случае – пермских епископов. Летописец отграничивает поток истории датами поставления и

смерти того или иного епископа и создает, таким образом, периодизацию исторических сведений. К примеру, в записи за 1418 (6926) год говорится о поставлении епископом Пермской епархии Герасима. В этой же статье летописец пишет о военном походе устюжан, вычегжан и вятчан на Двинскую землю «за князя великого воевати». Ответным ударом новгородцы и двинские бояре «сугнали их до Устюгу, а город пограбили». Следующая запись о епископе Герасиме датирована 1443 (6951) годом. В ней говорится о его насильственной смерти от руки «земского подьяки» в «роспре угодейной». Между датами поставления и смерти есть три записи о событиях, имеющих важное историческое значение с точки зрения летописца. Запись за 1425 (6933) год говорит о походе устюжан и вычегжан на Двинскую землю. В записи за 1432 год сообщается о начале «распри» между «детьми великих князей Василия Дмитриевича и Юрия Дмитриевича, меж Василием Васильевичем и Василием Юрьевичем». В записи за 1438 год (6946) сообщается о набеге вятчан на волости по Лузе и Нижней Вычегде и взятии ими Устюга.

Биографические сведения о епископе включаются в текст только в том случае, если сам епископ принимает непосредственное участие в значительных, по мнению летописца, событиях. В этом случае, повествование выделяется из общей летописной структуры, обретает сюжетную линию, основанием которой становятся биографические сведения о епископе, а также форму летописного рассказа. Так, с владыкой Питиримом, поставленным на Пермскую епархию смерти Герасима, связано семь погодных статей. В первой из них, датированной 1444 (6952) годом говорится о поставлении Питирима, архимандрита Чудова монастыря, «в епискупы Пермские епархии». В той же статье сообщается о том, что владыка Питирим крестил «пермяков удоренов на Вашке реке, игуменов и попов им дал, святей храмы там воздвиг». Далее следует запись 1447 (6955) года, в которой сообщается о том, что владыка Питирим совместно с другими русскими иерархами «писал грамоту на Дмитрия Шемяку с проклятием от

церкви святей». Запись за 1450 (6958) год продолжает сюжетную линию Шемяки, и напрямую не соотносится с биографией Питирима. Здесь говорится о том, как Дмитрий Шемяка призвал вятчан и вогул на Устюг и Пермские земли. Устюжане призвали на оборону Устюга вычегжан и вымичей, но «сами щита супротив Шемяки не держали», в результате Шемяка казнил пермских сотников Емельку Лузькова и Ефимия Эжвина вместе с их десятниками. Вятчане пришли на Пермь, жгли погосты и разоряли церкви, приступали к Усть-Выми, но взять не смогли и «повернули вспять на Вятку». В 1451 (6959) году на Пермь были присланы в качестве наместников князя Ермолай с сыновьями Василем и Михаилом «от роду верейских князей» – об этом сообщается в записи за этот год. Ермолай и Василий остались править землей Вычегодской, а Михаил Ермолич был «отпущен» на Великую Пермь, в Чердынь. В записи за 1452 (5960) год сообщается, что Шемяка поймал оправившегося в Москву владыку Питирима, «в темницу метнув, и мучал его там, а владыка не убоялся тово Шемяки, проклятое слово не взял».¹⁷ В следующем, 1453 (6961) году великий князь Василий Васильевич взял Кокшеньгу и Устюг и, видимо, освободил Питирима, хотя специально в записи за этот год об этом не сообщается. Шемяка «утекл на Двину и к Ноугороду, и там бысть отравлен зелием». Питирим погибает через два года, в 1455 (6963) году. Он совершает миссионерскую поездку в Великую Пермь, крестить Чердынь, однако в это же время Великую Пермь «воюют» вогулы. Питирим решает вернуться в Усть-Выми, но вогулы догоняют его на Верхней Вычегде, «в месте зовомый Кафедраил, на реке на Помосе» и там убивают. Как уже указывалось, летописное повествование не соответствует тексту Сказания, и со всей очевидностью восходит к не дошедшему до нас источнику.¹⁸ Возможно, это

¹⁷ Известно, что епископ Питирим, вместе с другими церковными иерархами, составлял увещательное послание Дмитрию Шемяке, причем есть основания считать автором этого послания самого Питирима (Буланин, 1989. С. 193).

¹⁸ Б. Н. Флоря находит соответствие с Устюжским летописцем в погодной статье за 1450 (6958) год, но отмечает, что статья по сравнению с оригиналом подверглась значительной обработке (Флоря, 1967. С. 221). Эта обработка касается введения в устюжский текст местных, вычегодских реалий.

было одно из Житий, на которые ссылается Мисаил, но из него были взяты только исторические факты и исключены все агиографические экскурсы.

Кроме того, есть сведения о кратких агиографических сочинениях, написанных вскоре после смерти епископа. Здесь имеется ввиду известная статья И. А. Шляпкина, в которой он упоминает о двух списках Жития Питирима, один из которых «полууставный XV в., принадлежал библиотеке Троицкого Калязинского монастыря», второй список, тоже датируемый XV в. был найден в библиотеке Санкт-Петербургской духовной академии. По предположения И. А. Шляпкина, оба списка являются копиями первоначального «сказания», которое было составлено вскоре после кончины епископа, «неизвестным почитателем преподобного», предположительно жившем в Москве. И. А. Шляпкин пишет об авторе жития, как об опытном агиографе, обладающем даром слова (Шляпкин, 1894. С. 128–129). В житии говорится, что Питирим был застигнут вогулами в пути: «сего же святого имше на пути суща» (Шляпкин, 1894. С. 130), что соответствует летописному тексту, в одном из списков упоминается и об аресте епископа в Устюге, что также соответствует летописной статье за 1452 (5960) год. Есть в житии и упоминания о миссионерской деятельности Питирима, начавшейся фактически сразу по поставлении его на пермскую кафедру: «причтом святейшего и вселенского собора и рукоположением Ионы митрополита киевскаго и всея Руси поставлен бысть епископом в велицей Перми, идеже и большая подвижения показа, яко к сущим преж святителем, и многыя крести и обрати в веру, убо человеци неуки сущее и жесткой нрав имущее» (Шляпкин, 1894. С. 130). Согласно летописной статье, Питирим был поставлен в епископы в 1444 году, в том же году он крестил «пермяков» на р. Вашке, а убит был, возвращаясь из миссионерской поездки в Чердынь (Документы, 1958. С. 260, 262). Не исключено, что «первоначальное сказание», с которого были сняты копии, представляло собой более пространную версию Жития, в которой были и исторические сведения о жизни святителя.

Для летописи второй период пермской истории характерен упрочением позиций христианства в крае, именно в этот период происходит крещение Удоры (1444) и Великой Перми (1462), территории которых включаются в состав епархии, строятся новые храмы и монастыри. Чрезвычайно важное значение для характеристики политической ситуации в Пермском крае имело установление института великокняжеских наместников. В 1451 году великий князь Василий Васильевич посылает на Пермь в качестве наместников князей «от роду Верейских» Ермолая и Василия Ермолича – на Вычегду, а Михаила Ермолича – на Каму, в Великую Пермь. Крещение Великой Перми было осуществлено епископом Ионой в 1462 (6970) году и продолжено его преемником на епископской кафедре владыкой Филофеем, управлявшим епархией с 1472 по 1501 годы. Филофей был выдающимся церковным деятелем, книжником, однако в поле зрения летописца находятся только аспекты его политической деятельности. Это не случайно, поскольку в годы епископства Филофея происходят события, исключительно важные не только для Перми, но и для всей Руси. В 1471 году московское войско взяло Новгород, однако предпринятый в этом же году поход на Казань, не увенчался успехом. Вина за неудачу была возложена на чердынцев, войско которых не подошло под стены Казани. Это послужило формальным поводом для похода на Великую Пермь, предпринятого в 1472 году московским войском, в составе которого были и вычегжане. Начиная с 1465 года московское войско предпринимает серию походов в Югорскую землю, на Обь. Особенно масштабными были походы 1483 г., 1499 г., когда русские рати доходили до Иртыша и Пелыни. В зависимость от Москвы подпадает ряд вогульских князей, в 1485 году под Усть-Вымью при активном содействии епископа Филофея был заключен мирный договор между вымскими и кодскими (вогульскими) князьями. В 1489 году Иван III подчиняет Вятку, хлыновцы сами открывают ворота города, отдав московским воеводам «изменников». Таким образом, в период правления епархией Филофея Московское княжество за счет присоединения огромных

территорий Новгородских земель, Югры, Великой Перми, Вятки фактически становится сверхдержавой, а Усть-Вымь постепенно превращается в глухую провинцию. В 1502 (7010) году по указу Ивана III вымский князь Федор переводится править в Пустозерск, «потому место вымское не порубежное». Последующие после 1502 погодные записи говорят больше о внутреннем обустройстве Пермской земли, хотя Чердынь время от времени и оказывается в зоне военных действий со стороны казанских и сибирских татар. Наконец, в 1564 (7072) году владыка Иоасаф Пермский «переведен бысть с Усть-Выми на Вологду».

Так завершается второй период пермской истории, знаменательный тем, что в течение его на Пермской земле установилась и упрочилась государственная система правления, а главное, завершилась эпоха христианизации края. В свою очередь, христианизация и дальнейшее включение края в состав русского государства вызвали изменения в этническом самосознании населения. Если в самом начале христианизации во время Стефана Пермского за населением закреплена общеплеменная этноним «пермяне», то начиная с записи за 1418 (6926) год, начинают применяться дробные термины «вычегжане», «сысоляне», «вымичи», образованные по типу применяемых в русских летописях этнонимов «двиняне», «вятчане», «устюжане» и др., принятых по названиям рек. Надо полагать, что этнонимы «пермяне», «пермяки», «перемеки» противопоставлены дробным этнонимам как дохристианские раннехристианским. К примеру, население Удоры (Вашки) названо «пермяки-удорены» в записи за 1444 год об их крещении владыкой Питиримом. Этноним «пермяне», «пермяки» применяется для обозначения населения Великой Перми до взятия Чердыни русским войском в 1471 году, после записи за этот год они именуется уже как «чердынцы». Как отмечает Б. Н. Флоря, в записях за 1467 (6975) и 1483 (6991), заимствованных из Устюжского летописного свода, летописец изменил названия этнонимов: в первой из них поясняется, что «пермяне из Чердыни», а во второй – термин

«пермяки» заменен на «чердынцы». Общеплеменное значение термина сохраняется только в тех случаях, когда летописец стремится подчеркнуть этническую принадлежность персонажей: «пермичи промышленные торговые люди» – по отношению к русским.

Начало третьего периода пермской истории отмечено присоединением в 1565 (7073) к Пермской епархии, «опроч вологодских» – церковью двинских и холмогорских. Пермская епархия разрасталась до невероятных размеров, но это означало также, что Пермь больше не рассматривается как автономное административное образование. Пермь Великая становится отдельной административной единицей, повелением великого князя Ивана Васильевича в 1555 году упраздняется само понятие «Вычегодская Пермь», а бывшая «Вычегодская земля пермская» дробится на более мелкие административные образования, из которых в дальнейшем выделяются Вымский и Яренский уезды. За бывшей пермской землей дольше всего сохраняется название Пермской епархии, но и это название в период правления епархией епископа Ионы (1588–1604) начинает уточняться как «Вологодско-Пермская епархия». Об этих изменениях свидетельствует ряд летописных статей, в основании которых, как справедливо пишет А. Н. Власов, лежат «великокняжеские и царские указы административно-хозяйственного характера» (Власов, 1996. С. 41). Прежде всего, это статьи за 1567 (7075) год об «отписании» удорских погостов Усть-Вашки, Каращелья, Олемы, Пенежки, и Кебского «присуду Мезенскому на опричнину»; за 1575 (7083) об «отписании» Ижемской и Усть-Цилемской слободок «присуду за Пустозерские»; за 1586 (7094) подчинении вымские погосты Кайгород и Зюзено Перми Великой; о выделении «Вычегодской Соли» из Устюжской земли и подчинении «тому Усолю» Лузской и Вилегодской пермцы. Великокняжеские указы касаются не только административного обустройства края, они определяют теперь и социальные отношения в крае. Так, Летопись фиксирует ряд указов регулирующих внутренние миграции населения: в записи за 1586 год говорится о том, чтобы сысолены и ужговцы больше «не входили» в

Кайгород и Зюзено, переданные Великой Перми; в записях за 1587 (7095), 1593 (7101), 1594 (7102), говорится о наборе в казаки в Сибирские города вымичей, вычегжан «лутчих людей с жоны и с детьми». Иными словами, население перестает быть самостоятельным в своих действиях, оно постепенно переходит в статус подданных и подчиняется государственным распоряжениям.

Последняя большая группа записей охватывает период с 1604 (год поставления на епархию владыки Иоасафа) по 1617 годы и посвящена событиям Смутного времени (в 1616 епископом был поставлен Макарий). Записи этого периода характерны тем, что летописец, очевидно, уже Евтихий, был современником описываемых событий, причем достаточно хорошо информированным. Свою задачу Евтихий видит в том, чтобы показать события местного, локального значения на фоне общерусских политических событий, буквально изменивших облик прежнего государства. В итоге фрагментарные погодные записи соединяются в связное повествование, основным сюжетным мотивом которого является мотив смуты, распри на Русской земле. Первая запись о начале Смуты относится к 1605 (7113) году. В ней говорится о преставлении государя Бориса Федоровича и венчании на царство «вора самозваного Гришки Отрепиева» под именем Дмитрия Иоанновича. Летописец дает негативную оценку описываемым событиям, сообщая, что от руки «того вора» был убит наследник Бориса Федоровича, но бояре крест целовали за самозванца. Особенное раздражение летописца вызывает факт приведения новым царем царицы из Литвы и «литовских людей», от которых «веры святей Христовы поругану бысть и папские унции предана бысть. Не хотели люди посрамления церкви святей, возненавидев того мнимого царя». В 1606 (7114) был убит «мнимый царь Дмитрей самозванный» и был венчан на царство Василий Иванович Шуйский. Летописец комментирует это событие тоже негативно, сообщая, что «не люб бысть тот Василей посадским и волостным людем, и потому пошла распря на Руси». Следующая запись за этот же год

сообщает, что указом нового царя был учрежден институт воеводства в «уезду Еренского городка» и введены таможенные пошлины. Первым яренским воеводой был назначен Василий Якович Унковский. Еще один указ царя касался набора ратных людей из Яренского уезда и Перми Великой для обороны Москвы. Евтихий пишет, что «вычегжаны и вымичаны, и сысолены, и удорены ратные пошли, а Великие Перми ратные люди, позабыв крестное целование на Василье, ратного голову побили и вспять на Чердынью». Запись за 1607 (7115) сообщает об объявлении второго «вора самозваного» Дмитрия. В этом же году преставился владыка Вологодский и Пермский Иоасаф, а поставлен был Сильвестр. В 1608 (7116) году повелением Василия Шуйского было собрано ополчение в количестве 70 человек для отправления в Москву, но услышав об «измене супротив русаков и пермяков» вогуличей во главе с Анной Игичеей, ополчение было отправлено в «сибирские места». В этом же году «ратные люди с вычегжан, вымич, и сысолич» в количестве 60 человек ходили на Соли Галичские «на русских воров и литовских людей». В 1609 (7117) году ратные люди из Яренского уезда в количестве 66 человек были посланы в Костромской уезд, обороняли ратники из Вычегодской Перми Еранск и другие города Вятской земли. В 1610 (7118) ратные люди из Яренского уезда были направлены в полки Скопина-Шуйского под Вологду, в тот же год, как сообщает летописец, «бояре свели с государева престола великово князя Василея, а на место того Василья в государи Владислав литовския земли царевич поставлен бысть». По Русской земле прокатилась новая волна смуты. В 1611 (7119) по повелению князя Дмитрия Пожарского собраны ратники с Вычегды и Великой Перми. В 1612 (7120) году ратные вычегжане и чердынцы ходили в Сибирь на вогул, которые «промышляли измену супротив русской земли, пермские места пограбити». Поход сложился удачно, в том же году пришла весть из Москвы от князя Дмитрия Пожарского о том, что «литовских людей пана Коткевича побили под Москвой, посекли без щисла, а Коткевич тот с великим посрамлением и страхованием к Литве утекл». В 1613 (7121) году был венчан «на царство

всё земли Русские Михайло Федорович из роду бояр Романовых». В статье за этот же год сообщается о подвиге посадских людей Вычегодской Соли, которые в количестве 198 человек во главе с черным попом Левонтеем защищали город от трехтысячного войска литовского «ватамана» Якупа Яцкого. «Левонтей с товарищи ратоборствовал отчаянно, многие супостаты порубил. Воры литовецкие посад весь пожгли, храмы святых пограбили и людей посекали до единова. Строганов со своими седел в острожке своем, а посацким супротив воров помощи не дал». Подмога из Еренского городка в количестве 60 человек не подспела вовремя, дойдя до реки Белой в 20 верстах от Вычегодской Соли, и, «узрев от посада дым до небес, всшедшу вспять». Записи о военных действиях против литовцев содержатся в статьях за 1615, 1618 годы, но уже видно, что это последние всплески Смутного времени. В 1617 (7125) году на Вологодскую и Пермскую епархию был поставлен владыка Макарий, повелением которого спустя два года и было прекращено пермское летописание.

Таким образом, Вычегодско-Вымская летопись представляет собой хронологическое изложение исторических событий, происходивших на Пермской земле с XIV по первую четверть XVII вв. Задача, которую ставили перед собой летописцы XVI – первой четверти XVII вв., заключалась в сохранении и передаче будущим поколениям истории Перми, ее народа. В связи с этим, Мисаил и Евтихий должны были не только зафиксировать современные исторические факты, но и создать самостоятельную компилятивную структуру, используя известные им исторические документы. Ретроспективный взгляд на события более ранней истории Перми дал летописцам возможность сознательного отбора и расположения исторического материала, концептуального подхода к нему. В результате этого подхода все разнородные материалы: выписки из других летописей, житий, государственные документы – объединены в единый повествовательный текст, в котором сведения, относящиеся к прошлому Перми, и сведения, современные летописцу, организованы по принципу

причинно-следственной связи. Все летописное повествование описывает движение истории Перми как путь, который она прошла до полного слияния с Русским государством.

Подводя итог, можно сказать, что литературная традиция Вычегодской Перми, основы которой были заложены Стефаном Пермским, достигнув наивысшего своего состояния в период управления епархией владыки Филофея (1472–1501) уже в XVI веке постепенно стала клониться к упадку. Причиной этому был перевод из Усть-Выми в Вологду (1564) епископской кафедры, поэтому значительно уменьшилась потребность в литературных произведениях, ограничиваясь до минимума служебных книг. Надо полагать, что невосполнимый урон Усть-Вымской литературно-письменной традиции нанесли пожары церквей, в которых погибли и бесценные рукописи XV–XVI вв. Дошедшие до сегодняшнего дня в списках XVIII–XIX вв. разножанровые литературные памятники немногочисленны и составлены в разное время. Из них наиболее ранней является Повесть о св. Стефане Пермском, известная в 80-х гг. XVI века летописцу Мисаилу. Скорее всего, она была составлена ко времени общерусской канонизации Стефана 1547 года на основе житийного текста Епифания Премудрого и местных церковных преданий. Очевидно, существовали и списки житий епископов Герасима, Питирима и Ионы, составленные на почитание их как местных святых. На эти списки ссылается Мисаил, но впоследствии они были утеряны. Краткое Житие Питирима, известное в двух списках, было опубликовано И. А. Шляпкиным (см. также: Память, 1996. С. 96–97). Сказание о пермских епископах по происхождению является вторичным, и не имеет единой художественной концепции. Это собранные воедино фрагментарные сведения о пермских епископах, известные составителю середины XVIII века. Цельным повествованием с ясно выраженной историко-художественной концепцией является Вычегодско-Вымская летопись, составлявшаяся с 1580-х по 1619 годы Усть-Вымскими священниками Мисаилом и Евтихием. Возможность летописания в XVI веке сама по себе показательна, поскольку оно не может возникнуть

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

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

трудно, поскольку многое из этого свода уже безвозвратно утеряно, многое еще предстоит выяснить.

Глава II. Мифологические сюжеты и образы дохристианских представлений народа коми: фольклорная реконструкция

§2.1 Историография и проблемы изучения дохристианской коми мифологии

Крещение и утверждение христианства как веры в единого Бога вызвало процесс перестройки всей мировоззренческой системы коми народа, со временем полностью изменивший все сферы традиционного культурного уклада – от быта, системы хозяйствования до самой сути духовной жизни. Вместе с разрушением традиционной религии, вытеснением на периферию мировоззрения актуальных мифологических представлений трансформируется вся система фольклора как выражения этнического сознания, в русле новой религиозности происходит переоформление прежних этнических стереотипов. В фольклорную систему включаются новые, ранее неизвестные фольклорные формы, такие как духовные стихи, христианские легенды, обрядовая поэзия – в большей части это заимствования из восточнославянского фольклора, но они стимулируют появление аутентичных фольклорных текстов уже христианского содержания. Это касается, прежде всего, текстов космогонического характера, языческих по происхождению, которые в контаминациях с христианскими легендарными сюжетами образуют систему нарративов, объясняющих христианское мироустройство. В русле новых космологических представлений происходит осмысление фольклорным сознанием и событий крещения коми народа Стефаном Пермским. Эти события в христианизированной космологии со временем начинают ассоциироваться с мифологической эпохой абсолютного начала коми христианского мира, в котором Стефан Пермский играет главную

религиозно-мифологическую роль. Это роль культурного героя, христианского космостроителя, роль, совершенно необходимая для народного богословия, выстраивающего новую религиозность, используя некоторые прежние, мифологические схемы. Таким образом, христианская религиозность коми, создателем которой был Стефан Пермский, в свою очередь порождает образ того, кто ее создавал.

Тем более важным для понимания фольклорных и литературных репрезентаций темы христианизации народа коми становится обращение к его мифологическим представлениям, к тому пласту религии, которая и подверглась искоренению в результате деятельности Стефана Пермского. Долгое время единственным источником сведений о дохристианской религии коми (пермян) считалось ЖСП Епифания Премудрого. Это неудивительно, учитывая, что автор жития мог знать о культах пермян непосредственно от самого Стефана Пермского. Действительно, в ЖСП есть упоминания о кумирницах, идолах, есть и ставшее хрестоматийным сообщение Пама сотника о том, что у пермян есть «много богов, много помощников, много защитников», которые дают улов, «и все, что в водах, и что в воздухе, и в дубравах, и в борах, и на лугах, и в порослях, и в чашах (Епифаний, 1996. С. 137). Тем не менее, следует признать, что фактического материала по языческой религиозности древних коми у Епифания мало, а все его инсинуации о кумирах и кумирницах не содержат достоверной информации о конкретных проявлениях дохристианских культов. Отсутствие языческого наследия фактически не осознавалось коми народом, впервые о язычестве коми в России заговорили в связи с поднявшейся в начале XIX века волной интереса к пермским (зырянским) древностям после публикации «Дневниковых записок» академиком И. И. Лепехиным (Лепехин, 1771–1805). В состав этого сочинения были включены и материалы о народе коми, земли которых посетил академик во время своего путешествия. Здесь же был приведен и список Обедни на древнепермском языке, выполненный

кириллическим алфавитом – позднее он вошел в историю науки как «лепехинский список».

Через некоторое время корреспондент Санкт-Петербургской Академии наук Я. Я. Фриз находит в церкви с. Вожем Вологодской губернии икону Св. Троицы с надписью на зырянском языке стефановским алфавитом. С этого времени проблема наследия Стефана Пермского оказывается в поле зрения науки. Немаловажную роль в деле изучения Стефановского наследия сыграла деятельность митрополита Евгения (Болховитинова), живо интересовавшегося пермскими (зырянскими) древностями. Будучи Вологодским епископом (1808–1813), Евгений совершил поездку в Усть-Вымь и отслужил здесь литургию. Здесь он ознакомился с местными историческими документами (Терюков, 2011. С. 179), которые, возможно, послужили основой его работ «О древностях вологодских и зырянских» (Евгений (Болховитинов), 1813) и «О зырянском народе и зырянском монастыре» (Евгений (Болховитинов), 1839; 1996). Высоко оценивая деятельность Стефана Пермского, Евгений сетует о малой сохранности древней зырянской письменности, и видимо, такое внимание высокопоставленного лица к местным реликвиям, подвигло зырянских священнослужителей к поиску старинных документов. Во всяком случае, на рукописи «Старинная летопись устьвымской Архангельской и Благовещенской церкви и царские грамоты», обнаруженной в 1927 году П. Г. Дорониным, была пометка: «По просьбе старосты Оквадской Введенской церкви с подлинных снял копии вологодский семинарист А. Шергин. По указу преосвященного Евгения Вологодского подлинные велено отослать в архиерейский дом на Вологду. Июня 13 дня 1813 года» (Документы, 1958. С. 271). Местонахождение подлинников рукописей, как, впрочем, и упоминаемых Евгением зырянских исторических документов, собранных Вологодским генерал-губернатором А. П. Мельгуновым (Евгений (Болховитинов), 1996. С. 100), до сих пор неизвестно. Тем не менее, работы епископа Евгения (Болховитинова) положили начало научным изысканиям в

области пермских древностей – как то поиски других памятников стефановской азбуки, попытки расшифровки древнезырянских надписей, изучение биографии Стефана Пермского, осмысление процесса христианизации коми – вплоть до обобщающих эти изыскания книг М. И. Михайлова (Михайлов, 1851), П. Д. Шестакова (Шестаков, 1868), Г. С. Лыткина (Лыткин, 1889), А. Красова (Красов, 1896), а также многочисленным биографическим статьям о Стефане Пермском, в которых начинает складываться в той или иной мере беллетризованный образ святителя.

Среди этих последних выделяется «Сказание о жизни и трудах св. Стефана Пермского», написанное архиепископом Макарием (Миролюбовым).¹⁹ 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 (Макарий, 1856, 1992). По всей видимости, Макарий постарался использовать в своем труде всю известную на то время фактографию о святителе. В основе его труда лежит Житие Стефана (Епифаний, 1996), из которого взята большая часть сведений о биографии и святительской деятельности Стефана, кроме того, в Сказание включены эпизоды с ослеплением нападавших на Стефана «идолопоклонников» и рубкой Стефаном священной березы из Повести о Стефане (Повесть, 1996). В книге М. И. Михайлова (Михайлов, 1851), вышедшей пятью годами ранее, этих эпизодов нет, это значит, что в середине XIX века в Усть-Сысольске, где жил М. И. Михайлов, не знали о существовании Повести, в то время как в Перми эта рукопись уже была известна.²⁰ Сам Макарий был знаком с книгой М. И. Михайлова, об этом свидетельствуют сюжеты легенд о «слепом Гаме» и о «Туглиме – торговом месте», взятые из этой книги, правда, без ссылок на авторство Михайлова. Среди прочего, Макарий предлагает и первую интерпретацию изображений

¹⁹ Арх. Макарий – в миру Миролюбов Николай Кириллович, архиепископ Донской и Новочеркасский.

²⁰ Публикатор Повести А. Н. Власов использовал рукопись XVIII в., хранящуюся в РНБ QIN1036 Л.1-26.

на так называемом «Посохе Стефана Пермского», в то время хранившемся в Пермском кафедральном соборе (Макарий, 1992. С. 15). Статья арх. Макария оказала влияние на последующие работы о Стефане Пермском, она цитируется почти во всех публикациях XIX века о Стефане Пермском, в частности, эпизоды рубки Стефаном священной березы и ослепления язычников становятся известными широкому кругу читателей и исследователей благодаря именно этой статье.

Впервые языческие верования коми были рассмотрены П. Д. Шестаковым в книге «Святой Стефан, первосвятитель Пермский» (Шестаков, 1868) в связи с анализом ЖСП. Последовательное прочтение глав ЖСП, в которых упоминаются реалии языческих культов, позволяет Шестакову говорить о том, что зыряне-язычники боялись своих богов, как и их служителей, «верили в приметы, гадания, чарование», хотя и было у них уже представление о Великом Духе или боге, создателе неба и земли – Ене (Шестаков, 1868. С. 20). Шестаков составляет сравнительный ряд финно-угорских божеств с аналогичными функциями, а далее, что не менее важно, указывает на применение термина «Ен» Стефаном Пермским в переводе Литургии для обозначения христианского Бога-Отца. Исследователь указывает также и на дуализм архаической религии коми, называя бога-антагониста Ена – Куль, олицетворяющим злое начало. Если Ену принадлежит небо, то его противник находится в преисподней «вакрамеж» – под водой (Шестаков, 1868. С. 21). Особое значение Шестаков придает упоминаемым у Епифания «кумирослужениям», выделяя среди языческих «идолов» Войпеля и Золотую бабу, о которых сообщается в различных исторических источниках (Шестаков, 1868. С. 22). Описывая борьбу Стефана с языческой религией, Шестаков подробно останавливается на сюжете «прения» его с волхвом Памом сотником. Епифаний завершает диспут испытанием веры – Стефан и Пам *вместе* решают войти в огонь и в воду (Епифаний, 1996. С. 143). Шестаков, видимо, желая подчеркнуть «лукавость» волхва, несколько изменяет сюжет: в его версии Пам, убедившись в

отсутствии магических сил у Стефана, призывает его вместе войти в огонь и в воду, а затем отказывается (Шестаков, 1868. С. 35). Деталь, вроде бы и незначительная, но вместе с тем искажающая смысл, который вкладывал в сюжет Епифаний. Прав Г. И. Тираспольский, который по этому поводу замечает, что «создавая образ 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» (Тираспольский, 1993. С. 6). Именно победа над достойным противником придает значимость подвигу Стефана. При описании борьбы Стефана с языческими культами, Шестаков подробно останавливается на сюжете ослепления нападающих на святителя язычников и рубки им «прокудливой» березы, заимствуя этот сюжет из текста архимандрита Макария (Шестаков, 1868. С. 38–40).

В 1896 году вышла книга А. Красова «Зыряне и св. Стефан, епископ Пермский», в которой предпринята достаточно основательная реконструкция языческой религии древних коми. Отправным положением Красова также являются отсылки к тексту Епифания, однако он этим не ограничивается и вводит понятие «постепенного развития» первобытной религии зырян, выделяя три периода: почитание гор, камней, деревьев (фетишизм), животных (золаатрия), во втором периоде эти предметы, а также природные стихии «обожились через присутствие в них невидимых существ – духов природы (демонизм), а в третьем периоде зырянам «явились идолы, как символы стихий и духов природы» (Красов, 1896. С. 61). Красов последовательно рассматривает этнографические данные о почитании зырянами гор, деревьев, дает характеристики демонологическим персонажам коми мифологии, дает описание представлений о загробном мире. Достаточно подробно он останавливается на представлениях о высшем божестве зырян, имя которого в предыдущих исследованиях определялось как *Ен*. Красов не согласен с этим, в частности, он полемизирует и с

Шестаковым, выделяя, впрочем, упоминание последним употреблением имени Ен в переводе Стефаном Пермским Литургии. По мнению Красова, имя *Ен* образовано Стефаном от коми *йон* «сильный» и является стефановским неологизмом. Полемизируя с Шестаковым, Красов отрицает бытование у древних коми веры как в высшего бога Ена, так и в его антагониста – Куля, считая, что наличие такой веры уже предполагает существование целой «мифологической системы с последовательной генеалогией богов и идолов», что, конечно, было бы не под силу додуматься языческим жрецам – Памам (Красов. 1896. С. 90). По мнению исследователя, представление о Ене как о «Высочайшем Существо», а также об ангелах как о посланниках Ена и *лекъяс, омольъяс* как о слугах Куля – возникает уже после христианизации, т.е. после введения в обиход новых для языческой религии терминов Ен и Куль и соответствующих понятий (Красов, 1896. С. 92). Тем не менее, Красов описывает целый ряд коми демонологических персонажей, таких как *шева, орт, кутття войса*, попутно решая вопрос о взаимозаимствованиях в области мифологии славян и финнов (Красов, 1896. С. 92–94). Кроме всего прочего, Красов подробно останавливается на описании таких божеств, как *Йомала, Зарни Ань* (Золотая баба), *Войпель*, посвятив реконструкциям представлений об этих божествах отдельные разделы книги. По мнению исследователя, представления о *Йомале* как о небесном отце были известны всем финским народам и приводит ряд параллелей из мифологий финнов, карелов, лопарей, черемисов, удмуртов: *Юммал – Юмала – Юбмал – Юмо – Юмар* (Инмар). Как считает Красов, коми *Йома* (Йомал) происходит от слов *гым* – гром, *гымавны* – греметь, которые в древности произносились как *гюмала, гюм*. Коми исследователь отождествляет с биармийцами (Биармия – Пермия) и пространно излагает сагу о Торере Хунте, ограбившем святилище *Йомалы* в устье Северной Двины (Красов, 1896. С. 95–101). При описании *Золотой бабы* Красов использует все известные на то время источники сведений: русские летописи, записки С. Герберштейна, опубликованные дневники И. Лепехина и т.п. В качестве основы для реконструкции Красов

берет сведения Герберштейна об идоле *Золотой бабы* в Обдорской стороне, имевшей вид статуи безобразной старухи, держащей на коленях фигуру мальчика – сына, второй мальчик – внук, якобы стоял рядом. Красов последовательно рассматривает все известные ему предположения о происхождении и функциях богини, в частности, опровергает мнение о ее заимствовании от славян, а также мнение о тождестве *Золотой бабы* и *Йомалы* и, в заключение, делает вывод о ее автохтонном происхождении. По его мнению, *Золотая баба* – это олицетворение зимы, божество «ужасающее и свирепое», а дети возле нее являются жертвами «хищницы зимы» (Красов, 1896. С. 101–105). По поводу божества Войпеля, упоминаемого только в одном источнике – послании митрополита Симона в Великую Пермь, Красов впервые предлагает прочтение имени не как *Войпель* – Северное ухо, а *Войтэл* – Северный ветер, и таким образом включить его в ряд божеств олицетворений природных стихий: *Зарни ань* – суровая зима, *Йомала* – бог грозы, грома и молнии, а *Войтэл* – бог северного ветра (Красов, 1896. С. 110). От реконструкции мифологической системы Красов переходит к реконструкции культа языческих божеств и подробно останавливается на функциях жрецов – *тунов*, называя их посредниками между людьми и богами. К жрецам он причисляет и Пама сотника, противника Стефана Пермского. По мнению Красова, зыряне боялись и ненавидели своих жрецов, поэтому сразу же отвернулись от поверженного Пама. Как примеры к сюжету поединка Пама и Стефана Красов приводит предания о *Яг морте* и *Көрт Айке*, по его мнению бывших такими же волхвами как и Пам сотник (Красов, 1896. С. 134–145). Надо признать, что реконструкция языческих верований зырян, предпринятая Красовым, является первым обстоятельным исследованием язычества народа коми. Впервые к исследованию коми мифологии привлекаются все известные на то время публикации по этой теме, в качестве доказательной базы Красов использует многочисленные параллели из мифологий родственных зырянам финно-угорских народов, чуваш, славян и других народов, знание коми языка позволяет Красову

рассматривать и языковые материалы, уточнять этимологии некоторых неясных терминов. В целом, книга Красова не потеряла своего значения и сегодня, хотя некоторые положения из его реконструкций и могут показаться уже наивными.

Первым специальным исследованием мифологической картины мира коми-зырян можно считать статью К. Ф. Жакова «Языческое мировоззрение зырян», опубликованную в 1901 году в журнале «Научное обозрение» (Жаков, 1901). По мысли К. Ф. Жакова к началу XX века коми народ сохранил в своих основных чертах языческое мировоззрение, параметры которого он восстанавливает исходя из фольклорных текстов о различных мифологических персонажах. Эта статья как бы положила начало последующим многочисленным реконструкциям коми язычества на базе текстов, в основном, устной прозы. По сути, эти работы посвящены изучению религиозности коми, и фольклорный материал в них привлекается для подтверждения тех или иных положений или гипотез автора. Надо учитывать, что исследователи часто придерживались позиций определенных этнологических школ, поэтому зачастую материал подбирался для подтверждения уже готовой религиозно-мифологической модели, а значит достаточно узко и тенденциозно. Так, статьи В. П. Налимова, опубликованные в журнале «Этнографическое обозрение» посвящены, прежде всего, различным явлениям религиозной жизни коми-зырян, таким, как космогонические представления (Налимов. 1903. №2. С. 76–86.), представления о болезнях (Налимов, 1903. №3. С. 157–158), смерти и посмертной жизни (Налимов, 1907. №1–2) и т.п. Позиция В. П. Налимова в этом близка идеям феноменологии религии, интересующейся, главным образом, классификацией и изучением феноменов религиозной жизни народа, а не проблемами их происхождения или мифологических функций. В отличие от В. П. Налимова, его выдающийся земляк П. А. Сорокин придерживался идей эволюционизма, развивая анимистическую теорию Э. Б. Тайлора о «пережитках» на этнографическом материале коми-зырян

(Конаков, 1999. Литература. С. 37): В силу этого, он акцентировал внимание на тех аспектах религиозного сознания коми, которые, по его мнению, являлись пережитками древнейших религиозных форм, таких как анимизм, фетишизм, культ предков (Сорокин, 1999. С. 24–52): В 20-е гг. XX века эволюционистскую схему генезиса мифологии коми от анимизма к космогоническим представлениям, а затем к дуальной религии разрабатывал профессор А. Н. Грен (Конаков, 1999. Литература. С. 38) в монографическом исследовании «Зырянская мифология» (Грен, 1924. №1–2; 1925. №1). Автор привлекает известный ему фольклорный материал, в том числе использует публикации Ю. Вихманна, Г. С. Лыткина и, полагаясь на свою научную эрудицию, предпринимает попытку реконструкции мифологической системы коми-зырян. Основные выводы, к которым приходит А. Н. Грен, касаются, прежде всего, прародины зырян, которую он вычисляет с помощью фольклорных данных и яфетической теории языков в древнем Шумере. Отсюда дуализм в мифологии зырян, многие фольклорные мотивы, а также и названия некоторых фольклорных персонажей. Главный недостаток этой работы в том, что исследователь для подтверждения своей гипотезы использует материалы и сказочной прозы, тем более что зачастую приводимые сказочные мотивы являются заимствованными.

1920-е гг. были характерны повышенным вниманием исследователей к проблемам духовной культуры коми народа, особенно к его религиозности, в которой пытались обнаружить некие древнейшие дохристианские формы. В связи с этим, необходимо отметить работы А. С. Сидорова, в которых он использует данные фольклора в мифологических реконструкциях (Сидоров, 1924. №1–2; Сидоров, 1928. С. 168). В частности, в работах А. С. Сидорова были опубликованы сокращенные версии трех космогонических текстов, которые в этой краткой форме только и сохранились. Сам А. С. Сидоров входил в созданную в 1922 краеведческую организацию «Общество изучения Коми края», которая вела активнейшую работу, в том числе и по собиранию и систематизации фольклорных материалов (Жеребцов, Рожкин. 2005. С. 55).

Организация имела большую корреспондентскую сеть, деятельность которой во многом координировалась А. С. Сидоровым, и поставляла собираемые на местах материалы в центр. На сегодняшний день часть этих материалов хранится в архиве Национального музея, но надо полагать, что большая часть их все-таки была утеряна. Из сохранившихся материалов надо отметить текст космогонического мифа и ряд легенд о Стефане Пермском, записанные П. Г. Дорониным в поездках по заданиям ОИКК и включенные им в неопубликованную антологию «Материалы по истории Коми края» (Доронин, 1949. Л. 105–116). В отличие от П. Г. Доронина А. С. Сидоров старался использовать фольклорные тексты в своих исследованиях и, несмотря на историческую направленность его ранних работ, делал первые попытки систематизации фольклорных памятников. Так, в книге «Знахарство, колдовство и порча у народа коми» (Сидоров, 1997. С. 273) он впервые охарактеризовал тематический цикл преданий по главному персонажу, назвав ее «колдовским эпосом». Под этим термином А. С. Сидоров, видимо, полагал некий прозаический эквивалент жанру героического эпоса у других народов, в котором в качестве своих героев народный менталитет вместо традиционных образов богатырей выдвинул колдунов. Возможно, уже тогда родилась гипотеза о том, что некогда у коми бытовал песенный эпос о колдунах, реликтами которого являются предания, в которых колдун представлен главным действующим лицом.

С середины 1930-х и до 1970-х гг. фактически не было опубликовано ни одной работы, посвященной анализу и реконструкциям мифологии коми (Конаков, 1999. Литература. С. 40), и только в 1972 году выходит сборник «Этнография и фольклор коми» с публикациями статей А. С. Сидорова (Сидоров, 1972. С. 10–24), Л. С. Грибовой (Грибова, 1972. С. 24–32), посвященных исследованиям в области реконструкций архаических верований по материалам Пермского звериного стиля. Выход статей этих двух исследователей в составе одного сборника можно назвать символическим, этим подчеркивается исследовательская преемственность

Грибовой по отношению к более ранним работам Сидорова, посвященным этой тематике. В этом же сборнике была опубликована статья Ф. В. Плесовского (Плесовский, 1972. С. 32–46), в которой впервые были опубликованы и проанализированы космогонические тексты коми, записанные в 1920-е гг. П. Г. Дорониным. Значение сборника было не только в исследовательской значимости публикаций (она, бесспорно, была высокой), но и в том, что его выход знаменовал снятие запрета на исследования в области традиционного мировоззрения. Спустя три года вышла в свет монография Л. С. Грибовой «Пермский звериный стиль» (Грибова, 1975), целиком посвященная реконструкции архаической религиозной системы коми на основе сопоставления символики шаманских бляшек Пермского звериного стиля с данными фольклора и мифологии народов коми (коми-пермяков и коми-зырян), а также обско-угорских народов. Главные выводы, к которым приходит Грибова, заключаются в том, что зооморфные образы ПЗС содержат тотемическую символику устройства мироздания, и одновременно являются символическими обозначениями тотемических кланов. Эти изображения служили «родовыми, фратриальными, племенными знаками, которые имели социальный и идеологический (религиозный) смысл (Грибова, 1975. С. 115). Вопросы специфики религиозной культуры народа коми в послереволюционной науке не часто привлекали внимание исследователей, объективной причиной этому является идеологическая ориентированность советской науки, хотя под грифом борьбы с «религиозными пережитками» в советский период не раз выходили добротные религиоведческие труды. Среди этих трудов, бесспорно, выделяется монография Ю. В. Гагарина «История религии и атеизма народа коми» (Гагарин, 1978), которая, несмотря на атеистическую направленность, остается пока самым основательным исследованием коми православия. Первая глава этой монографии посвящена описанию дохристианской религии коми народа, а также истории его христианизации. Гагарин довольно осторожно полемизирует с исследованиями Сидорова и

Грибовой, замечая, что население Коми края XI–XIV вв. имело идеологию, отличавшуюся от «идеологий предшествующих эпох» (Гагарин, 1978. С. 28). Основным источником сведений о дохристианской религии коми Гагарин признает материалы этнографии, археологии, летописей и ЖСП. Традиционно, он описывает религию коми от тотемизма, как от наиболее древней формы религии, пережитки которой фиксируются в мировоззрении коми и в современности. Гагарин приводит ряд представлений, связанных с почитанием медведя, деревьев, акцентируя внимание на представлениях о наличии у деревьев души, а затем переходит к описанию персонажей низшей мифологии: лешего (вӧрса), водяного (васа) и др. мифологических существ. В ряду божеств высшей мифологии он выделяет Войпеля и Золотую бабу (Зарни Ань), подчеркивая, что все исследователи, за исключением Красова, отождествляли Золотую бабу с Йомой, которая мыслилась как богиня плодородия (Гагарин, 1978. С. 40). По поводу представлений о сотворении мира Еном и Омӧлем, Гагарин полемизирует с В. П. Налимовым, по его мнению, до христианизации коми не могли иметь веру в верховного бога, скорее всего, Ен был богом неба, а Омӧль – олицетворением подземного царства, и только после принятия христианства их наделили чертами Бога и дьявола (Гагарин, 1978. С. 41).

В 1983 году вышла монография Н. Д. Конакова «Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – нач. XX века» (Конаков, 1983), в которой впервые рассматриваются вопросы промысловой религиозности коми и связанной с ней промысловой морали. Начало 1990-х гг. ознаменовано публикацией фундаментальной работы Н. Д. Конакова «Календарная символика уральского язычества» (Конаков, 1990. С. 48). В основе работы лежит расшифровка символики древнекоми промыслового календаря, позволяющая привлечь к исследованию большой круг мифологических материалов Северной Евразии. Работа вызвала широкий научный резонанс и положила начало новому этапу в изучении дохристианской религиозности коми народа. С 1993 года под руководством

Н. Д. Конакова рабочая группа сотрудников отдела этнографии и фольклора проводила исследования по проекту «Мифология народа коми». Концептуальной основой исследований являлась реконструкция мифопоэтической картины мира коми, понятой как комплекс мифологических представлений о месте человека в окружающем его мире. Был разработан категориальный и словарный аппарат, отразивший основные религиозно-мифологические и естественные представления о мире, включая народную космологию, верования, обычаи, моральные, социальные стереотипы и ценности, фольклор и другие символические системы народной культуры. Постановка такой задачи стала возможной во многом благодаря широкому распространению семиотических понятий и методов исследования в области этнографии и фольклористики, а также снятию искусственно воздвигнутых в 30-е гг. границ между этими двумя дисциплинами, изучающими народную культуру. Снятие границ как бы узаконило и исторические методы исследования фольклора, до этого являвшиеся в работах по фольклористике, мягко говоря, нежелательными. Стало возможным при объяснении фольклорных фактов привлекать материалы этнографии, археологии, лингвистики, а это неизбежно переводило фольклористические исследования в область мифологических штудий, т.е. к изучению древнейших форм религиозного сознания. С другой стороны, интерпретация многих традиционно этнографических фактов потребовала более глубокого проникновения в ткань фольклорных текстов, и даже обращения к лингвистическим материалам. Все это также неизбежно переводило этнографические исследования в область мифологических штудий, т.е. к исследованиям архаического мировоззрения. Опыт такого описания и был предпринят при создании энциклопедического словаря «Мифология коми» (Мифология, 1999), где в рамках тематической словарной статьи объединяются фольклорные, этнографические и религиозные факты, а сам комплекс словарных статей (словарь) является репрезентацией мифологической картины мира коми. В 1996 году вышла очередная

монография Н. Д. Конакова «Традиционное мировоззрение народов коми: Окружающий мир. Пространство и время» (Конаков, 1996). Основным положением автора является его опора на фольклор как на «фактический материал о рудиментах языческих представлений древних коми в мировоззрении их далеких потомков» (Конаков, 1996. С. 4). Фольклорный материал, как и материал других источников, служит исследователю основой для реконструкции символической модели мира в двух таких его основных категориях как пространство и время. Особенность мифологического мышления заключается в том, что оно понимает мир как двуединую систему, мира людей (средний мир – енма-муа костын) и мира потустороннего (автор обозначает его как «иномиры»). Обоснованием этой системы мира являются мифы о его сотворении, о начале начал, герои которых, божественные творцы, создают обе части универсума, соответственно, мироздание понимается именно как дом, «который построили Ен и Омоль» (Конаков, 1996. С. 7).

Подводя итог обзору исследований, посвященных реконструкциям языческого мировоззрения коми, надо отметить, что тема язычества коми народа начинает разрабатываться параллельно с проблемой его христианизации и на первых порах тесно связана с представлениями о деятельности Стефана Пермского. Если первые исследования касались рассмотрения пантеона древних божеств, в которых видели, прежде всего, Золотую бабу, Войпеля, Ена и Омюля, то, начиная с работы А. Красова, в контекст реконструкций вводится уже и этнографический материал. Полновесно привлекаются фольклорные материалы в начале XX века в исследованиях К. Ф. Жакова и В. П. Налимова, тогда же ставится проблема реконструкции древнего мировоззрения, а не только образов отдельных божеств. Позднее, в работах А. С. Сидорова, Л. С. Грибовой в контекст источников исследования включаются и археологические материалы, тогда же ставится вопрос о языческой космологии и социальной организации древних коми. Наиболее впечатляющие результаты в области реконструкций

были достигнуты исследованиями Н. Д. Конакова, систематизировавшего мифологические представления коми в рамках единой картины мира, в которой репрезентировано единство архаического мировосприятия на космическом и социально-биологическом уровнях. Однако, несмотря на неоспоримые успехи исследований в области коми языческих древностей, исчерпывающая реконструкция традиционного мировоззрения коми далека от завершения, да и едва ли осуществима. Проблемы, с которыми сталкиваются исследователи мифологии, заключаются в отсутствии древних записей языческих текстов. Дошедшие до наших дней космогонические легенды, героями которых принято считать мифологических демиургов Ена и Омёля, наряду с прочими фольклорными текстами, записанными в позднее время, содержат одновременно и языческие, и христианские элементы. Их можно использовать в мифологических реконструкциях, но следует помнить, что эти элементы имеют реальность только в пределах данного текста, в каком виде этот текст был записан. А как правило, в своем составе легендарные тексты содержат разного рода контаминации сюжетных мотивов, не столько относящихся к языческому прошлому, сколько отражающих реалии современного состояния традиционного фонда фольклора. При этом эти же тексты по преимуществу сохраняют религиозное содержание, участвуют в репрезентации актуальных народных верований и имеют непосредственное отношение к народной религиозности.

Термин «религиозность» или «религиозное сознание» мы принимаем в том смысле, как его понимает Г. П. Федотов – в значении субъективной стороны религии в отличие от ее объективных проявлений – установившихся комплексов догматов, святынь, обрядов, литургики и канонов (Федотов, 2001. С. 8. См. также: Карсавин, 1997. С. 22). Совершенно очевидно, что субъективная форма веры коми народа может существенно отличаться от русского православия. Дело здесь не в сути православия, а в разных исторических путях к нему, в особенностях дохристианского мировосприятия. Задача второго этапа исследования – попытаться воссоздать

некую базовую модель дохристианской мифологии по материалам археологии, этнографии и фольклора. Эта модель не претендует на всеобъемлющую реконструкцию пермского языческого пантеона, что в принципе, невозможно, однако определенный пласт древнейшей мифологии, может быть, восстановим по аналогиям с мифологическими материалами сибирских народов – в большей степени, чем коми сохранивших архаическую культуру. Мы вполне осознаем гипотетический характер представленной мифологической модели, однако в данной работе она необходима. Это тот религиозно-мировоззренческий пласт, который подвергся переработке в ходе христианизации, в результате чего и сложилась религиозность коми народа. В свою очередь, обращение к этим глубинным аспектам коми религиозности дает ключ к пониманию процессов становления культа Стефана Пермского в народной среде, культа, порождающего тексты о христианизации.

§ 2.2 Богиня Мать в мифологии коми: реконструкция образа

Сегодня уже трудно восстановить дохристианскую религию коми в более или менее полном объеме, однако по «чудским» образкам можно реконструировать некоторые наиболее общие сюжеты, имеющие параллели в мифологии других народов. Не вызывает сомнений тот факт, что эти образки, по выражению академика Б. А. Рыбакова «плотно заполненные рельефными изображениями полулюдей-полулосей, лосиными головами, ящерами, пушным зверьем и птицами» (Рыбаков, 1979. С. 10), применялись в культовой практике. С конца XIX в. относительно семантики изображений на бляшках было высказано немало гипотез, но в последнее время исследователи склоняются к тому, что в звериных образах чудских блях нашли отражение космологические представления древних коми.

В 1960-е гг. этнограф В. В. Чарнолуцкий сопоставил саамские тотемические мифы с сюжетами пермских образков и обнаружил

любопытные соответствия. Одним из центральных образов саамской мифологии является Мяндаш-парнь – человек-олень, первопредок саамов, считающийся также и культурным героем, научившим людей ритуалу охоты на оленей, надевая олени рога (Чарнолуцкий, 1965. С. 101–130). Некоторые расшифровки В. В. Чарнолуцкого были признаны чрезвычайно удачными академиком Б. А. Рыбаковым, в частности «сопоставления изображений семи сульдэ (семь звезд Лося?) с сообщением летописи об «оленцах малых», падающих с неба (Рыбаков, 1997. С. 10). В целом же к этим расшифровкам отнеслись довольно сдержанно, как это видно, к примеру, из высказывания В. Я. Петрухина: «Как нам представляется, пермский звериный стиль обладает своим «языком», который рискованно переводить на язык саамской мифологии. Ясно лишь, что язык звериного стиля – это язык космогонических мифов, и его центральный образ – космический лось, тотемический первопредок людей: недаром он совмещает черты лося и человека» (Петрухин, 2003. С. 191). Гипотеза о космогоническом содержании изображений в их тотальной соотнесенности с символикой тотемных кланов активно разрабатывалась Л. С. Грибовой, считавшей, что в целом композиция образка отражала представления о структуре вселенной, выраженные в звериных символах. В свою очередь, определенный набор звериных образов символизировал структуру тотемной этносоциальной группы (Грибова, 1975. С. 12–24).

Б. А. Рыбаков предложил расшифровку языка пермских образов через сопоставление их с мифологией западных тунгусов – эвенков. Предметом внимания Б. А. Рыбакова оказывается сюжет, участниками которого являются «ящер, мужская фигура в головном уборе в виде морды лосихи и две женских фигуры с копытцами, с головами лосих, расположенные по боковым сторонам бляшек таким образом, что морды лосих создают наверху замыкающий полукруг, образуя вместе с ящером как бы рамку для всех центральных изображений» (Рыбаков, 1997. С. 12). Для объяснения этого сюжета он приводит мифы эвенков, нганасанов, долганов и др. о

путешествиях шаманов на небеса, к двум небесным владычицам мира «наполовину женщинам, наполовину лосихам (или важенкам), от которых зависит благополучие охотничьих племен – приплод оленей» (Рыбаков, 1997. С. 14). Центральная фигура человеколосья объясняется на основе костюма шамана из мезолитического погребения на Оленьем острове Онежского озера, головной убор которого увенчивал стержень из бивня мамонта в виде головы лосихи. Не менее важно, что в погребении, кроме мужского, находились и два женских костяка по бокам (Рыбаков, 1997. С. 15), как бы в соответствии с расшифровываемой композицией. Ящер, на котором стоит шаман, является воплощением мифологического нижнего мира, его расположение мордой с широко раскрытой пастью в направлении на запад говорит о его функции поглощения солнца-лосихи, склонившегося к западу. Рамочное обрамление в виде смыкающихся морд двух лосих, также стоящих на ящере, обозначает небосвод. Средний мир представлен парными изображениями мужчин и женщин, иногда семьи с ребенком, а также различными животными и птицами. Человеколосье на ящере – это путешествующий по мирам Вселенной шаман, иногда он имеет крылья вместо рук, для того, чтобы летать с птицами, на одной бляшке рядом с шаманом помещена гагара, видимо, для полета в нижний мир. Солярный миф на бляшках изображен в нескольких вариантах: а) округлое солнце с женской личиной, которое сверху обрамляют морды двух небесных лосих, а снизу двуглавый ящер, отмечающий солнечный круговорот; б) вселенная окружена мировой рекой, снизу показан двуглавый ящер, а над ним – движущиеся с востока на запад лосихи и солнечный диск в центре, «западная» пасть ящера заглатывает голову солнечной лосихи; в) третий вариант солярного мифа представлен изображением гигантской птицы с солнечной личиной на туловище и маленьким ящером на фоне птичьего хвоста (Рыбаков, 1997. С. 13–19). Надо отдать должное интуиции А. С. Сидорова в начале 1920-х гг. предположившего, что изображение человека-лосихи, едущей на ящере, представляет солярный миф, реликтами которого в языке остались

выражения «посолонь» – *шонді гон ньылыд* «по шерсти солнца»; «против солнца» – *шонді гон пуджыд* (Сидоров, 1972. С. 12–13).

Другое наблюдение Б. А. Рыбакова касается образа двух мировых рек в мифологиях сибирских народов, коррелирующих с образом двух фратрий дуально организованного общества. На пермских образках эти две реки показаны в виде двух вертикальных потоков, струящихся сверху, от лосиных морд небосвода, до нижнего мира, показанного мордой ящера (Рыбаков, 1997. С. 20). Согласно выводу Б. А. Рыбакова, «Вселенная состоит из трех миров: подземно-подводный мир, олицетворенный ящером, глотающим солнце (в виде головы солнечного лося Хэглэн), средний мир людей и шаманов и верхний, небесный мир, куда из людей попадают только шаманы, получающие от небесных владычиц свою колдовскую силу. Небо представлено двумя женщинами-лосихами, морды которых образуют небосвод; до этого небосвода долетают крылатые шаманы, от этих лосиных морд Владычиц Вселенной стекают в нижний мир реки Вселенной» (Рыбаков, 1997. С. 21).

Такова реконструкция мифологического образа мира по пермским культовым образкам, и с ней трудно не согласиться. В качестве образов верхнего мира часто изображаются птицы или птицевидные существа с собачьими головами (сенмурвы), а ящера иногда могут заменять некоторые животные нижнего мифологического ряда: бобр, лошадь, паукообразные существа, иногда даже медведи и лоси. «Реки вселенной» в некоторых композициях меняются на изображения змей, что в целом также соответствует космологической семантике блях, в силу мифологической водяной природе последних. Все эти образы в целом можно назвать статичными, поскольку они за некоторыми исключениями всегда соответствуют своему космологическому местоположению, и символика их постоянна. Другое дело – центральная фигура. Если она символизирует средний мир, то она должна быть воплощением земли в каком-либо зооморфном образе, очевидно – лосихи, и тоже должна быть статичной.

Однако этого нет, и даже, напротив, в центральном образе всегда выражена динамика всей композиции: этот персонаж может идти – он изображается в позе движения, ехать на ящере, перемещаться во времени (солнечных лосих на спине ящера три, четвертую заглатывает ящер – это одна и та же лосиха в разных временных аспектах), летать с помощью рукокрыльев. Несмотря на это, набор этих персонажей не так велик: в центре изображается человек-лось, путешествующий человек-лосиха и женское божество. По-видимому, центральный образ отражает определенный мифологический сюжет, не только известный пользователям образков, но и значимый в религиозно-мифологической системе. Только этим можно объяснить, почему ограниченное количество центральных образов может иметь несколько различных мифологических значений, так, к примеру, человеколось может быть участником и солярного, и «шаманского» мифов. Относительно последнего следует подчеркнуть, что героем шаманского мифа может быть только божественный персонаж, а не просто человек, хотя бы и шаман. Поэтому лосиная голова над человеческой в образе человека-лося является не головным убором, а символом божественности персонажа. Это божественный первопредок типа саамского Мяндаша, или же бог-посредник типа обско-угорского Мир-Суснэ-Хума или кетского Доха, являющегося, кстати, и первым шаманом. Священнослужитель, которым может быть и шаман, по ходу литургической деятельности повторяет в своем костюме основные черты божества, а также его основные действия.

С другой стороны, мифологически значимые события могут происходить только в центре мира, на вершине мировой горы (дерева). Отсюда рамочное обрамление образков в виде мировой реки или двух змей, символизирующее воды первозданного океана, из которых поднялся первохолм будущей суши в космогоническом мифе. Эти рамочные образы могут прочитываться как лежащие в горизонтальной плоскости, обозначая периферию вселенной, тогда как центральный образ может быть прочитан только в вертикали. Даже принимая во внимание условность изображаемого,

в масштабе данной картины мира центральный образ выглядит гигантским: ногами он попирает хтонического ящера-преисподнюю, а головой задевает небесный свод из образов верхнего мира. Выходит, что своим телом он как бы связывает все уровни вселенной, которая, собственно, отражается и в структуре его тела: ноги, касающиеся ящера, сами соотносятся с мифологическим низом, поэтому на изображениях женского божества ее ноги иногда показаны как медвежьи лапы; туловище соответствует среднему миру, а голова – верхнему, так что голова снабжается солярными символами в виде кружка на лбу женского божества, солярным символом может считаться и лосиная голова над человеческой.

Наиболее яркое описание женского божества, несомненно, принадлежит Н. Д. Конакову: «Ее всеземную сущность подчеркивает солярный знак на лбу или антропоморфный символ солнца (в виде женского лица) непосредственно над ее головой. О взаимосвязи с животным миром говорит наличие зооморфных черт: лосиные копыта и медвежьи лапы вместо ступней ног и кистей рук, медвежьи лапы вместо ступней и птичьи – вместо кистей или же рукокрылья. На одном изображении из когтей на медвежьих лапах-ступнях женской фигуры истекают под землю струйки воды, они тут же поднимаются на поверхность, и из них произрастают антропоморфизированные растения. Таким образом, данное древнепермское божество обладало широкими и важными функциями. Богиня, несомненно, высокого мифологического статуса, фактически олицетворяла весь средний мир. Она связывала воедино земной низ и небесный верх; имела прямое отношение к солнечной животворной силе (солярная символика), воде и земному плодородию, а следовательно, миру растительному. Зооморфные черты богини взяты от наиболее ярких и мощных представителей животного мира всех земных сфер: медведя, лося, хищной дневной птицы семейства ястребиных, что подразумевает ее власть над всей фауной. Изображение на груди женской фигуры человеческой личины позволяет предположить, что она ведала и воспроизводством рода людского» (Конаков, 1996. С. 60).

Имени женской богини в мифологии коми не сохранилось, поэтому Н. Д. Конаков называет ее богиней земли (Конаков, 1996. С. 60), тождественно жене небесного бога Укко у финнов, эст. Маа эма, саам. Мадер, морд. Мода ава, манс. Калтащ-эква (Айхенвальд, Петрухин, Хелимский, 1982. С. 189). Типологический ряд вроде бы безупречен, разве что можно добавить к нему еще несколько имен, но суть в другом: религиозные формы почитания земли-матери характерны для земледельческих народов, каковыми, к примеру, являются индоевропейские народы, аграрные культы которых восходят, по крайней мере, к V–IV тыс. до н.э. (Николаева, Сафонов, 1999. С. 157). Поэтому формы почитания земли-матери у финно-угров нельзя считать исконными, тем более находить их в явно охотничьей религии, ведь не случайно, что у коми нет даже лексического соответствия термину земля-мать, хотя в мифологии родственных по языку удмуртов, занимавшихся в основном земледелием есть богиня Музем Мумы – Земля-Мать. О полном отсутствии в мифологиях урало-алтайцев характерного для земледельческих народов мифа о священном браке неба и земли, определяющего идею земного плодородия, при том, что некоторые из этих народов и называют небо «Отцом», а землю – «Матерью» в свое время писал и известный историк религий Мирча Элиаде (Элиаде, 1999. С. 136). Можно добавить, что даже такие, часто цитируемые эпитеты обско-угорской богини земли Мых-анки, как «кожистая земля», «шерстистая земля» (Головнев, 1995. С. 534) говорят больше о «внешней» стороне земли, чем о ее плодородной утробе, сама же богиня является женой Мых кона – бога подземного мира, а не небесного бога. Это и понятно: для народов, носителей охотничье-промысловой культуры, каковыми являлись и финно-угры, миф о плодородящей роли матери-земли не мог иметь большого значения в силу другого типа хозяйствования, зависимого от других, более специфических для жителей леса сил, обеспечивающих воспроизводство людей, наряду с промысловыми животными и птицами.

Между тем, в летописных источниках зафиксирован, По-видимому, древний уральский миф о небесном плодородии: «Еще мужи у нас стари ходили за Югру и самоедь, яко видевшее сами в полунощных странах: съпаде туча велика и в той тучи спаде веверица млада, акы топерво рожена и взръстиши – расходится по земли. И паки бывает другая туча и съпадают оленци мали и возрастают и расходятся по земле» (Цит. по: Рыбаков, 1997. С. 10). Б. А. Рыбаков справедливо соотносит этот текст с мифологическим сюжетом о двух небесных женщинах-важенках (лосихах), рожаящих оленей для земных стад, от чего зависит благополучие охотничьего племени (Рыбаков, 1997. С. 14). Иными словами, мифологическое плодородие для североевразийских народов не рождается в земле, а нисходит с неба на землю. В финно-угорской мифологии это выражено идеей нисхождения небесных богинь или животных в средний мир. Это финская дева воздуха Ильматар, опускающаяся в воды первичного океана, чтобы родить будущего творца мира Вяйнемейнена; это обско-угорская Калтац, подательница жизни, сброшенная с неба Торумом и рожаящая Мир-Суснэ-Хума в воздухе, между небом и землей²¹; это и мордовская Анге-патяй, дом которой на небесах, а сама она обеспечивает жизнь на земле. Миф о небесной деве известен в мифологии саамов, эстонцев, мари, коми-пермяков – возможно, с менее ярко выраженной идеей плодородия. Что касается Северной Сибири, то здесь мы обнаруживаем ряд богинь – Жизненных Старух, обитающих в небесном мире на юге: селькупская Ылюнда Котта, нганасанская Нилулемы Моу нямы, кетская Томам, эвенкийская Бугады Энитын. Все эти божественные персонажи обеспечивают земное плодородие, но место их обитания находится на небесах. Кроме них есть и другие женские божества, в том числе и Мать земли, но все они вторичны по своим функциям.

Что касается богини на ящере, то в ее иконографии представлены солярные и зооморфные символы, указывающие на небесную сферу ее животного плодородия, и фактически отсутствует символика плодородия

²¹ По Карьялайнену манс. Kaltas-san-taagam – Калтась – мать небесная. (Цит. по: Игнатов, 2003. С. 101).

растительного. Без сомнения ее можно отнести к категории женских божеств, известных как Великие Матери, но она, скорее, Артемида, Лесная богиня, нежели Гея, Земля-Мать. Образ этой богини может быть соотнесен с образом известной Зарни Ань – Золотой Бабы, о поклонении которой впервые упоминается в Никоновской летописи в статье о кончине св. Стефана Пермского (Конаков, 1999. С. 159). На это указывает эпитет «золотая», который имеет значения солярности и хтоничности одновременно, что в целом характеризует образ Богини-Матери, в силу своей рождающей функции, имеющей отношение и к солярно-небесному верху, и к подземно-хтоническому низу.

На чудских образках имеется изображение трехликой богини с четырьмя грудями, что говорит о ее соотнесенности со всеми тремя сферами мироздания, четыре груди символизируют ее окормляющую функцию всех четырех сторон света. По преданию, четыре груди дал небесный бог Ен прародительнице зюзьдинских коми-пермяков богатырке Дзюдзе, чтобы она сумела прокормить рожденных ею шестерых сыновей-богатырей (Петрухин, 2003. С. 216). Сходный миф есть у обских угров, считающих, что Торум послал шесть своих сыновей на землю заниматься людскими делами. Они расселились на Оби и больших притоках и стали родоначальниками шести больших родов – сир, в свою очередь, их сыновья-богатыри, отделившись от отцов, стали основателями родов на притоках поменьше. Судя по всему, зюзьдинский текст является отголоском древнего этногенетического мифа не только этнической группы зюзьдинцев, но и всех коми. По-видимому, отцом этих шестерых богатырей, ставших основателями шести городов, был сам Ен. Шестеро братьев, как и в обско-угорской версии, стали прародителями шести основных родов, от которых в дальнейшем отпочковались остальные роды. Смысл подобных мифов в том, что они дают обоснование такой вселенской организации, которая строится по принципу семьи: прародителями являются Небесный Отец и Богиня Мать, их сыновья становятся божественными первопредками, внуки – героями-основателями

отдельных этнических групп, а правнуки и праправнуки составляют народ в целом и населяют уже весь обитаемый мир.

Таким образом, весь мир представляет собой единый богочеловеческий коллектив, в котором отношения между богами и людьми строятся по принципу родства: небесные боги-родители, их дети и внуки – родоначальники человеческих коллективов, которые относятся к людям как к своим внукам. Подобные отношения мы можем и сегодня наблюдать в мифологии обских угров. В средневековье же это была наиболее характерная черта мировоззрения финно-угров, ее отголоски все еще слышатся в современном культе предков (родителей). В древнепермской пластике встречаются изображения так называемой семьи: мужчина и женщина с ребенком посередине стоят на ящере. Вряд ли средневековый художник снизошел бы до изображения человеческой пары, это изображение божественной семьи первопредков в их вселенской значимости. В рамках вселенской семьи божественная пара является не просто воплощением символики мужского и женского начал, но приобретает значение всемирного Отцовства и Материнства.

Принцип Небесного Отцовства не нуждался в особом почитании Небесного бога вследствие известной в мифологии отстраненности его от земных дел, поэтому по мужской линии объектом почитания были деятельные воинско-охотничьи качества его сыновей. По мифологии обских угров, военные подвиги божественного первопредка (вотчинника) составляют довольно существенную часть всего фонда священных текстов рода. С другой стороны, жена небесного бога, сошедшая (сброшенная) с небес на землю, оказывается в области деятельных контактов со всем земным миром, включая человеческий и природный. Такова обско-угорская Калтац (вост. хант. Анке Пугос): кроме человеческой ипостаси, она может предстать в обликах зайчихи, лягушки, лебедя – все эти облики являются равными человеческому. Точно также имеют различные зооморфные ипостаси все ее божественные сыновья и внуки, а некоторые животные имеют небесное

происхождение. Великая Мать богов, она покровительствует рождению всей живой твари, в том числе и человеческой, По-другому и быть не может: и природный, и человеческий миры берут начало в ее небесно-хтонической утробе. Иными словами, животные, птицы, растения и люди связаны друг с другом узами родства. Естественно, что в такой религиозно-мифологической системе охота не может быть просто добыванием убоины ради пищи, это всегда ритуал, теургический акт, целью которого является освобождение души убитого животного, и отправление ее в лоно Богини Матери для последующего возрождения. Возможно, что в некоем архетипическом варианте ритуала охотник исполнял роль шамана (или был им), достигающего неведомых и незримых чертогов Богини Матери, чтобы испросить разрешения на охотничий промысел. Не исключено также, что охотник-шаман для этого вступал в священный брак с Богиней Матерью или с кем-либо из женских лесных духов. Во всяком случае, мотив сожительства охотника с лесной женщиной – один из наиболее распространенных в коми фольклоре. Как правило, лесная женщина приходит в промысловую избушку охотника под видом его жены, зачинает от него ребенка и исчезает при возвращении охотника домой по окончании промысла. Древность мотива подтверждается тем, что он известен и в фольклоре других финно-угорских народов.

Эротические мотивы в поздних мифологических текстах, связанных с лесной темой – явление нередкое. Это и былички о встречах охотников с лесными духами в обликах девушек или женщин, это и разножанровые тексты о брачных отношениях женщин с лесными духами в мужском облике и медведями, что, в общем, тоже может быть ипостасью лесного духа. Следствия от таких связей имеют трактовку в зависимости от жанровой принадлежности текста: если в быличках рожденный в результате такой связи ребенок – урод, то в преданиях, сохранивших более древние мотивы, чаще всего он становится героем. Так, коми-пермяцкий герой Кудым Ош был рожден от брака его матери с медведем, богатырь Пера по одной версии был

сыном медведя, по другой – в изначальные времена его родила Парма (Лес). В этом же предании Пера женится на дочери солнца и становится родоначальником-первопредком коми, поэтому сам образ Пармы – матери героя и женского воплощения Леса – можно без особых натяжек соотнести с образом Богини Матери. Между тем, идея воплощения в Лесе женского божественного существа угадывается в ритуальных вербальных формулах при входе в лес: «Если идешь в лес, надо попросить разрешения Леса-Воды (коми: Вөр-ва), попросить матушку Лес-Воду, чтобы тебя приняла в лесу» (ФА СГУ РФ 12–XI).²² В современном коми языке слово «вөр-ва» воспринимается как неологизм и имеет значение «природа», однако это слово имеет и более архаический смысл, сохранившийся в фольклорных текстах.

Н. Д. Конаков справедливо предположил, что древнейшее имя Богини Матери может строиться по типу имен тюркской богини Дьер-су (букв. Земля-вода) «Священная земля», однако отсутствие материалов помешало ему завершить реконструкцию образа богини (Конаков, 1996. С. 60). Для древних тюрков «земля» и «вода» действительно являются двумя ключевыми понятиями, кодирующими окружающий мир или мифологический срединный мир, населенный людьми; для коми такими понятиями могли быть только «лес» и «вода». Иными словами, в средневековье понятие «вөр-ва» в действительности могло означать весь срединный мир, воплощением и хозяйкой которого была Богиня Мать. Это не значит, что, являясь хозяйкой Леса, Богиня Мать покровительствовала только лесной охоте, как уже говорилось, идея женского плодородия исходит от нее, а значит, тоже из леса. Богиня Мать покровительствовала и женским ремеслам, об этом можно судить по солярным знакам на прялках, ткацких станах и некоторых других традиционно женских инструментах. Кроме того, она, несомненно, ведала и плодородием домашних животных. Это особенно касается коровы, сакральный статус которой относительно других животных в народной

²² Здесь и далее коми тексты даются в переводе П. Лимерова.

культуре коми достаточно высок. Коровьи ясли считались легендарным местом рождения Христа, а сама корова – животным, особо отмеченным Богородицей. К дохристианским аллюзиям можно отнести текст Г. А. Старцева, записанный им в 1917 году. В нем говорится, что некогда коров доили мужчины, не доверяя женщине-хозяйке, причем одной рукой доили на ладонь другой руки и затем пили. Однажды корова исчезла. Поиски мужчин не дали результатов, но хозяйка повстречала в лесу женщину, которая назвала себя хранительницей коров от «нечистой силы», научила ее правилам обращения с коровой, а также утвердила ее единоличное право на доение коровы и уход за ней (Старцев, 1924. С. 118). Таким образом, это «право женщины» на корову суть не что иное, как осуществление сакральной связи между женщиной и Богиней Матерью, явленной в ипостасях Богородицы и хранительницы коров. Через корову и ее хозяйку на всю семью как бы распространяется божественная Благодать. Обычай приношения даров лесной богине, пусть и в неявной форме, сохранялся еще и в недавнее время. В связи с этим уместно для примера привести версию позднего мифологического текста: «Мой теленок однажды из хлева сбежал, не смогли поймать, маленький теленок, прыгнул и прямо в лес убежал. Ну, ладно, потом сын с ружьем, с веревками, в лес пошли искать, думаем, что может и стрелять его придется. А бабушка одна нам говорит: «Я тоже с вами схожу». Пошла и говорит: «Там, куда мы пойдём, надо Лесу-воде гостинцы принести». Потом она мне говорит: «Анна, ты что-нибудь с собой взяла или нет? Теленок убежал, так ведь Лесу-воде (к. Вёр-валы) надо гостинцы принести». Я отвечаю: «У меня нет ничего», – я будто бы не успела. «А я вот, красное вино было, я его взяла». Она взяла вино, вылила в ямку, мы стоим, смотрим, всех помянула, и теленок сам прибежал» (ИЯЛИ ВФ 1506–43).

Как известно, в христианскую эпоху образ Богини Матери сливается с образами Богородицы и Параскевы Пятницы. Не берусь судить, когда это произошло, возможно, еще в период раннего христианства. Эти образы пришли к коми уже через восточнославянскую адаптацию, поэтому

обнаружить в них какие-то коми национальные черты фактически невозможно. Невозможно, потому что коми *христианская* культура – явление вторичное, по сути, это вариант русской *православной* культуры, с ее опорой на земледелие, с православным земледельческим календарем. В связи с этим образ женского божества оказался отчужденным от леса, а затем и полностью ассимилирован образами св. Параскевы и Богородицы. Видимо, это был длительный процесс, затянувшийся на столетия, и более тщательный анализ выявит дополнительные сведения о местных особенностях культа Богородицы на коми Севере.

Как Небесная Мать, женское божество на ящере отмечено знаками солярности – это может быть круг на лбу или дополнительная женская личина над головой и даже личина на груди. Возможно, Богиня Мать имела и функции солнечного божества, и именно ей принадлежит эпитет Шонді Мам – Солнечная Мать (ср. удм. Шунды Мумы – Мать Солнце), поскольку солярность является одним из атрибутов небесно-подземного плодородия. Видимо, она же в архаической мифологии имела образ лосихи, известный как персонификация солнца²³ и с ней в ее зооморфной лосиной ипостаси был связан миф о космической охоте, в той или иной степени известный многим народам Сибири. В фольклоре финно-угорских народов сохранился мотив охоты на лося или оленя, что в общем, одно и то же. Как правило, фольклорный герой преследует убегающего оленя, отмеченного необычными признаками: красотой, величиной, необычным цветом или золотыми рогами. Догнав этого оленя, герой воцаряется, обретает богатство, славу, чаще всего – после брака на девушке, в которую превращается олень. В фольклоре коми этот сюжет лежит в основе предания об охотнике по имени Йиркап, уже само имя которого имеет языческие аллюзии. Он преследует голубого оленя на чудесных лыжах, сделанных из «ас пу» – «своего дерева», дерева-двойника

²³ По этому поводу поэтично высказался академик А. П. Окладников: «Охотники тайги образно представляли солнце в виде живого существа – гигантского лося, за день пробегающего по всему небосклону и к ночи погружающегося в преисподнюю, в бесконечное подземное море». (Окладников, 1964. С. 59–60).

человека. Такое дерево обладает волшебными свойствами, и вещь, из него сделанная, тоже имеет волшебную силу. Однажды некая колдунья, задумавшая известить героя, обернула свою дочь чудесным голубым оленем, в расчете на то, что Йиркап умчится за ним невесть куда и не вернется обратно. Колдунья просчиталась, голубой олень в мгновение прибежал до Сибирского Камня (Урала), но и чудесные лыжи не менее быстро домчали охотника. Олень превратился в прекрасную девушку, обещавшую стать ему женой, но суровый охотник не поверил словам оборотня и пустил в нее стрелу.

Сходные сюжеты погони за оленем в европейском фольклоре часто связаны с мотивом свадьбы, как, к примеру, в «Калевале», где погоня за лосем Хийси является одним из свадебных испытаний Лемминкяйнена. Это не случайно, поскольку свадьба входит в круг древних контекстов, связанных с образом оленя (лося). Если обратиться к мифологии эвенков, то здесь обнаруживается архаическая связь между сюжетом о погоне, мифологическим образом мира и символикой фратриального деления общества. В мифе говорится о том, как богатырь-охотник Маин на чудесных лыжах преследовал лосиху с лосенком. Лосиха выбежала на небесную твердь тайги верхнего мира, и вслед за ней на небесах очутился охотник. Погоня по небесной тайге продолжалась в течение целого дня, при этом лосиха бежала по ходу солнца с запада на восток. И вот, на закате, охотник настиг лосиху и поразил ее. Но на этом охота не завершилась, потому что лосенку удалось убежать за горизонт, и на следующее утро на востоке появилась выросшая за ночь лосиха уже со своим теленком, и погоня возобновилась. Охотник Мани навсегда остается в тайге верхнего мира, становясь небесным богом. В более архаичном варианте мифа место охотника в этом сюжете занимает медведь Манги. Для космологии эвенков данный сюжет исключительно важен, поскольку в образе лосихи эвенки представляли солнце, а ее ежедневное убийство космическим охотником объясняло ежедневную смену дня и ночи

(Анисимов, 1959. С. 15–19).²⁴ Образы медведя и лосихи известны среди петроглифов эпохи неолита на скалах Урала и Карелии, среди мезолитических стержней с головами лосих, найденных в разных местах: на Онежском озере, на Оленьем острове в Баренцевом море и в торфяниках на Урале. Более поздние изображения лося и медведя известны по бронзовым подвескам и бляхам, причем есть сюжеты, на которых медведь и лось изображены в схватке. На бронзовом промысловом календаре древних коми изображения медведя и лосиха символизировали периоды, соответствующие весенне-летнему и осенне-зимнему календарным сезонам (Конаков, 1990. С. 15). В целом же, как показывает исследование Н. Д. Конаковым символики промыслового календаря, миф о космической охоте представляет собой древнейший календарный зооморфный код Северной Евразии. Через символы медведя и лося (копытного) выражены мифопоэтические идеи смены дня и ночи, времен года. «В качестве активного начала (весна, мужская продуцирующая мощь, разрушительная тенденция) в этом зооморфном коде выступает медведь, в качестве пассивного (осень, женское производящее начало, идея жертвенности) – самка копытного животного (Конаков, 1990. С. 19).

Что касается эвенков, то их космологическая система имела трехмерную структуру, в которой верхний мир (угу-буга) был закреплен за космическим лосем Хэглэн, спасавшемся от преследования в чаще небесной тайги, а ночью видимом людям в созвездии Большой медведицы; в срединном мире (дулугу-буга) жили люди, а в нижнем мире (хэргу-буга) обитали предки, злые духи и мамонт сэли, больше похожий на подземную ипостась космического лося. Миф о космической охоте был одновременно и мифом о космической свадьбе, в которой убийство лосихи кодировало брачные отношения двух верховных божеств: небесного бога в образе

²⁴ В современных исследованиях чаще используется миф о лосихе, укравшей солнце, которую космический охотник должен убить, чтобы вернуть солнце на землю. Автор монографии придерживается мнения, что данная мифологема является трансформацией древнейшей версии мифа о лосихе, которая сама и является солнцем.

медведя и Бугады Энинтын («относящейся к Вселенной матери их»), являющейся хозяйкой мира, матерью зверей и людей в образе лосихи (Анисимов, 1959. С. 21–22). Мифология космической охоты-свадьбы лежит в основе символического деления общества эвенков на два экзогамных подразделения: фратрии лося и медведя, связанных друг с другом семейно-брачными отношениями, и в этом смысле миф выступал в качестве архетипа этих отношений, а также космического гаранта их незыблемости. Раз в год мужчины обеих фратрий устраивали ритуальную борьбу, имитировавшую борьбу медведя и лося, в которой выяснялось, какой из фратрий быть главной в течение года. Из этой же фратрии выбирался старейшина (Анисимов, 1959. С. 53). Отголоском подобных представлений является коми-пермяцкое предание о богатыре-паме²⁵ по имени Кудым Ош, что значит Медведь Кудым, сватавшегося к далекой вогульской княжне Костэ, с рождения носившей маску лосихи, о чем не догадывался никто, даже отец девушки. Поэтому, когда после предсвадебной бани лосиный образ Костэ исчез и она предстала перед отцом и гостями не «безобразной невестой», а исключительной красавицей, то изумлению присутствующих не было предела. Примечательно, что сам Кудым был рожден от брака медведя с его матерью, колдуньей Пөвсин – Одноглазкой.

В образах медведя и лосихи мы имеем два наиболее древних символа мужского и женского начал, и отголоски этой символики угадываются в универсальных образах традиционной свадебной обрядности, в различных текстах которой невеста описывается как «олень», «телка», жизнь ее – «солнечная», партия жениха в причетах-хулениях невесты предстает в обликах «медведей», «грозовой тучи», а после венчания свекор и свекровь встречают молодоженов в вывороченных наизнанку шубах, изображая медведей. В недавно вышедшей книге о финно-угорской мифологии можно прочитать о более древних вариантах медвежьей свадьбы: в погребении одного из ярославских курганов археологи обнаружили остатки настоящей

²⁵ Пам, пан – вождь, старейшина, жрец у древних коми.

медвежьей лапы, на палец которой был надет серебряный перстень с сердоликовой вставкой. В могиле были погребены две женщины, рядом с одной из них – девочкой 11–13 лет – и обнаружена уникальная находка. Исследователи предположили, что это – древнейшее свидетельство широко распространенного мифологического сюжета о женитьбе медведя на девушке из человеческого рода. Девочка не случайно была обручена с медведем после смерти: умершие в раннем возрасте и не избывшие свой жизненный срок люди, становились после смерти наиболее опасными из злых духов. Поэтому, чтобы не допустить возвращение умершей в мир живых, девочке подобрали лесного «жениха»» (Петрухин, 2003. С. 56–57). Воспоминания о медвежьей свадьбе можно найти в народных сказках о девочке и медведе, впрочем, еще в 1925 году газета «Ленинградская правда» писала о реальном рецидиве мифологической свадьбы: «В д. Воронье Поле Олонецкой губернии крестьяне, доведенные до отчаянья нападениями медведей на скот, по совету стариков решили «девкой отделаться», т.е. отдать медведю девушку в жены, причем, как выразились старики, «надо, как встарь деда делали... самую раскрасавицу». Бросили жребий, который пал на некую Настю. Одели ее по невестиному, с венком на голове и поволокли в лес. Девушка упиралась, выражаясь словами автора, ногами две дорожки делала: больно крепко к земле держалась. «Видно крепко будет суженого ждать», – решили провожающие. Проводили ее такими характерными словами: «Не осуди, Настюшка, ублажай медведишек. Заступись за нас, кормилица, не дай лютой смертью изойти!». Потом повели в лес, у медвежьего лога к дереву привязали, несмотря на отчаянные вопли девушки, и покинули ее среди мрачного леса. Девушке удалось вырваться и убежать в соседнюю деревню. Когда впоследствии стариков допрашивали, они наивно отвечали: «Обрядно это... исстари так ведется...» (Штернберг, 1936. С. 166). Таковы основные реминисценции мифа о космической охоте-свадьбе.

Однако следует отметить, что вторая его часть – о нисхождении солнечной лосихи в преисподнюю – не менее важна в реконструкциях древней картины мира. По Б. А. Рыбакову, эта версия солярного мифа

прочитывается на некоторых бляхах ПЗС как сюжет «путешествия солнца-лосихи» к западной голове ящера (Рыбаков, 1997. С. 13–19). Классическим вариантом путешествия является изображение на бляшке из д.Нырғында (Удмуртия). Композиция имеет трехчастную структуру, верхняя часть представлена тремя летящими грифонами, внизу, по красочному описанию А. А. Спицына: «огромный, весьма типичный ящер, длинный, изогнутый, с коротким пушистым хвостом и короткими лапами; на сильно вывернутой нижней челюсти и на шее волосы, верхняя часть иззубрена. По туловищу семь рыб, для означения водного существа. Сульде со сложенными вперед ногами также очень типичен; крылья длинные трехпалые, с глазами. Из головы сульде, головы и крестца ящера выступают длинные головы лося с выступающими из них фигурами кричащих птиц» (Цит. по: Грибова, 1975. С. 13). Композиция по сюжету сходна с описанной Б. А. Рыбаковым, здесь также изображены движущиеся с востока на запад «женолосихи», с той лишь разницей, что человеческое лицо показано только у средней фигуры. Количество лосих соответствует трем временным фазам солнечного движения: восходу – крайняя левая фигура, дневная фаза показана лосихой с человеческим лицом, поскольку она находится в наиболее сильной позиции движения; правая фигура соответствует фазе заката, поэтому голова лосихи находится непосредственно перед пастью ящера, в которой уже показаны две проглатываемые головы. Туловище ящера дано как бы в разрезе, внутри него видны семь рыб, По-видимому, показывающие метаморфозы, которые происходят с персонажем в преисподней – утробе ящера. Однако уже возле хвоста, в «восточной» внутренней части ящера фигуры рыб уже меняются маленькими лосиными головками, а после хвоста, выглядящего, впрочем, как струи воды, появляются такие же изображения маленьких лосиных голов, в готовности занять место на спине ящера. Множеством лосиных голов показаны различные фазы движения солнечной лосихи, вплоть до ее передвижения по нижнему миру. В развитии сюжета задействован, по сути, только один персонаж – лосиха, грифоны и ящер остаются статичными,

поскольку лосиха сама передвигается с востока на запад и даже в пасть ящера.

Путешествие лосихи в преисподнюю является не менее важным элементом солярного мифа, чем сюжет о космической охоте. Отсутствие солнца-лосихи на небосклоне чревато нарушением космического равновесия и вызывает опасение погружения в вечный мрак, поэтому возвращение лосихи на небосклон должно было восприниматься как радостное событие. Особенно это касается праздников наступления весны, сопровождающихся обрядами встречи солнца. Даже сегодня празднование православной Пасхи сопровождается представлением о том, что на восходе праздника Христова Воскресения солнце играет, поэтому следует встретить восход солнца. А участник академической экспедиции XVIII века в Пермский край на р. Чусовую Э. Георги был свидетелем празднования Нового года в день Пасхи. Празднование происходило на языческом святилище и сопровождалось жертвоприношениями. По словам Э.Георги, участники праздника считали Пасху днем сошествия Бога на землю, в чем видели наступление весны, при этом они обращались с молитвами к солнцу (Цит. по Игнатов, 2004. С. 102). В качестве дополнительного примера можно привести современный обычай салымских хантов, христиан с начала XIX века, к Пасхе убивать лосиху и украшать пасхальный стол лосиной головой. После молитвы, обращенной к солнцу, съедаются лосиные губы и язык, а на восходе празднующие стреляют из ружей, встречая солнце, которое, по их словам, в это время «прыгает» (ПМА, Салым, 1991). Как видим, несмотря на сильную редукцию, сквозь призму христианской Пасхи, пока еще просвечивает все тот же миф о возвращении божественной лосихи из преисподней, и именно этому событию посвящено жертвоприношение. Судя по всему, этот миф тождествен древнегреческому мифу о весеннем возвращении из подземного царства Аида Персефоны, хотя образ последней и связывается с земным плодородием. Судя по всему, скрытое от всех путешествие солнца или солнечной лосихи по миру мертвых полагалось даже более

таинственным, чем ее видимый бег по небесной тайге. На рассматриваемой бляхе лосиха в утробе ящера обращается в рыбу. В целом образ рыбы наиболее адекватен для подземно-подводного загробного движения, поэтому солнечная метаморфоза в рыбу не удивительна. Видимо, сходная модель легла в основу представлений многих народов о рыбах, как о воплощении души умерших людей. В Индии, Китае и некоторых других ареалах рыба считается символом нового рождения, поэтому ее образ используется в похоронных ритуалах (Токарев, 1982. С. 393). С этой символикой связан, в частности, обычай обязательного употребления рыбы по ходу похоронно-поминальных и свадебных обрядов у коми. Связь похоронно-поминальной обрядности с загробным путешествием солнца известна в мифологиях многих народов, в частности, она выражена в представлении о местоположении загробного мира на западе, там, где садится солнце. Еще Э. Б. Тайлор отмечал, что в древних представлениях солнечный путь отождествлялся с жизнью человека «в прелести расцвета, в блеске полудня и в угасании при заходе» (Тайлор, 1989. С. 280). В связи с этим, при погребении могилы должны были ориентироваться в направлении восток – запад: «чтобы голова покойного была направлена на заход солнца» (Мазин, 1984. С. 64) – у эвенков-орочоных или «погребение трупа лицом к восходу солнца» – у обских угров (Карьялайнен, 1996. Т. 3. С. 46).

Миф в версии «путешествия» должен был иметь не меньшее значение и для представления о способе достижения загробного мира. В этом смысле ночное путешествие солнечного лося по загробному миру – утробе ящера – служит образцом посмертного путешествия умершего: покойник должен во всем уподобиться солнцу-лосю и даже стать им. Не исключено, что оптимальный способ достижения загробного мира для подобных представлений был выражен в обряде погребения способом трупосожжения (кремации), который был известен в древности многим финно-угорским народам, а у пермских народов получил распространение, по меньшей мере, начиная с ананьинского времени. Характерно, что наряду с кремацией у

финно-угров, в том числе и в культуре средневековой Перми Вычегодской, сохранялся и обряд труположения (ингумации), в обоих обрядах преобладающей являлась ориентация могил север-юг (45%), ориентация запад-восток составляет всего 17,9 % от общего числа, остальное приходится на промежуточные варианты между меридиальной и широтной ориентацией: сз – юв, юз – св (34%), при этом большинство захоронений сохраняют ориентированность на водоем (Савельева, 1987. С. 9–14). По-видимому, промежуточные варианты следует все-таки соотносить с меридиальной ориентацией могил, или же они являются попыткой примирить две точки зрения на расположение загробного мира на севере и на западе.²⁶ Сочетание в одном обществе двух разных типов обряда погребения умерших (кремации и ингумации) можно объяснить только существованием в обществе или двух разных религиозно-мифологических концепций загробного мира, или существованием одного из типов обряда в качестве пережитка. Последней точки зрения придерживается Э. А. Савельева, считающая, что погребальный обряд эволюционировал в сторону усиления роли кремации (Савельева, 1987. С. 195), однако после принятия христианства доминирующим стал обряд с ингумацией.

Ориентация могил в меридиальном направлении связана с представлениями о дороге в загробный мир по мировой реке. Эта река соединяет мифологический юг, ассоциирующийся не только с верховьями, но и с небом, верхним миром, страной богов, в которой находится и страна водоплавающих перелетных птиц – с севером, который, в свою очередь, ассоциируется с нижним миром, морем мертвых. По небу юг и север соединяются Млечным Путем, который во всех финно-угорских языках называется «дорогой водоплавающих перелетных птиц». С этой мифопоэтической картиной мира связан космогонический миф о двух ныряющих птицах – утке и гагаре, которые не только являются причиной

²⁶ В средневековом европейском сознании север и запад, юг и восток совпадали, в результате рай мог помещаться на востоке и «на полудне» «в Едеме», тогда как ад был расположен на западе «в Дышущем море» т.е. в Ледовитом океане. (Лотман, 1996. С. 241).

возникновения мира, но и имеют важные мировоззренческие функции в идеологических системах всех уральских народов (Напольских, 1991. С. 74). Этой картине мира соответствует погребальный обряд, основным содержанием которого является концепция символического или реального отправления умершего вниз по мировой реке, в направлении с юга на север. Немаловажное значение в этой модели имеет образ утки, являющейся переносчиком или воплощением души умершего. При осеннем перелете водоплавающих птиц утка-душа улетает из нижнего мира в верхний по Млечному Пути – Дороге уток, и таким же образом возвращается в мир людей. Не вызывает сомнений, что обряд кремации умерших преследовал единственную цель – скорейшее освобождение души от тела для ее последующего воплощения в тело утки. Возможно, что более древний вариант обряда предполагал отправление именно тела умершего вниз по реке, и по ходу этого «путешествия» душа умершего постепенно «освобождалась» от телесной оболочки и в нижнем мире получала «утиное» воплощение. Этот вариант выражался в обряде труположения и постепенно эволюционировал в сторону исчезновения.

Вместе с тем, ось север-юг разделяет локусы божественных участников космогонического мифа, предоставив в ведение «младшего» брата северную страну мрака, а «старшего» – светлый небесный юг, где он и обитает со своей супругой, Богиней Матерью, покровительницей всех рожениц. В мифологии коми небо и преисподняя поделены между Еном и Омӧлем, братьями-соперниками, демиургическая война которых явилась причиной возникновения мира и его нынешнего состояния.

§ 2.4. Дуалистические легенды в фольклорной традиции коми

Первые сведения о космогонических мифах у коми известны из ЖСП Епифания Премудрого. В главе «О пермской азбуке» он, противопоставляя

христианство, имеющее «книжный разум», язычеству, как религии устной, а значит, неистинной, рассуждает о преимуществах христианской письменности перед пермским языческим «баснословием»: «Ибо прежде крещения пермяне не видели у себя грамоты и не понимали написанного, и вовсе не знали, что такое книги. Но только баснотворцы у них были, рассказывающие сказки о бытии и о сотворении мира, и об Адаме, и о разделении народов, и о прочем повествовали, говоря больше ложь, нежели истину. Так свой век и все годы свои они и потратили» (Епифаний, 1995. С. 181). Очевидно, что речь идет здесь о трех мифологических сюжетах, сходных со знакомыми Епифанию текстами из Ветхого Завета. По этим данным трудно судить о всей пермской мифологии, но сам факт сопоставления Епифанием известных ему языческих сюжетов с ветхозаветными может свидетельствовать об их высоком нарративном уровне.

Тем не менее, до начала XX века эти сюжеты не привлекали внимания исследователей. Поэтому в обзоре космогонических легенд, предпринятом В. А. Веселовским в его известной работе «Дуалистические поверья о мироздании» (Веселовский, 2009. С. 263–362) коми версий мирсотворения нет. Впервые описал и опубликовал ряд текстов о сотворении мира В. П. Налимов в статье «Некоторые черты из языческого мирозерцания зырян» (Налимов, 1903 С. 76–86; Налимов, 2010. С. 19–27). Задачи, которые он поставил перед собой, были весьма скромны: уточнить сведения о религиозном мирозерцании зырян, приведенные в статьях других авторов. Творцами мира, как пишет Налимов, являются «две верховные силы: Ен и Омоль» (Налимов, 2010. С. 19), при этом, Ен – создатель всего лучшего на земле: людей, солнца, звезд, лесов, рек, тогда как Омоль – бог «мрака и тумана», он творец земноводных, насекомых, лесных людей и водяных – васа (Там же. С. 20). Богатства лесов и рек Ен, по просьбе Омолья, разделены между лесными, водяными жителями и людьми. Далее, Налимов приводит

версии легенд о сотворении мира двумя божествами, как он пишет, «в дословном переводе»:

«Туман... Мрак... Нигде не видно ни живого существа, ни растительности; один только голубь, прекрасный сизый голубь летал. Не раз он издавал голос с целью встретить живое создание. Не раз, томимый одиночеством, пытался он броситься с высоты полета и разбиться, и тем кончить свое существование. Вдруг слышит он отклик, своему подобный, – голос человеческий. Помчались навстречу друг другу, назвались братьями, родными, милыми; посоветовались – решили изведать дно мрака и тумана. Один голубь нашел землю. Другой нашел тину. Когда первый голубь выпустил из клюва добычу – землю, то около ее частиц стали собираться другие частицы, и скоро она начала принимать вид острова и покрываться растительностью. Тина распустилась. Зависть закипела у второго голубя, но он затаил ее и обратился к первому с просьбой поработать вместе. Первый голубь был Ен, существо могущественное; второй – Омоль, существо слабосильное и завистливое. Все, что Ен созидал днем, Омоль старался портить ночью. Особое старание Омоль приложил к тому, чтобы испортить человека: мазал его собственной слюной и надеялся лишить его окончательно способности речи, но только не смог его испортить. Ен заметил недоброжелательность Омöля и прогнал его. По другим преданиям, ссора произошла позднее, когда остров был покрыт травой, и два брата, Ен и Омöль, вышли на сенокос» (Налимов, 2010. С. 22). Текст состоит из двух эпизодов: в первом земля достается со дна «мрака и тумана» двумя птицами – голубями, во втором эпизоде братья-соперники создают мировой рельеф и человека. Текст характерен подчеркнутым дуализмом персонажей, хотя Налимов в статье и пытается его смягчить. Остальные версии текстов представляют собой варианты мирсотворения, объясняющие несовершенство мира ссорой между двумя демиургами. В первой, космической версии сюжета, демиурги выходят на первый сенокос – Ен с долотом, а Омöль с косой, по другой версии, с косой был Ен, он накопил

больше, а Омӧль ночью своровал сено (Там же. С. 23). В остальных вариантах Ен и Омӧль совместно создают вселенную, но Омӧль портит мироздание тем, что творит «безобразные, уродливые существа», духов, руководит ветром, предлагается и мотивация поступков Омӧля: он делает все это в надежде, что «Ен увидит несовершенство мира и разрушит его» (Там же. С. 23). Данная статья была самой первой из публикаций Налимова, можно сказать, ученической, но исследователь больше не возвращался к теме космогонии даже в зрелые годы, ограничившись только этой репрезентацией своего полевого материала.

В 1920-е гг. космогонические тексты привлекают внимание А. С. Сидорова, тогда еще молодого исследователя, живо интересовавшегося проблемами археологии и этнографии коми народа. В 1924 году Сидоров пишет статью «Следы тотемических представлений коми-зырян» (Сидоров, 1924. №1–2), в которой различные элементы промысловой магии зырян, а также представления о животных, в том числе и некоторые фольклорные тексты, рассматриваются как пережитки некогда бытовавшей религии тотемизма. Среди этих текстов Сидоров приводит обширную цитату из космогонического сюжета о соперничестве утки и гагары: «На поверхности первозданного океана плавали гагара и лебедь. Заспорили, чей голос сильнее. Гагара закричала: «Курлык-курлык» и спросила: «Испугался ли тот?» Лебедь говорит: «Нет», – и тихонько подал голос в отдалении. Гагара второй раз начала свой «курлык-курлык». В ответ в отдалении послышались раскаты грома. Сердце гагары затрепетало: в голосе лебедя почувствовало большую силу. В третий раз гагара закричала. В это время грянул гром, и молния ударила под самым боком гагары. Она бултыхнулась, нырнула в воду, еле осталась живой» (Там же. С. 44. В дальнейшем Сидоров I). Более подробный пересказ текста Сидоров предпринимает в монографии «Знахарство, колдовство и порча у народа коми» (1928) в связи с изучением эволюции некоторых «колдовских представлений». Текст назван «общефинской космогонической легендой, встречающейся и у коми», хотя параллельных

этому финно-угорских текстов сам Сидоров не приводит: «Творцами мира являются два товарища (по другому варианту – два брата, причем второй брат родился от плевка первого). Один из творцов мира имеет вид лебедя, другой – гагары. Это Ен и Омоль. Ен и Омоль создают землю и небо (земля достается гагарой-Омолем из-под воды) и весь остальной мир. Небо имеет семь этажей; 1, 7 и все нечетные небеса – создание Ена, а четные – Омöля. При этом каждое небо имеет один из цветов радуги. Во время создания неба происходит между творцами спор, а потом дележ. Землей по праву сильного завладевает Ен, Омöлю не достается ничего. Тогда он просит дать ему отверстие в земле, получающееся в результате забивания в землю кола. Это желание Еном удовлетворяется. Дальше Еном создаются все живые существа, полезные для человека. А из отверстия в земле (очевидно из подземного мира – А. С.), доставшегося Омöлю, выходит несметное количество различных гадов, насекомых, червей, всего того смрада, что постоянно преследует человека и вредит ему всеми способами» (Сидоров, 1997. С. 238–239; в дальнейшем Сидоров II). Надо отметить, что Сидоров, несмотря на большой опыт сбора фольклорных материалов, к сожалению, никогда не ставил целью их публикацию, и использовал тексты в качестве иллюстраций к своим исследовательским концепциям. Так, приведенный текст космогонической легенды иллюстрирует разрабатываемую им в монографии тему сакральной чистоты-нечистоты ряда природных объектов, предметов и животных, обусловленную их соотношенностью с действиями того или другого персонажа-демиурга. Еще один космогонический текст был использован Сидоровым в написанной в 1920-е гг. статье «Семантика изображений Пермского звериного стиля» в качестве иллюстрации к мифологическому образу гагары: «Плыл по безбрежному морю Ен в своей лодке-трехупружке, загребая воду двухлопастным веслом. Плыл он долго, устал, но не видит никакого берега, куда можно было бы пристать, отдохнуть. В раздражении плюнул он на воду. Вслед за этим посмотрел он назад и видит: плывет за ним такой же человек в такой же трехупружке.

Согласились, поехали вместе вперед. Спутник Ена попросил превратить его в гагару, чтобы достать со дна моря землю. Превращенный в гагару, спутник выхватил четверть земли и стал подниматься вверх, но в это время поверхность моря оказалась замороженной, и гагара, разбивая своей головой слой льда, растрясла изо рта всю землю. Так же случилось и во второй, и в третий раз. Напоследок она выплюнула изо рта три песчинки, из которых Ен сотворил землю и обитающих на ней полезных существ, своему же товарищу Ен дал лишь дырочку от забивания кола, из которой тот вывел всякую вредоносную для людей тварь» (Цит. по Конаков, 1996. С. 15; в дальнейшем Сидоров Ш). В варианте этой работы, опубликованной в 1972 году (Сидоров, 1972. С. 10–23), этот же текст приведен в более кратком переложении, с указанием, что он был записан А. С. Сидоровым в 1913 году (Там же. С. 13). В этой же работе дается краткий пересказ сюжета другого космогонического сюжета, главным персонажем которого является утка-«праматерь». Утка сносит шесть яиц, «заключавших в себе зародыш будущего мира», четыре из них утонули в морской пучине, а из двух последних вылупились птенцы, ставшие демиургами Еном и Омӧлем. Братья достают со дна моря яйца, «которые, будучи разбитыми о тело утки чӧж дают начало солнцу, луне, добрым и злым духам, а само тело утки чӧж разрастается в длину и ширину, покрывается лесами, зеленью и цветами». Так создается земля, которой Ен и Омӧль, действуя наперекор друг другу, придают современный вид (Там же. С. 14). Данный мифологический текст Сидоров приводит в связи с реконструкцией образа «прародительницы общества, построенного на матриархальных началах». По мнению исследователя, в этой легенде ярко отражены мифологические представления о том, что в основе «не только человеческого общества, но и самой природы лежит материнское (женское) начало (Там же. С. 14). Археологические находки бронзовых уток, имеющие соответствие в изображениях деревянной пластики народной культуры, дают основание для предположения о том, что утка «являлась объектом тотемистического культа», а сам образ птицы был олицетворением

солнца, неба, прародительницы рода (Там же. С. 14). Изучая поделки Пермского звериного стиля, Сидоров отмечает семантическое сходство образов птицы и лося, в ряде случаев выступающих в одних и тех же сюжетных мотивах и делает вывод о том, что «лось, как и птица, представляется на изображениях матерью солнца, прародительницей мира и людей, т.е. в зооморфном образе женщины» (Там же. С. 15). Эти исследовательские находки Сидорова оказали существенное влияние на последующие штудии семантики образов бронзовой пластики.

Что касается текста об утке-прародительнице, то полный его вариант находится среди архивных материалов П. Г. Доронина с указанием, что он записан в 1923 г. в д. Проньдор (Прокопьевка) П. Г. Дорониным из рукописного списка на коми языке, принадлежавшем И. С. Доронину. Данный текст представляет развернутую версию космогонии, включающую сотворение всех уровней мироздания и создание человека, и характерен ярко выраженной концепцией антагонизма братьев-демиургов. От традиционных версий дуалистических легенд данный текст отличается включением в зачин третьего персонажа – утки: «По беспредельному первозданному морю-океану плавала утка чӧж, носившая в себе яйца жизнезарождения. Она долго искала места, где бы ей высидеть своих птенцов, но так и не нашла себе пристанища. Четыре яйца, снесенные ею, были поглощены пучиной морской, только два последних яйца она сумела спасти. Высиженные под крылом матери, из двух яиц вылупились два птенца, два утенка: Ен и Омӧль. Это были два брата, два противоположных начала: жизни и смерти, добра и зла, правды и неправды, дня и ночи. До возраста мать носила их на своей спине, потом попросила своих утят достать из пучины морской выроненные яйца и разбить их на ее теле. После этого сама взметнулась ввысь, с разбегу ударилась в воду и убила» (Му пуксьӧм, 2005. С. 17–18). Антагонизм братьев проявляется уже в эпизоде первого ныряния за землей на дно моря: первым ныряет Ен, и пока он находился на морском дне, «Омӧль засвистел, закричал таким голосом, что от этого крика все застыло и поверхность океана

вся заледенела». Ен выходит из пучины, разбив лед молниями. Достав яйца со дна моря, братья разбивают их о тело матери-утки. Из яиц, разбитых Еном, загорается солнце, тело матери-утки разрастается в длину и в ширину, покрывается зеленью, лесами и становится «землей-матушкой», появляются ангелы, а от яиц, разбитых Омӧлем, загорается луна, на земле появляются озера и болота, зыбуны, рождаются демоны. Выйдя на сушу, братья принимают человеческий облик, Ен создает полезных птиц и животных, Омӧль – хищников и пресмыкающихся. В творении человека принимают участие оба демиурга: Ен лепит из земли мужчину, Омӧль – женщину, однако не может вдохнуть в нее жизнь и обращается за помощью к брату. Ен вдыхает жизнь в мужчину и в женщину, и люди оживают. После этого Ен оставляет людей на земле, а сам удаляется на выстроенные им небеса. На двенадцатый год он спрашивает у Адама: «Где, Адам, твои дети?» И Адам ничего не сумел ответить, потому что ничего не знал о своих детях. Двенадцать лет жена его рожала детей, каждый год по девочке, и каждый год она убивала их сразу после родов, как учил ее Омӧль. Проклял тогда Ен первую женщину и сказал, что вечно она будет пожирать своих детей. И так была велика тяжесть греха ее, что земля не смогла больше держать ее на себе. Поглотила земля жену Адама и превратилась она в смерть, чтобы пожирать своих потомков, а двенадцать убитых ею дочерей стали помощницами своей матери, духами болезней и пороков». Вторую женщину, Еву, Ен создает из ребра Адама, однако Омӧль, приняв вид красивого мужчины, соблазняет Еву – от этого от первых людей пошло плохое потомство, погрязшее в ссорах и пороках. Ен навсегда уходит от людей на небо, но Омӧль, подражая брату, строит над небом Ена другое небо: так, соревнуясь друг с другом, демиурги строят семь небес, пока Ен не низвергает Омӧля с его демонами с небес громом и молниями. Омӧль и его помощники скрываются в лесах, в реках. Ен спускается с небес еще один раз, чтобы ограничить деятельность нечистой силы. Он принимает вид человека, садится возле дороги и лепит горшки. Проходящий мимо «начальник

бесовских полчищ» Антус хвастается своей силой: «он и его бесы могут так раздуться, что закроют и солнце, и луну», тогда горшечник предлагает им уместиться в три горшка. Бесы превращаются в мошек и влетают в горшки, Ен зарывает горшки в земле, но один из них разбивается, и часть бесов остается на поверхности земли (Му пуксьём, 2005. С. 18–20). Текст был впервые опубликован Ф. В. Плесовским (Плесовский, 1972. С. 39–41), давшим и его первую интерпретацию в духе признаваемой марксистской методологией теории матриархата. По его мнению, такие финно-угорские божества как Ен, Инмар, Ильмари изначально связаны с женским божеством земли – у удмуртов оно известно как *Музьем мумы* «Мать земли». Поскольку мать осознавалась как начало рода, родовой связи, как рождающее начало всей природы, то «представление о матери было неразрывно связано с представлением о «рождающем месте», ...мать является не только причиной рождения, но и местом (местопребыванием рода), которое рождает» (Там же. С. 34). Этот тезис подтверждает лингвистическое построение ученого, согласно которому слова *инь* (энь, ань) «мать», *ин* «место» и теонимы *Ен*, *Инмар* – являются однокоренными, и буквально переводятся как «рождающее место» (Там же С. 34–35). В то же время происхождение имени противника Ена – Омöля, Плесовский связывает «с Йомой, с женской богиней, богиней периода матриархата, трансформировавшейся в мужское божество» (Там же. С. 42). Таким образом, по Плесовскому, творцами мира являются тотемные животные (птицы), а также «Великие Матери» (Там же. С. 44). Приверженность Плесовского марксистской методологии науки вызвала достаточно негативную оценку этой его работы последующими исследователями, так, Н. Д. Конаков писал, что она «весьма слабая в теоретическом отношении» (Конаков, 1999. С. 40), отмечая, однако, что эта работа – в числе первых, посвященных анализу традиционного мировоззрения коми, вышедших после 1930-х годов.

Тексты, подобные приведенным, традиционно определялись исследователями коми этнографии и фольклора как мифы и использовались в

качестве основных составляющих в реконструкциях архаических верований и семантики пермского звериного стиля (В. П. Налимов, А. С. Сидоров, Л. С. Грибова), мифологии (А. Грен, Ф. В. Плесовский, П. Ф. Лимеров), традиционного мировоззрения коми (Н. Д. Конаков, И. В. Ильина, О. И. Уляшев). Такое определение жанра космогонических текстов, вероятно, берет начало в работах российских последователей мифологической школы XIX в., но уже в конце XIX века А. Н. Веселовский, в своей основополагающей работе называя подобные нарративы то «дуалистическим поверьями», то «космогоническими мифами», преданиями и легендами, склоняется все же к последней дефиниции, предполагающей вторичность легендарных текстов по отношению к собственно космогоническим мифам (Веселовский, 2009. С. 263–362). Жанровая неопределенность текстов о миротворении сохранялась и в первой половине XX в. Как известно, В. Я. Пропп относил подобные сюжеты к космогоническим легендам (Пропп, 1998. С. 269), однако в одной из более поздних работ по поэтике фольклора в области несказочной прозы он все-таки выделил их как мифы о сотворении мира, при этом добавляя, что «на русской почве их мало, но они есть» (Пропп, 1998. С. 33). Космогоническими (или геогоническими) легендами названы данные тексты в энциклопедической статье Г. А. Левинтона. По его мнению, они «кардинально отличаются от мифов тем, что носят маргинальный характер в системе и не имеют непосредственной связи с культом» (Левинтон, 1998. С. 46). Маргинальность текстов вызвана их соотносительностью с двумя разными мировоззренческими системами – дуалистической мифологической и христианской, лишенной дуализма (Левинтон, 1998. С. 46). В. С. Кузнецова также считает, что мифы и космогонические легенды связаны друг с другом генетически, сами легенды «как бы стремятся занять функциональное место мифа», и при этом у них оказывается сниженным статус жанра (Кузнецова, 1998. С. 121–122) по сравнению как с мифом, так и с каноническими библейскими текстами.

Проблема происхождения дуалистических легенд стала объектом внимания российской фольклористики в середине XIX века. Известный исследователь мифологии А. Н. Афанасьев объяснял их как древние дохристианские мифы славян (Афанасьев, 1865. Т. 1. С. 92), также высказывалось мнение об отсутствии на славянской почве самой идеи дуализма, соответственно, происхождение этих легенд объяснялось влиянием на языческий субстрат южнославянских гностико-богомильских учений.²⁷ К примеру, А. П. Шапов по этому поводу писал, что в начальный период христианизации Руси в Византии и в Болгарии скопилось достаточно много апокрифической литературы гностических толков: павликиан, богомилов, манихеев, мессалиан – со временем перешедших к русским книжникам. «В XIII–XIV вв. эти книги оказали такое сильное влияние на народную мыслительность, что грамотники народные сами сочиняли апокрифические статьи, с примесью мифологических элементов» (Шапов, 1861. С. 280). Таким образом, на первый план была выдвинута концепция сложной природы дуалистических легенд, включавших в свой состав наряду с устным славянским языческим компонентом книжный, христианский апокрифический компонент. Однако уже в конце XIX века некоторые исследователи ставили под сомнение богомильские истоки космогонических легенд. К примеру, А. Н. Веселовский, рассмотрев корпус дуалистических легенд как русских, так и «инородцев», пришел к выводу об их урало-алтайском происхождении (Веселовский, 2009. С. 263). Контаминации христианских и языческих, славянских и «финно-тюркских» компонентов легенд он объяснял тем, что «черемисская, мордовская и т.д. и южнославянская легенды принадлежали первично одной и той же полосе развития и религиозного мирозерцания, богомилы лишь внесли в круг своих дуалистических мифов, может быть, не славянское предание, отвечающее их целям, а черемисы и алтайцы получили обратно свой старый космогонический миф в освещении христианской ереси и апокрифов. Следы

²⁷ Более подробно об этом вопросе см.: Кузнецова, 1998. С. 3–28.

их влияния настолько ясны, что на их указании останавливаться не стоит. Отметим лишь в одной из мордовских легенд эпизод о «рукописании Адама», о древе познания, о вине, как изобретении дьявола (морд, вотяцк., монгол.) и т.д. Так или иначе, исконно-славянский характер дуалистического мифа о мироздании должен быть оставлен под сильным сомнением (Веселовский, 2009. С. 282). Эта гипотеза никак не поставила точку в решении проблемы генезиса дуалистических легенд, напротив, уже в следующей своей статье, Веселовский привел ряд параллелей к рассмотренным космогоническим версиям из мифологий других народов, в частности, американских индейцев (Веселовский, 2009. С. 362–403), связь которых с болгарскими богами обнаружить было бы крайне затруднительно. В последние годы проблема происхождения дуалистических легенд разрабатывалась В. В. Напольских в связи с реконструкцией прауральского мифа о возникновении земли (Напольских, 1991. С. 189). Для своего исследования он ограничился эпизодом ныряния за землей, который, будучи сюжетобразующим для всего текста о сотворении мира, является трансформацией инвариантного мифа о ныряющей птице (МНП). Наиболее архаичной (прауральской) Напольских признает форму мифа МНП-2, по сюжету которого две птицы – утка и гагара по очереди ныряют на дно океана за землей. Первой ныряет гагара, однако ей не удается достигнуть дна, затем ныряет утка, которой в силу ее божественной сущности, удается достать со дна океана комочек ила или несколько песчинок, затем вырастающих в сушу (Напольских, 1991. С. 47). Вследствие деградации сюжета в МНП-1, ныряющим и достающим землю персонажем становится утка (гагара, часто дьявол) ныряющая на дно океана по приказу демиурга (Там же. С. 47–48). Проблему американских параллелей к мифу о нырянии Напольских решает с помощью гипотезы об общем для Евразии и Северной Америки сюжете МНП-0, в котором задачу добывания земли не могут выполнить несколько птиц, кроме последней, самой слабой физически, но обладающей божественной силой птицы (Напольских, 1991. С. 59). Выводы Напольских

подтверждаются исследованием В. С. Кузнецовой, ставившей целью выяснить соотношение христианских и этнических элементов в славянской космогонической легенде (Кузнецова, 1998. С. 22). По ее мнению, сюжет славянской космогонической легенды представляет собой сложное образование, включающее в свой состав четыре основных эпизода, которые могут выступать и как вполне самостоятельные сюжеты: «I – о творении земли, II – о творении ангелов и демонов, III – о соперничестве творцов и свержении Сатаны с небес, IV – о происхождении первого человека» (Там же. С. 53). Первый эпизод-сюжет – это собственно миф о ныряющей птице, «органично перенятый русью» от соседних финно-угорских племен, в то время как другие эпизоды сложились на основе книжных, преимущественно христианско-апокрифических мотивов (Там же. С. 132). Сравнивая легенды восточно- и южнославянской устной и книжной традиций, Кузнецова приходит к выводу о «не болгарском», а северорусском происхождении сюжета о дуалистическом миротворении, «как определенного набора контаминированных сюжетов-мотивов с рассказом о нырянии за землей на дно первичных вод в качестве организующего центра» (Там же. С. 135). Как показывает Напольских, рассказ о нырянии за землей (МНП) был «вписан» в картину мира, которую исследователь реконструирует как прафинно-угорскую и прауральскую: «юг ассоциируется с небом, верхним миром, страной богов, там же находится страна водоплавающих птиц (утка); север – нижний мир, вода, море, устье реки, мир мертвых и злых духов; юг и север соединяются по земле рекой, берущей начало в верхнем мире и впадающей на севере в море нижнего мира, а по небу – Млечным Путем – «дорогой водоплавающих птиц» (Напольских, 1991. С.7 4). По мнению исследователя, коми тексты занимают среднее положение между западносибирскими и восточноевропейскими версиями МНП: «в них уже присутствует новая дуалистическая идея (противостояние бога и черта), но сохраняется и старый дуализм более низкого уровня – противостояние утки или лебедя и гагары – как в МНП-2» (Там же. С. 53). Иными словами, коми версии

космогонических текстов являются тем пределом, за которым эти тексты эволюционируют в другую форму (МНП-1) и приобретают некие иные смыслы. Вопрос в том, можно ли на основании коми космогонических легенд сделать реконструкцию архаической картины мира коми?

Ответить на этот вопрос попытался Н. Д. Конаков в своем монографическом исследовании (Конаков, 1996. С. 132). Поскольку космогонические тексты коми не представляют собой единой версии, то задачу свою Конаков видел в «прочтении некоторых текстов» как предварительного этапа «на пути реконструкции язычества древних коми, а в перспективе – уральского язычества» (Там же. С. 5). Следует отметить, что Конаков рассматривал космогонические тексты именно как мифы, объясняющие мироустройство через его сотворение, поэтому его реконструкция строится как выделение элементов космогонического процесса в соответствии с мифологической схемой движения космогенеза от хаоса к космосу, анализ теонимов Ен и Омоль (Куль) с привлечением широких лингвистических параллелей, описание всего мироздания, как результат совместной деятельности демиургов. Сам сюжет космогонической легенды Конакову нужен лишь как повод, чтобы задуматься о космологической схеме, поэтому из сюжета он берет для интерпретации только эпизоды сотворения суши Еном и Омолем – в разных их ипостасях, немного – о создании небес и свержении Омöля на землю, рассматривает и мотив ухода «темного» демиурга в отверстие от забитого в землю колышка. С другой стороны, много внимания уделено версиям формирования земного ландшафта, лунарно-солярной мифологии, реконструируемых по данным фольклорных текстов. По Конакову, результатом демиургической деятельности Ена и Омöля становится мироздание, состоящее из трех уровней: небесный, после низвержения Омöля со свитой, достается Ену, Омöлю достается нижний мир, тогда как его свита наследует весь средний мир, став лесными, водяными и домашними духами. Средний мир становится также и местообиталищем людей. Кроме того, для небесного мира на базе

фольклорных преданий с привлечением сибирских материалов Конаков разрабатывает мифологическую концепцию лунарно-солярного движения. Без сомнения, многие интерпретации фольклорных текстов стали настоящими открытиями Конакова, среди них блестящая интерпретация преданий о девушке на луне, Пере и жене лешего, не говоря уже об описании комплекса представлений о духах леса и воды, мифологии строительного обряда. Тем не менее, некоторые сомнения вызывает использование в интерпретациях сказочных текстов, имеющих универсальный сюжет (к примеру, СУС 552А), а также включение в общий разбор текстов явно литературного характера (Пера и Зарань) (Конаков, 1996. С. 33–34), необоснованные семантические сближения образов утки *чõж* и горноста *чождõр*, быка *õш* и медведя *ош* на основании «созвучия» фонем «о» и «õ», которое в коми языке созвучием не является и другие неточности – все это вносит некоторый диссонанс в целом добротное научное исследование.

Однако проблема в том, что, как правило, сюжеты легенд включают наряду с архаическими еще и христианские библейские и христианско-апокрифические элементы, а данное обстоятельство указывает на то, что эти тексты имеют непосредственное отношение к организации картины мира синхронной или почти синхронной рассказчику. Речь идет о религиозно-мифологической функции этих текстов, объясняющих актуальное состояние мира в контексте народной религиозности. Более того, обнаруживается внутренняя связь между собственно космогоническими сюжетами и этиологическими, объясняющими процессы создания или появления природных объектов, животных, растений, нечистой силы; между космогоническими сюжетами и сюжетами на темы Ветхого и Нового заветов – вплоть до народной эсхатологии, в которой мифологическая архаика контаминирована с христианской тематикой. О. В. Белова рассматривает эти сюжеты как «священные истории» и включает их в состав единого текстового свода – «народную Библию» (Белова, 2004. С. 575). Перспективность такого способа систематизации, классификации и

комментирования народных легенд на ветхо- и новозаветные сюжеты не вызывает сомнений, поскольку сакральный авторитет Библии, как книги Божественного откровения был чрезвычайно высок в народной культуре. Фольклорная полевая практика показывает, что нередко легенды сопровождаются ссылкой рассказчика на Библию, как на источник данного сюжета. Вместе с тем, как отмечает Белова, поскольку традиционная духовная культура реализует себя в различных региональных или «диалектных» вариантах, постольку и «народная Библия» может быть представлена «локальными версиями, специфика которых обусловлена конфессиональной ситуацией того или иного региона, различной степенью влияния книжной традиции на фольклорные повествовательные жанры» (Белова, 2004. С. 16). К числу диалектных версий «фольклорной Библии» следует отнести и ее возможные национальные варианты, в частности, финно-угорские, напрямую связанные с восточнославянской христианской традицией, но репрезентирующие свой этнический извод. Опыт составления такого свода был предпринят мной на основе коми-зырянских и коми пермяцких фольклорных материалов (Му пуксьом, 2005. С. 624). Как выяснилось по ходу составления книги, легендарные тексты, несмотря на их разнообразие, определяются как сюжет «священной истории» – от сотворения мира, включая тексты, связанные с этнической системой актуальной религиозности, – вплоть до эсхатологических рассказов. При этом многие сюжеты легенд не только имеют восточнославянские фольклорные и книжные параллели, но и возникли благодаря тесным контактам коми с русскими соседних регионов, а возможно, и благодаря знакомству с христианско-апокрифической литературой (См.; Белова, 2006. С. 229–241). Что касается космогонических легенд, то они традиционно рассматривались как основа для реконструкции языческой мифологии, без учета влияния иноэтнических традиций. Наша задача дать описание и охарактеризовать основной сюжетно-мотивный состав коми космогонических легенд в соответствии с последними исследованиями в этой области.

Надо полагать, что схема сюжетного состава коми легенд в основных чертах соответствует восточнославянской, выделенной Кузнецовой (см. выше). Почти все эпизоды сюжета репрезентированы в тексте А. С. Сидорова 1928 г. (Сидоров II). Сюжет включает МНП-2 (лебедь и гагара) в качестве зачина, эпизод творения ангелов и демонов, войны демиургов и свержения Сатаны-Омöля с небес. В довершение - наличествует так называемый «мотив дырки от колышка», объясняющий происхождение насекомых, земноводных и других животных, названных легендой «нечистью». Наиболее полной версией космогонической легенды следует считать текст, записанный П. Г. Дорониным и переведенный им же на русский язык. Этот вариант содержит в своем составе все основные элементы схемы Кузнецовой, кроме того, он включает в сюжетный состав дополнительные эпизоды, отсутствующие в других версиях легенд. При ближайшем рассмотрении, в сюжете можно выделить семь основных эпизодов: 1. Сотворение земли-суши; 2. Создание земного рельефа, солнца и луны, ангелов и демонов; 3. Создание животных; 4. Сотворение человека; 5. Появление смерти; 6. Небесная война и передел мира; 7. «Запирание» бесов в горшках. Эти же эпизоды бытуют в коми традиции в виде отдельных нарративов, некоторые из них, как, например, «создание животных», даже составляют большие серии текстов.

1. Сотворение земли-суши. Первый эпизод текста, представляющий собой отдельный сюжет о сотворении суши-земли двумя водоплавающими птицами, отличается от подобных текстов деталями. В финно-угорской мифологии выделяются два сюжета сотворения мира: 1. Землю достает со дна первичного океана водоплавающая птица (миф о ныряющей птице, далее – МНП); 2. Земля и другие элементы космоса создаются из яйца птицы (миф творения из яйца, далее – МТЯ). Последний сюжет преимущественно распространен среди западных финнов – карелов, финнов, эстонцев, саамов и др., тогда как среди восточных финнов – коми, удмуртов, мордвы и мари имел хождение МНП (Айхенвальд, Петрухин, Хелимский, 1998. Т. II. С. 564). В фольклоре коми известны обе версии сюжета, но наибольшей

популярностью, как среди исследователей, так и интересующихся фольклорной прозой пользуется легенда, переписанная писателем и этнографом П. Г. Дорониным в 1923 году из рукописи на коми языке в д. Проньдор (Прокопьевка) нынешнего Усть-Вымского района Республики Коми.

Данный текст представляет собой развернутую версию дуалистической легенды о сотворении мира с ярко выраженной концепцией антагонизма братьев-демиургов, и включающую сотворение всех уровней мироздания и создание человека. Оригинальность сюжета придет участие в нем трех, а не двух водоплавающих птиц – в зачине сюжета появляется утка – мать будущих создателей мира: «По беспредельному первозданному морю-океану плавала утка чож, носившая в себе яйца жизнезарождения. Она долго искала места, где бы ей высидеть своих птенцов, но так и не нашла себе пристанища. Четыре яйца, снесенные ею, были поглощены пучиной морской, только два последних яйца она сумела спасти. Высиженные под крылом матери, из двух яиц вылупились два птенца, два утенка: Ен и Омоль. Это были два брата, два противоположных начала: жизни и смерти, добра и зла, правды и неправды, дня и ночи. До возраста мать носила их на своей спине, потом попросила своих утят достать из пучины морской выроненные яйца и разбить их на ее теле. После этого сама взметнулась ввысь, с разбегу ударилась в воду и убилась» (Му пуксьём, 2005. С. 17–18). Далее следует эпизод ныряния утят на дно океана за утонувшими яйцами, в процессе которого уже проявляется антагонизм братьев: первым ныряет Ен, и пока он находился на морском дне, «Омоль засвистел, закричал таким голосом, что от этого крика все застыло и поверхность океана вся заледенела». Ен выходит из пучины, разбив лед молниями. Достав яйца со дна моря, братья разбивают их о тело матери-утки. Из яиц, разбитых Еном загорается солнце, тело матери-утки разрастается в длину и в ширину, покрывается зеленью, лесами и становится «землей-матушкой», появляются ангелы, а от яиц, разбитых Омолем, загорается луна, на земле появляются озера и болота,

зыбуны, рождаются демоны. Выйдя на сушу, братья принимают человеческий облик, Ен создает полезных птиц и животных, Омоль – хищников и пресмыкающихся, затем создают первых людей – мужчину и женщину (Му пуксьём, 2005. С. 18–20). Текст был впервые опубликован Ф. В. Плесовским (Плесовский, 1972. С. 39–41), давшим и его первую интерпретацию в духе признаваемой марксистской научной методологией теории матриархата. К этому тексту не раз обращался в своих научных трудах Н. Д. Конаков, видевший свою задачу в «прочтении» мифологических образов как предварительного этапа «на пути реконструкции язычества древних коми, а в перспективе – уральского язычества» (Конаков, 1996. С. 5). В свою очередь, я рассматривал сюжет этой легенды в контексте аналитического описания космогонических сюжетов коми (Лимеров, 2002).

Эта легенда представляет собой контаминацию сюжетов МНП и МТЯ: утка сносит яйца, но мир создают два персонажа, ныряющие за яйцами на дно океана. Общим для двух совершенно разных сюжетов творения является отсутствие в первозданном океане опоры, от которой полагается начало творения. Изначально опора отсутствует в сюжете МНП, в котором земля (ил) достается со дна океана, тогда как в западно-финских МТЯ такая опора есть: птица вьет гнездо на колене Вяйнемейнена (карело-фин.); на золотом кусте среди моря (эст.); на кочке среди первичных вод (ижорск.). Яйцо скатывается в море, разбивается, и из его частей возникают небо, земля, небесные светила (Напольских, 1991. С. 29). Реконструкция прибалтийско-финской праформы МТЯ такова: «небесная птица летает над морем, ищет места для гнезда и, найдя (кочку), откладывает три яйца; поднимается ветер, яйца падают в воду, из них рождаются солнце, луна, звезды (возможно также земля и небо) (Напольских, 1991. С. 30). Как видим, западно-финский вариант текста не содержит мотива ныряния птиц за яйцом, птица сносит яйцо не на воду, а на колени первочеловека, кочку, золотой куст или другой аналог мировой оси (горы, мирового древа), яйцо разбивается само – от падения, а не потому, что его разбивает персонаж легенды. Иными словами,

сюжет МТЯ требует обязательного включения в текст такого значимого элемента как мировая опора для космического яйца, поэтому в нем даже не нужен образ водоплавающей птицы, обязательный для МНП, и этот прауральский архаизм утрачивается в эстонских и ижорских сюжетах. Нетрудно увидеть, что прибалтийско-финские и коми МТЯ представляют собой совершенно разные сюжеты, и главным мотивом последнего все-таки является мотив ныряния, к которому присоединен мотив птицы, откладывающей яйца прямо в воду.

Последний мотив (откладывание яиц в воду) довольно необычен для подобных текстов и в космогониях встречается редко. Помимо коми-зырян он фиксируется в легенде коми-пермяков: «Весь мир представлял собой безбрежный океан, в котором плавала утка. Она снесла яйцо и уронила в воду. Гагара нырнула на дно океана, достала яйцо и разбила его. Верхняя половина яйца превратилась в небо, а нижняя – в землю» (Конаков, 1996. С. 18). Легенда с подобным мотивом встречается в марийской традиции: «На лоно первичного океана... прилетела утка. Снеся два яйца, она их высидела под своими крыльями. Из этих яиц родились два брата-селезня – Юмо и Ыын. Затем они попеременно, нырнув под воду, в клюве со дна океана достали землю. Из той земли, что достал Юмо, образовалась ровная поверхность. Ыын же поперхнулся и вместе с землей выплюнул и слюну. Поэтому на земле возникли горы, озера и болота» (Калиев, 2004. С. 108). Оба текста также представляют собой контаминации МТЯ и МНП, вместе с тем, в них имеются существенные отличия от коми-зырянского сюжета. Если в коми-зырянском сюжете первичным материалом для мира оказывается тело утки-праматери, то в коми-пермяцком – само яйцо (МТЯ), а в марийском – земля со дна океана (МНП).²⁸ Отсутствие опоры для кладки яиц компенсируется в коми-пермяцком тексте тем, что гагара сама разбивает космическое яйцо,

²⁸ В. В. Напольских в качестве параллели к мотиву возникновения земли из тела утки приводит вариант латышского МТЯ: Бог разрывает на части орла и из его крови образуется море, из тела – грязь и ил, найденное внутри орла яйцо Бог разламывает, и из его верхней части образуется небо, а из нижней, упавшей в море и смешавшейся с илом, – земля (Напольских, 1991. С. 32).

тогда как в коми-зырянском и марийском текстах утка высидывает яйца под своими крыльями.²⁹ По справедливому замечанию Н. Д. Конакова изначальной версией для коми-зырянского сюжета был мотив добывания ныряющей птицей земли, к которому присоединен мотив творения из яйца (Конаков, 1996. С. 17). Очевидно, что МНП в составе сюжета не предполагает в первоначальном океане наличия космической опоры, первозданные воды должны быть пустынно, соответственно, в контаминированный сюжет включается мотив откладывания яиц на воду. Однако, этот мотив не характерен ни для сюжетов МТЯ, ни тем более для сюжетов МНП, поэтому есть основания предположить его книжное происхождение. Книжные параллели этому мотиву обнаруживаются в легендах о мифической птице алконост (алкион), восходящих к «Шестодневу» Иоанна Экзарха Болгарского и «Толковой Палее». Согласно этим легендам, алконост (алкион) откладывает яйца в глубину моря: «Алконост яйца своя в глубину кладет, сама вверху воды наседит» (Белова, 2000. С. 53; Белова, Петрухин, 2008. С. 177–179). Влияние книжного сюжета на фольклорный очевидно, при этом на утку переносятся признаки птицы Алконост – откладывать яйца на глубину и высидывать птенцов в море, а проблема затонувших яиц решается традиционным мотивом ныряния.

Для коми-зырянского сюжета мотив самоубийства утки-прародительницы необходим, поскольку является условием для включения в действие главных персонажей – Ена и Омöля (Бога и Черта): архетипическая модель дуалистического мифа, лежащая в основе текста, требует возвращения к двухперсонажной схеме сюжета. Далее по сюжету следует характеристика демиургов: «это были два брата, два противоположных начала: жизни и смерти, добра и зла, правды и неправды, дня и ночи» (Му пуксьём, 2005. С. 18). Такое описание персонажей несколько искусственно

²⁹ Н. Д. Конаков трактует этот мотив как версию «чудесного рождения»: таким образом, в мифологических традициях рождались волшебные существа, в коми традиции Богородица родила Иисуса Христа из подмышки правой руки (Конаков, 1996. С. 17). Эту версию поддерживает и Ю. Калиев (Калиев, 2004. С.109).

для устного текста, но в данном случае мы имеем дело с текстом из рукописи, и, возможно, первоначальный сюжет подвергнулся определенной обработке составителем рукописного сборника. Тем не менее, для данного текста эта характеристика очень важна, поскольку она раскрывает дуализм персонажей-демиургов. На композиционном уровне она выступает в качестве главного фактора смысловой организации дальнейшей структуры повествования. Противопоставленность братьев выражена уже в их именах как оппозиция «верха» и «низа». Теоним Ен [енм-] соответствует значениям (бог), (небо); *jen – jent* «бог» доперм.; *jen* коми-зыр., коми-перм., коми-язвинск. / удм. ин – инм – (небо), инмар (бог). – Общепермск. ; **jenm-* (бог), (небо) // финск. *.ilma* (воздух), (погода); *Ilmarinen* (бог воздуха) (мифол.) = доперм. **ilma-* (воздух, небо) (Лыткин, Гуляев, 1999. С. 99). Теоним Омоль в коми языке имеет значения (плохой, скверный, худой, гадкий) (КРС, 1961. С.489), таким образом, он как бы противопоставлен Ену как «плохой бог» – «хорошему». Представляет интерес предположение Н. Д. Конакова о лингвогенетической связи термина омоль со словами омла, омлöd, омлög, означающими (речной залив, заводь, омут, глубокое место в реке, провал, яма на дне реки), а также энъ омла в значении «женская матка» (Лыткин, Гуляев, 1999. С. 205; Конаков, 1996. С. 11). На связь со стихией воды указывает и одна из версий происхождения Омöля из плевка Ена (Кузнецова, 1998. С. 63).

Семантические и лингвистические аналоги этим терминам обнаруживаются в мифологии карел и финнов. Так, по материалам Э. Г. Карху, *Ильмаринен* – финск. *ilma* – (воздух, воздушное пространство, небосвод, погода) – небесный бог-демиург прафинно-угорского происхождения. *Вайнеменен* – финск. *vaina* (широкая река со спокойным течением); ливск. *vena* (устье, пролив); эст. *vain, vein* (устье, пролив) (Карху, 1994. С. 75–76). Ср.: коми омлöd – общеп. **oŋz-lz-* «яма, борозда, провал, углубление»; доперм. **äŋa-* (углубление, проем) (Лыткин, Гуляев, 1999. С. 205). Соотнесение терминов омлöd (омут) и энъ омла (матка) может быть

объяснено сходством признаков «глубокого места с водой» и «глубины» – символического «низа» с женским началом. Н. Д. Конаков совершенно справедливо проводит параллель между коми омла и древнетюркским умай в значении «богиня-покровительница деторождения, а также послед, утроба, матка» (Конаков, 1996. С. 11). Так или иначе, эти слова не только фонетически близки, они связаны и общей семантикой плодородия, порождения, поскольку рождение ребенка из материнского чрева в мифологии приравнивается к рождению мира из первоначального хаоса. Однако, как отмечает С. А. Аверинцев, в качестве хаоса вода является принципом всеобщего зачатия и порождения и содержит в себе женское и мужское начала: «В роли женского начала вода выступает как аналог материнского лона и чрева... одновременно вода – плодотворящее мужское семя, заставляющее землю рожать» (Аверинцев, 1991. С. 240). Н. Д. Конаков совершенно справедливо проводит параллель между коми омоль-омла и древнетюркским умай в значении «богиня-покровительница деторождения, а также послед, утроба, матка» (Конаков, 1996. С. 11). Таким образом, термины омоль-омла представляют собой пару мужского и женского в связи с мифологическим низом.

Здесь уместно вспомнить гипотезу Ф. В. Плесовского, по мнению которого происхождение термина Омоль связано с термином Йома, обозначающим женское божество периода матриархата, трансформировавшимся в период патриархата в мужское божество. По его мнению, термин Йома-Омоль является заимствованным инвертированным наименованием западнофинского божества Юмал, Юмала (Плесовский, 1972. С. 38). Н. Д. Конаков также считает термин омоль «лингвистическим аналогом» теонима западных финнов – Юмала, Юмал. По его мнению, вследствие запрета на произношение имени злого бога иноязычный теоним высшего финского божества был использован коми в качестве эвфемизма для обозначения своего «темного» бога (Конаков, 1996. С. 10–11). Женская ипостась этого «темного» божества угадывается в имени сказочного

персонажа Йома (Ема), имеющем аналоги в прибалтийско-финских языках: коми ема (ведьма, баба-яга); јома зырянск. (јума удорск. диал. коми яз.). Коми < приб.-финск., ср. финск. jumala (бог), диал. таајумала (колдунья, ведьма) (Лыткин, Гуляев, 1999. С. 100). Представляется, все же, что дело здесь не в заимствовании из прибалтийско-финских языков, поскольку коми термины омоль, йома как и финские юмала, юмал имеют индоевропейские лингвистические параллели.

Если отвлечься от концепции первичности матриархата, то в предположении Ф. В. Плесовского о разделении мужской и женской ипостасей единого божества угадывается космогоническая идея разделения первоначального андрогина на мужскую и женскую половины. Здесь с необходимостью возникают параллели с персонажами индоевропейских мифологий: Имир, первопредок в скандинавской мифологии (слово Ymir этимологически означает двойное, т.е. двуполое существо или близнеца; ср.: ирландское emnin (близнец); латышское jumis (двойной плод) (Мелетинский, 1991. С. 510). В свою очередь, Ymir генетически связан с такими персонажами индоиранской мифологии, как Яма и Ями («Ригведа»), Йима и Йимак («Бундахишна») – пары первых людей-прародителей человечества. Имена этих персонажей этимологически толкуются как «близнец», «двойник» (Лелеков, 1991. С. 599). В свете этих типологических соответствий, Йома является близнечной парой Омёля, и, возможно, это теоним женского божества плодородия, эквивалентного образу Богини-матери (ср. тюрк. Умай), сам термин омоль через допермское *а̋жа- «углубление, проем» (Лыткин, Гуляев, 1999. С. 205) может восходить к общефинскому значению женского лона как мифического всепорождающего начала, хаоса. Иными словами, если имя первого демиурга Ен связано с понятием «неба» и «верха», «света», т. е. «верхнего мира», то второй демиург Омоль изначально связан с понятием «воды», «тьмы», «женского лона» что семантически тождественно «низу», «нижнему миру». В свете этого можно сказать, что термин Омоль обозначающий «темного» демиурга, может быть

первичным по отношению к слову омоль (плохой) и изначальным теонимом наряду с теонимом Куль.

Герои космогонии считаются «братьями», нередко – «близнецами», так что сюжет легенды изначальное уравнивает права каждого в будущем универсуме.³⁰ Н. Д. Конаков видит в изначальной нейтральности демиургов идею первичной неразделенности хаоса: как только начинает создаваться мир, братья превращаются в антиподов (Конаков, 1996. С. 12).

Тем не менее, в аналогичных легендах других народов образы ныряющих птиц варьируются, как правило, это утка (гусь, лебедь) и гагара, и это различие образов ныряльщиков восходит к первоначальным формам текста – прауральскому мифу (Напольских, 1991. С. 62–63). Среди известных коми вариантов легенды наиболее близок к прауральскому сюжет А. С. Сидорова о лебеде и гагаре (Сидоров I). В изначальной версии мифа птицы ныряют за землей по очереди, вариант ныряния по приказу одной из птиц является уже трансформацией сюжета (Сидоров II), дальнейшая трансформация сюжета идет по линии антропоморфизации обеих персонажей, с мотивом превращения противника Создателя в птицу при нырянии за землей (Сидоров III). По мнению В. С. Кузнецовой, изменения в сюжете происходят вследствие отождествления героев мифа с христианскими Богом и Сатаной. «Перекодировка дохристианских представлений в образы христианской мифологии влечет за собой в дальнейшем цепочку более глубоких изменений. Бог, вводимый в старую схему рассказа, осознается в той или иной мере как божество более значительное, чем второй участник творения, и статус птицы, с которой он отождествляется, повышается. Это проявляется в том, что птица-Бог перестает нырять и только посылает нырнуть другую птицу, отождествляемую с Сатаной» (Кузнецова, 1998. С. 58).

³⁰ В этом принципиальное различие с христианской традицией, где дьявол предполагается творением Бога, падшим ангелом.

Симметричными можно назвать образы творцов в текстах Налимова – два голубя, и в другом тексте П. Г. Доронина (Фольклор, 1938. С. 39–42) – две лягушки. Что касается последнего текста, то аналогов ему не обнаруживается, весьма вероятно, что это авторский текст, записанный в 1930-е гг. по мотивам разных легенд. В тексте В. П. Налимова, в качестве главных персонажей выступают два голубя, что, видимо, является уже достаточно поздним, христианским переосмыслением сюжета. Образ голубей крайне редок в космогонических легендах. Достаточно сказать, что помимо налимовского текста он встречается только в галицких колядках, в свое время обративших внимание многих исследователей (Кузнецова, 1998. С. 111). Уже в начале XX века было высказано мнение о том, что в основе колядок лежит миф о ныряющей птице, контаминированный с мифом о мировом древе с птицами на нем, а образ голубя связывается с традицией изображения Духа Святого в «голубином образе» (Кузнецова, 1998. С. 116–117). Что касается текста Налимова, то заметно, что на сложение сюжета и образности этого текста оказала влияние образность Библии: «Туман... Мрак... Нигде не видно ни живого существа, ни растительности; один только голубь, прекрасный сизый голубь летал» (Налимов, 1903. С. 80). Ср.: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водами» (*Быт., 1:2*). «Туман и мрак» тождественны библейской «тьме», а отсутствие «живых существ» – «безвидности и пустоте» земли. Однако по ходу сюжета в повествовании появляется второй голубь, полное подобие первого. Этот персонаж полностью симметричен первому, поэтому они называют друг друга «братьями, родными, милыми» (Налимов, 1903. С. 80), в дальнейшем сюжет складывается по принципу «расподобления» персонажей, поэтому в текст включаются детали, постепенно усиливающие различия между персонажами до полного их противопоставления. Иначе и не может быть, поскольку сюжет текста строится по аналогу МНП, где оба персонажа изначально различны и имеют разные сакральные статусы. В данном тексте первоначальная нейтральность «братьев» по отношению друг к другу

утрачивается, как только происходит экспликация найденного в недрах хаоса материала для космостроительства. Находка первого голубя, земля, качественно изменяясь, преобразуется в остров, тогда как «тина» второго голубя изменяется только количественно, «распускается», но остается тиной. Неудача второго голубя становится его демиургическим кредо. В антропоморфном облике персонажи называются как Ен и Омоль – «плохой», и если первый начинает характеризоваться как «существо могущественное», то второй – как «слабосильное и завистливое», соответственно, «все, что Ен созидает днем, Омоль старается портить ночью» (Налимов, 1903. С. 80).

По ходу ныряния за утонувшими яйцами братья впервые показывают себя как соперники. Эпизод ныряния включает оригинальный мотив дифференциации противников по акустическим признакам: пока нырнувший Ен находится на «дне морском», Омоль свистит и кричит, отчего поверхность океана покрывается льдом; в ответ Ен отвечает громом и молнией. Мотив свиста и грома в МНП не имеет параллелей ни в одной традиции, хотя этнографическим соответствием ему могут быть представления коми о противопоставленности этих двух стихий: свист ассоциируется с нечистой силой, нечистыми (заложными) покойниками, с северным ветром, тогда как гром – с Богом, с Ильей-пророком. А. В. Панюков полагает, что в данном случае мы имеем дело с одним из первых космогонических актов – «озвучиванием хаоса» (Панюков, 2006. С. 129). Иными словами, космос впервые создается как звуковая структура, причем в этой структуре звуки изначально дифференцированы иерархически: «замораживающий свист», издаваемый Омолем, оказывается иерархически ниже, чем звук грома, производимый Еном. В одном из космогонических текстов коми гагара-Омоль подает голос: «курлык-курлык» в надежде, что лебедь-Ен испугается, на это Ен отвечает грохотом грома и молниями (Му пуксьём, 2005. С. 17). Свист и гром оказываются противопоставленными друг другу как проявления разной степени демиургической силы братьев, причем, «замораживающий свист» Омөля в буквальном смысле подавляется

молниями и громом Ена.³¹ Таким образом, в структуру создающегося мира онтологически закладывается принцип божественного подавления хаотических проявлений, исходящих от «темного» со-творца. В свете этого становится более понятным механизм эвфемизации наименования темного начала на основе отмеченной Н. Д. Конаковым семантической пары ен «сильный, крепкий» – омоль «худой, плохой, слабый» (Конаков, 1996. С. 10).³² Следует отметить, что мотив «замораживания поверхности воды» также известен в коми традиции по тексту, записанному в 1913 году А. С. Сидоровым: Черт, превращенный Богом в гагару, ныряет за землей, но, когда он поднимается со дна моря, его поверхность оказывается покрытой льдом (Му пуксьём, 2005. С. 25). В тексте не говорится о том, что именно Бог замораживает поверхность воды, но это подразумевается. Возможно, в данном случае мы имеем дело с редуцированным вариантом сюжета южнославянской космогонической легенды о похищении у Сатаны ценного предмета: «Бог отправляет ангела отнять у Сатаны ценный предмет. Посланный хитростью побуждает Сатану нырнуть на дно моря, завладевает ценным предметом, оставленным на берегу, и устремляется на небо; Бог, чтобы помешать погоне, покрывает воду льдом, но Сатана пробивает его, преследует, почти настигает похитителя, но ему не удается вернуть похищенное» (Кузнецова, 1998. С. 70). Что касается рассматриваемого сюжета, то, при всей схожести, мотивы «замораживания» в этом и южнославянских текстах имеют различную семантику. Если в нашей легенде свист и лед органично связаны с образом «темного демиурга» и эксплицируют его стремление взять верх над «светлым» братом, то славянский мотив, как отмечает А. Н. Веселовский, восходит к богомильским вариантам сюжета, в которых Сатана создает венец-солнце, а Бог его похищает (Веселовский, 2009. С. 313).

³¹ Ср. в русской легенде: «По мановению жезла Господня появилось небесное воинство, по свисту Сатанаила – сонмы демонов» (Веселовский, 2009. С. 347).

³² Н. Д. Конаков вполне правомерно полагает, что термин «Куль» имеет большие основания быть исконным наименованием темного божества, тогда как «Омоль» – эвфемизм.

2. Создание земного рельефа, солнца и луны, ангелов и демонов. Из 6 яиц, снесенных уткой, два содержат в себе демиургов-антагонистов, а остальные четыре – энергии созидания и разрушения. Поэтому здесь важен сам мотив разбивания, как освобождения соответствующих энергий. Освобожденные светлым демиургом энергии качественно преобразуют первоначальный космический материал – тело утки, и оно становится землей-сушей, покрывается лесами и зеленью, вверху загорается солнце. Темный демиург освобождает отрицательные энергии, и в небе загорается луна, а на земле появляются признаки смертности всего, что было вызвано к жизни первым демиургом – «по земле потекли безжизненные потоки воды, зазияли озера, болота и зыбуны» (Му пуксьём, 2005. С. 18). Как только обозначилась земля, на смену первоначальному единству океана приходит двоичное сочетание воды и суши. Далее начинается строительство дуального космоса, первопричиной которого является антагонизм мифологических персонажей. Фактически все известные тексты легенд сходятся в том, что «темный» демиург (Черт) портит созданное его «светлым» братом (Бог), и с этим связывается несовершенство мира. Как правило, начало активного противостояния творцов вводится в сюжет мотивом «утаивания земли»: Сатана оставляет во рту часть вынесенной со дна океана земли и выплевывает ее на созданную Богом землю – оттого на гладкой поверхности земли появились горы, овраги, озера и т.п. (Кузнецова, 1998. С. 71).³³ В коми легендах этого мотива нет, «порча» созданного Еном-Богом объясняется изначальным «злонравием» Омöля-Черта. Собственно, порча рельефа земли есть только в тексте П. Г. Доронина, но она связана с высвобождением Омöлем негативных сил, заложенных в космическом яйце. Точно так же творение ангелов и демонов представлено высвобождением их из яйца, а не традиционным мотивом высекания их из камня.

³³ В. В. Напольских считает появление этого мотива в финно-угорских и тюркских текстах влиянием народно-христианской, возможно, русской традиции (Напольских, 1991. С. 138).

3. Создание животных. Что касается создания животных, то, в основном, легенды ограничиваются кратким упоминанием об этом процессе. В текстах А. С. Сидорова указывается, что «полезных для человека» животных сотворил Ен, а Омоль выпустил из отверстия в земле, оставшегося ему от забитого в нее колышка, «несметное количество различных гадов, насекомых, червей». В рассматриваемом тексте П. Г. Доронина говорится о том, что полезных животных сотворил Ен, а хищников – Омоль. Между тем, этиологические легенды, в том числе и о сотворении животных, достаточно полно представлены в сборнике венгерского лингвиста Д. Фокоша-Фукса, издавшего в 1951 году коми-зырянские фольклорные материалы, записанные им в 1910-х гг.³⁴ Интересующие нас тексты были записаны от информанта из старообрядческой среды д. Фроловская на верхней Вычегде Т. А. Кочанова, соответственно, в них сохраняются и некоторые старообрядческие установки, как, к примеру, в сюжете о происхождении табака, картофеля – от соития царевны с кобелем и т.п. Рассказчик не употребляет теонима Омоль при обозначении противника-сотворца Ена, он называет его *Лешей*, на русский лад, видимо, используя русский термин, означающий лесного духа, в качестве эвфемизма. Набор легенд довольно разнообразен и включает сюжеты о сотворении различных видов животных, птиц, рыб, о творении огня, ветра, радуги; о творении Богом кузницы; о творении Лешим месяца; о творении Богом солнца; о грешнике и праведнике; об Илье Великом; о мамонтах; о Ное и его жене; о происхождении табака; о медведе и происхождении Семенова дня; об этиологии грома, об осквернении людей, об осквернении хлеба (Fokos-Fuchs, 1951. S. 210–234). В соответствии с этиологической функцией, эти нарративы объясняют, каким образом произошел тот или иной объект природы, космоса, откуда у животных присущие им особенности, как произошел человек. Процесс творения происходит в ходе своеобразной «войны» двух демиургов. Братья-демиурги создают животных по очереди. Поскольку в основе космогенеза лежит идея

³⁴ Fokos-Fuchs D. R. Volksdichtung der Komi (Syrjanen). Budapest, 1951.

антагонизма, то и созданные ими в процессе со-творчества вещи имеют дуальную маркировку: сотворенное Еном оценивается положительно, и наоборот, сотворенное Омӧлем – отрицательно: Ен создаст лесных птиц и животных, полезных людям, а Леший (Омӧль) – хищных птиц, зверей и пресмыкающихся. Причем, «хищные» животные создаются Омӧлем как бы в ответ на сотворение Еном «полезных» животных. Так, Ен создает белку, для того, чтобы человек мог охотиться. В ответ Омӧль создает куницу, чтобы она охотилась на белку. На это Ен отвечает созданием собаки, чтобы она помогала человеку в охоте на куницу. Леший (Омӧль) соблазняет собаку шкурой, и она становится «нечистой», *пеж*, то есть, животным Лешего (Омӧля). Леший (Омӧль) создал мышей, крыс и кошек, чтобы они вредили крестьянскому зерну. Но Ен переманивает к себе кошку, дав ей шерсть и наказав ей за это ловить мышей и крыс. С тех пор собаку не пускают в дом, и она живет на улице, тогда как кошка живет в доме. Леший (Омӧль) создает рысей, росомах и лисиц, чтобы они поедали все, что есть на земле. На это Ен дает человеку разум, чтобы он умел изготавливать ловушки и капканы для охоты за этими животными. Нередко инициатива творения исходит от темного демиурга, однако Ену удастся перевести животных под свое начало через словесное наделение их какими-либо отличительными признаками. Так Леший (Омӧль) создал оленя, лося, зайцев, окуня, плотву, ершей, щуку, но Ен как бы забирает их себе, давая им определенные, только им присущие признаки. Окуню Ен дает прочную кожу, ершу – колючки, щуке – крестовидную кость в голове, налиму – три маленьких белых камушка в голове, делает края глаз плотвы красными. Боговыми творениями становятся тетерев, куропатка, рябчик. Куропатка Ена пестро-красная, а тетерев и рябчик имеют в груди остроугольную кость *морт* – «человек». Олень получает рога и шпоры, лось – особую гребешковую кость *сынан*. Положительно и отрицательно оцениваемые животные как бы дополняют друг друга, создавая равновесие в общей картине мироздания.

Таким образом, развертывание большей части сюжетов этиологических текстов строится в виде взаимоответных акций персонажей Бога и Черта: 1) если творцом объекта является Бог, то Черт создает нечто противоположное этому объекту по знаку; 2) если творцом оказывается Черт, то Бог переоформляет этот объект. Следует отметить, что сюжеты о появлении животных достаточно распространены в славянском фольклоре (См. Указатель мотивов. Белова, 2008. С. 563–572), однако, как правило, в качестве отдельных нарративов имеют распространение сюжеты о совместном творении Богом и Чертом только домашних животных: Бог создает корову, овцу, Черт – коня, козла (Белова, 2004. С. 175–176); в бурятском фольклоре Бог создает лошадь, Черт – козла и верблюда (Потанин, 1899. С. 368). В качестве дополнительного сюжетного элемента в повествовательную структуру подобных текстов включается мотив оживления Богом животных своим дыханием. Мотив фиксируется среди славян (Белова, 2004. С. 177), записан он у финнов: Черт создает лошадь, но не может дать дыхания и просит об этом Юмалу. Юмала дал ей дыхание, и по этой причине лошадь стала служить людям, а не Черту. То же при сотворении птиц: Бог создал птиц, а Черт – летучую мышь, но она не летала. Бог дал ей способность летать, но заклил, чтобы она летала по ночам (Погодин, 1913. С. 445–446).³⁵ Зафиксирован он и у коми: «Господь творил рыб, и сам дух им давал, и у него сразу уплывали. А Бес создает рыб, налимов, щук, те же рыбы получают, так же делает он, но у него не уплывают, не может бес дать рыбам душу. Бил, бил, раздробил рыбу, – все равно не уплывают. Бес дух не может дать. А Господь всех рыб создал и дал им душу, и рыбы уплыли. Налима и щуку бес как и Господь делал, но у него не ожили, не уплыли» (Му пуксьём. 2005. С. 34). Как видим, в основе сюжетобразующей ситуации данных текстов лежит второй из выделенных мотивов: Бог переоформляет объект, в данном случае – наделяя его душой. Своеобразие коми текстов в том, что оба персонажа – Бог и Черт совместно

³⁵ Ср. подборку сюжетов о проклятии коня: Берёзкин, <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/>

создают диких животных и рыб, при этом Бог «забирает» животное не тем, что «одушевляет» его, а просто «отмечая» особым образом, к примеру, дав колючки ершу или черные уши зайцу. При этом созданию каждого из животных принадлежит отдельный сюжет. Видимо, к этому этиологическому сюжету восходит обычай коми «отмечать» особым образом домашних животных: кошек, овец, коров, оленей – надрезая или прокалывая им уши. Объяснялось это тем, что «неотмеченное» животное будет принадлежать Омёлю. По мнению В. П. Налимова, собак не метили потому, что в свое время шерсть собаке дал Омоль (Ильина, Уляшев. 2009. С. 48).

Многие вещи обязаны своим происхождением только одному из демиургов, поэтому считаются только «чистыми» или только «нечистыми». К примеру, лягушки – творения Ена, их нельзя убивать, тогда как ящерица создана Лешим (Омолем) и считается «нечистой», убийство ее рекомендовано: за одну убитую ящерицу снимается семь грехов. По другой версии, ящерица – неудачно создание Черта: «Ен вылепил из земли рыбину. Она получилась красивой и живой. Куль сказал: «Я тоже могу!» – и вылепил рыбину, вдохнул в нее жизнь, но она стала ящерицей» (Му пуксьём, 2004. С. 545). Петух и курица – творения Бога, первые созданные им птицы. Насекомых создает Леший (Омоль) для того, чтобы навредить Ену. Пчела создана Еном из дождя и меда. Ену принадлежит авторство и некоторых природных явлений. Прежде всего, Ен творит горы. Горы стали расти и потеряли меру в своем росте. Тогда Ен проклял их, и они навек остались неподвижными. Радуга *õшка-мõшка* (букв. бык-корова) – это творение Ена. Радуга подошла к реке, попила воды, вода поднялась в небо, и пошел дождь. Ен создал огонь в виде красивого румяного человечка. Но огонь стал жечь все вокруг, и Ен наказал его, превратив в кремень и серу для спичек. Ветер также создал Ен, но после того как ветер злоупотребил свободой, став валить леса, Ен посадил его на цепь. Леший (Омоль) создал луну, и все на земле стало замерзать, тогда Ен создал солнце, на земле стало тепло, стала расти трава и злаки, пастись скот.

4. Сотворение человека. Тексты о сотворении первых людей входят в состав сюжета космогонического повествования, являясь завершающим этапом космотворчества божества-демиурга или двух сотворцов. Соответственно, антропогоническая легенда рассказывает о том, каким образом бог или боги создали первых людей, и объясняет причины смертности и несовершенства современного человека. В связи с этим, в качестве обязательного элемента, в антропогонический текст включается мотив первородного греха. Это логическая концовка космогонической истории, показывающая, каким образом была изменена, испорчена первоначальная божественная природа человека. Как правило, порча вызывается вмешательством в создание человека-антагониста Бога.

Версий антропогенеза три: 1. Человека (мужчину) создает Ен (Бог) и нарекает его Адамом, женщину Бог создает из его ребра, поэтому у мужчин на одно ребро меньше, чем у женщин (Чувьуров, 2011. С. 320). Эта версия разворачивается в сюжет грехопадения первых людей, близкий библейскому. 2. Бог создает человека с кожей, твердой как ноготь. Черт (Лешей), соблазнив охранявшую человека собаку шерстью, обсморкал, оплевал первого человека и вывернул его наизнанку. С тех пор идеальная кожа осталась только на человеческих ногтях, а внутри человека – скверна Черта. С тех пор человек несовершенен, а собака считается нечистой (Му пускъом, 2005. С. 51). Данную версию легенды Кузнецова называет дуалистической, поскольку в творении человека принимают участие и Бог, и Черт: при этом последний портит Адама разными способами: оплевывает, делает в теле дыры и т.п., после чего человек выворачивается наизнанку. Эта версия, по мнению исследователя, берет начало в болгарском фольклоре, откуда попадает в апокрифическую литературу и уже отсюда – в восточнославянскую фольклорную традицию (Кузнецова, 1998. С. 108). Северная версия легенды дополняется мотивом собаки-сторожа, которую Черт наделяет шерстью (Там же. С. 99), кроме того, в некоторых, преимущественно украинских и белорусских версиях сюжет включает и мотив «роговой» оболочки первого

человека (Там же. С. 104). Последний мотив имеет общемировое распространение, в аналитическом каталоге Ю. А. Березкина он обозначен как мотив Е36 «Ногти на теле»: тело человека могло быть покрыто жестким слоем, но он сохранился лишь на ногтях (Березкин, <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/>). В коми традиции с сюжетом о ногтевом покрове коррелирует обычай собирания обрезанных ногтей, которые после смерти клали в гроб, чтобы на том свете умерший мог воспользоваться ими, забираясь на райскую гору; согласно другим представлениям, остриженные ногти, пропущенные через рубашку (пазуху), на том свете будут составлять тело (Лимеров, 1998. С. 27). 3. Третья версия сотворения людей представлена в варианте космогонической легенды П. Г. Доронина: мужчину создает Ен из земли, нарекает его Адамом, женщину из земли создает Омоль, но оживляет ее, т.е. дает ей душу – Ен; вторую жену Адама – Еву Ен создает из его ребра (Му пуксьём, 2005. С. 18). Имя первого человека *Адам*, как и мотив его создания из земли Богом, имеет библейское происхождение, однако мотив создания первой женщины Чертом, хотя и упоминается Веселовским (Веселовский, 2009. С. 322), не был распространен в славянских традициях.

Кроме всего прочего, в коми традиции известны варианты сотворения женщин, включающие мотив наделения их вагинами Богом или Чертом. В первом случае, Бог создает мужчину, Черт создает женщину, но забывает проделать ее детородное место: «Женщины пожаловались Ену. Он взял топор, сел на чурбан и велел каждой подойти к нему передом. Ну вот: одна подойдет – Ен топором – тят!, другая подойдет – опять тят! И вышло так: длинноногим лишь носком топора задел, а коротконогим – вдвое длинней прорезал» (Му пуксьём. 2005. С. 52). Согласно второй версии, творцом женщины был Бог-Ен, но, отлучившись по делам, оставил недоделанную женщину на попечение собаки-сторожа. Омоль соблазняет собаку куском мяса и, подойдя к женщине плюет ей между ног. На месте плевка Омөля появляются женские половые органы (Чувьуров, 2011. С. 315). Данный

сюжет А. С. Чувьюров связывает с представлениями об имманентной нечистоте – *пеж*, носителями которой являются женщины половозрелого возраста. *Пеж* вырабатывается во время полового акта, некоторая ее часть материализуется в период менструации (Чувьюров, 2011. С. 316). Тем не менее, есть основания полагать, что мотив происхождения женской вагины от плевка Черта является корреляцией традиционного сюжета создания женщины Чертом, поэтому, представления о женской нечистоте *пеж* очевидно связывались с этим сюжетом, т.е. можно предположить, что эти представления, скорее, имеют трансцендентную природу, нежели имманентную.

Причастность Черта к созданию женских вагин дает объяснение распространенному в народном христианстве представлению о сексе как первородном грехе и, в связи с этим, о греховности секса в целом. Соответственно с этим представлением появляются народные интерпретации библейского сюжета. Местом, в котором совершается первородный грех, является райский сад на небесах – как первоначальное место жительства первых людей Адама и Евы: «Муж с женой стали потом жить в очень красивом саду, а в саду было много яблок. Здесь они жили, постоянно, до поту трудились и хранили дерево, знающее добро и зло. Однажды сатана сюда послал одного беса. Бес вошел в змея и пришел. По приходе сронил с одного дерева яблоко и дал мужику. Муж немного поел и отдал своей жене. Когда они яблоко съели им стало стыдно. Красивый сад, где они жили, сторожила собака. Бог однажды увидел собаку в большой теплой шубе и тотчас же узнал, что первые люди большой грех сотворили. Муж, когда Бог пришел в сад, лежал на жене. Из-за этого Бог рассердился и прогнал мужа вместе с женой и собакой из сада (Чувьюров, 2011. С. 320). Кроме контаминации традиционного мотива собаки-сторожа с библейской версией грехопадения первых людей легенда содержит и известную народную версию о съеденном яблоке, как о побудительном мотиве к первому сексу. Во всяком случае, в легендах рай описывается как место, где при Адаме и

Еве было много яблок, которые было запрещено есть. К нарушению запрета первых людей склоняет змей: «Вот они взяли яблоки у змея и стали их есть. Вкусили, поели яблок, и им стало стыдно. Они же там ходили нагие, только спереди было у них что-то вроде повязки. Так, без одежды они и жили на небесах, в раю. Господь узнал об их проступке и спустил с небес на землю, за то, что они ели яблоки, которые дал им змей. А этих яблок нельзя было есть, ведь бесы, змеи истязали Его, Господа» (Там же. С. 317). Очевидно, что народная традиция сближает яблоки и секс по признаку сладости: сладость секса и сладость яблока. Оба текста объясняют причину грехопадения тем, что сексуальные отношения стали «открыты» людям после вмешательства Черта.

Признание греховности секса ни в коей мере не отменяло самого этого явления, и традиция вырабатывает тексты, в которых сексуальные отношения имеют божественную санкцию. Текст Доронина в этом смысле, почти буквально следует Книге Бытия: «И сказал Ен людям: «Живите, размножайтесь и властвуйте над землей, и не творите грехов» (Му пуксьём. 2005. С. 18). Ср.: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею» (*Быт. 1: 28*). Согласно другой точке зрения, секс дарован первым людям Богом в ответ на сотворение женщины Чертом: «Господь мужика сделал, а Дьявол – бабу. Господь спрашивает: «Зачем бабу сделал?» Дьявол говорит: «Без бабы мужику легко будет, в грехи не впадет, материться не будет». «Ну, – говорит Господь, – раз уж ты сделал, пусть хоть удовольствие будут получать». С тех пор баба с мужиком грызутся и дерутся, а ночью хорошо» (Му пуксьём, 2005. С. 53). В понятие греха с точки зрения Черта включается сквернословие, то есть славословие Черта, тогда как секс не имеет значения греховности и даруется Богом людям в качестве компенсации за грех матерщины.

Сексуальные отношения квалифицируются как именно человеческое качество, отличающее людей от животных: «Женщины отправляют делегатов к Богу, чтобы узнать, почему у коровы теленок на следующий день

после рождения на ноги встает, а ребенок встает только на восьмой месяц. Ен впускает их на небо: «Проходите, выговоритесь!» Говорят они Ену: «Почему у нас такое горе, почему так, почему, когда корова родит, теленок на второй же день на ноги встает, а мы в животе восемь месяцев носим, и другие восемь месяцев на руках нянчим. Можно ли нам как коровам сделать, Ен?» Ен и ответил: «Сделаю. Но, как коровы, будете искать (мужика) раз в год!» Марья и Дарья это услышали и говорят Ену: «Не надо, не надо нам такой участи. Лучше уж мы восемнадцать месяцев беременными ходить будем, но пусть уж каждый день нам перепадает, чем раз в году, и как коровам искать». И убежали бабы. И так и осталось у Ена, что восемь месяцев носят, а восемь месяцев нянчат (на руках) (Му пуксьём, 2005. С. 55). Именно регулярность секса выступает, в данном случае, идентификатором человечности, маркирует границу между человеческим и не-человеческим, животным. В верхневычегодской легенде о первых людях говорится, что, согрешив однажды, Адам и Емва³⁶ попросили у Ена возможность совершать соитие трижды в месяц. Ен разрешил им это, но первые люди стали грешить трижды за ночь. На это Ен сказал: «Если уж вы меры не знаете, живите как сука с кобелем, хоть не слезайте друг с друга. Мне-то что. Я волю вам даю. И сейчас вольно» (Му пуксьём. 2005. С. 53).

Как можно заметить, в коми текстах вкушение яблока не является прерогативой Евы, берут яблоко у змея или оба прародителя, или Адам, поэтому комплекс женской вины в сюжете грехопадения представляется несколько иначе, чем в других традициях. В тексте Доронина Омоль-Черт соблазняет как первую, так и вторую жену Адама, причем, если в первом случае после обольщения Омоль велит первой женщине убивать своих перворожденных дочерей, то во втором случае обольщение Евы, второй жены Адама, сопровождается мотивом грешного потомства первых людей: «Омоль, приняв образ красивого мужчины, соблазнил жену Адама на грех, и от этого пошло у них плохое потомство. Стали ссориться дети Адама и жить

³⁶ Емва – коми название реки Вымь.

в пороке. Тысячу лет прожили Адам и Ева, дети их заполнили все уголки земли, но не прекращались раздоры между детьми и потомками Адама, а наоборот, все росли и росли. Не стал Ен вмешиваться в дела людей и, выстроив небо, ушел навеки от грешной земли» (Му пуксьём, 2005. С. 19). Мотив обольщения первой женщины повторяется в легенде о Ное, где напрямую говорится, что жена Ноя была «любовницей Дьявола».³⁷ Дьявол учит жену Ноя варить хмельной сур (пиво), чтобы выведать тайну ковчега, а затем учит ее сквернословию (поминанию Черта), чтобы попасть на ковчег в начале потопа, поэтому зло остается на земле (Там же. С. 67).

Таким образом, традиция отделяет «правильный» секс, санкционированный первым людям самим Богом, от «неправильного», приобретенного через соблазнение первой женщины (Евы) Чертом. Следствием «неправильного» секса является несовершенство, греховность современного человека, с ним же связан и мотив происхождения смертности человека. Первая жена Адама, обольщенная Омолем (Чертом), убивает двенадцать своих перворожденных дочерей. За это Ен, спустившись с небес, проклинает ее тем, что отныне она будет вечно пожирать своих детей. Первая женщина поглощается землей, превратившись в Смерть, а ее дети становятся первыми духами болезней. Нарративы о первой жене Адама в целом не имеют широкого распространения. По мнению Беловой в славянском фольклоре об этом сюжете сохранились только «смутные представления» (Белова, 2004. С. 230). Сюжет характерен для талмудической традиции, согласно которой первой женщиной, созданной, как и Адам из земли, была Лиллит, покинувшая Адама и превратившаяся в демонессу. Лиллит рожала больше ста лиллим (демонов) в день (Грейвс, Патай, 2002. С. 94).

Следует предположить, что в коми версии легенды о «первой жене» Адама, как и в других сюжетах измен женщин с противником Бога, в том

³⁷ Мотив обольщения Евы Чертом распространен и в славянской традиции (Белова, 2004. С. 236), в частности, он связывается с мотивом порочного потомства первых людей (Ср. Каин – сын Сатаны (Белова, 2004. С. 253).

числе и в легенде о Лиллит, угадывается более древний сюжет измены богини – жены Творца с его противником. В мифологии сибирских тюрков и обских угров образ богини-матери – Умай, Калатщ, Пугос – амбивалентен. С одной стороны, это небесная женщина, связанная с солнечным светом, жена небесного бога (Торума, Ульгнея), а с другой стороны – она связывается с идеей хтонического плодородия и смерти, в этом аспекте – она мать Нижнего мира, «Земная мать». В этом смысле – она не только «подательница детей», она их и забирает, пожирает (Сагалаев, 1991. С. 58), т.е. с современной точки зрения выполняет функцию смерти. Амбивалентность богини-матери репрезентирована в легенде об измене Калтащ, родившей небесному богу Торуму шестерых сыновей и согрешившей с его братом-противником, хозяином Нижнего мира Куль Отыром. За этот грех она была сброшена ревнивым мужем с неба на землю и между небом и землей родила седьмого сына – Мир-сусне-хума, ставшего посредником между мирами (Косарев, 2003. С. 119). По мнению исследователей сибирской мифологии, двойственность образа женщины обусловлена ее физиологическими особенностями, которые не только воспроизводили жизнь, но и в определенные моменты были связаны с миром мертвых (Косарев, 2003. С. 119). Представляется, что мотив измен первых женщин, фиксируемый в различных традициях, обусловлен архетипической двойственностью образа богини-матери, в мифологиях разных народов занимавшую верхнюю и нижнюю точки космологической вертикали. Поэтому «поглощение» первой женщины землей и превращение в смерть в сюжете коми легенды не случайно, в своих истоках этот мотив связан с хтонической ипостасью богини-матери. Этнографическим фоном к мотиву превращения дочерей первой жены Адама в духов болезней могут считаться традиционные представления о заложных покойниках. К примеру, у коми-пермяков считалось, что дети, умерщвленные своими матерями, превращаются в злых духов – «ичетиков» (от коми *ичёт* – «маленький»), особо страшных для людей. Аналогичные представления об умерщвленных детях,

превращающихся в злых духов – *кутысей*, напускающих болезни, зафиксированы в конце XIX века у удмуртов (Зеленин, 1994. С. 239–240). Этиология болезней связывалась и с духами, в которых превращались некрещенные младенцы, а также дети, умерщвленные по абарту (Му пуксьом, 2005. С. 404, 461–462).

Появление смертности человека репрезентирует следующий этап в общем сюжете миротворения Богом и Чертом. Речь идет о мотиве договора между Богом и Чертом, согласно которому души всех умерших отдаются последнему. В восточнославянской фольклорной традиции этот мотив связан с так называемым «рукописанием Адама», согласно которому Адам дает Дьяволу «рукописание» на души умерших людей за право пахать землю. Сюжет книжного происхождения, он встречается в Толковой Палее и в апокрифах о Тивериадском море, его фольклорные версии имеют несколько вариантов и распространены достаточно широко. В качестве одного из вариантов Белова выделяет сюжет «договора между Богом и Дьяволом» как «вторичную версию рукописания Адама, спроецированного в область дуалистической космогонии», и рассматривает как контаминацию библейского апокрифического сюжета с архаической легендой о миротворении (Белова, 2008. С. 244). В коми традиции версия «рукописания» отсутствует, но зафиксированы два сюжета на мотив договора в иных модификациях. Первый вариант договора связан с мотивом искушения первой женщины Чертом. В легенде, записанной от коми старообрядцев верхней Печоры, Черт уговаривает беременную Еву отдать ей душу неродившегося еще ребенка взамен на свет: «А Ева была беременная. Опять бес приходит к ним и начинает нашептывать, искушать. Говорит: отдай душу ребенка, которого ты родишь, мне, а я за это сделаю так, чтобы было светло. А уже начинало рассветать, и без помощи беса бы рассвело. Вот Ева и согласилась отдать душу своего ребенка бесу. Вот потому-то и все души стали принадлежать бесу, всех нас она погубила. Если бы она не согласилась отдать душу бесу, так бы и жили» (Чувьуров, 2011. С. 317).

Иными словами, по договору с Евой души всех людей после их смерти принадлежат Черт. Второй сюжет включен в серию текстов о совместном творении Богом и Чертом различных предметов, где Бог терпит неудачу, а «переоформляет» неудачное творение Черт. Поэтому предметы, к созданию которых имел отношение Черт, проклинаются Богом и признаются нечистыми. Так Бог создает скрипку *пу гудѡк*, но извлекать из нее звук его учит Черт. Он проклинает скрипку, и с тех пор на скрипке играют при развлечениях, когда есть «повод для питья и ругательств», то есть для греха. Кузницу создает Бог, но работать в ней его учит Черт, причем за науку он выпрашивает для себя души всех умерших людей. Бог проклинает кузнечное ремесло как дьявольское, но души всех без исключения умерших людей: и праведников, и грешников, с тех пор должны отправляться в преисподнюю (Му пуксьѡм. 2005. С. 63–65). Как и в восточнославянской традиции, выпускает души из ада Иисус Христос. По легенде, Иисус Христос сходит в ад и разделяет грешников и праведников, поставив первых по левую, а вторых – по правую руку. Он выводит их из преисподней и обращает праведников в светлые звезды, а грешников – в темные. Далее Христос отделяет свет от тьмы: по сюжету, в то время был вечный день, утвердив день для работы, а ночь для отдыха (Там же. С. 79–80).

Таким образом, антропогоническая тема вкупе с мотивом первородного греха в фольклоре коми входит в состав космогонических текстов, но при этом, в своих основных чертах, строится в соответствии с сюжетной канвой библейской истории Адама и Евы, их грехопадения и изгнания из рая. Очевидно, что в данном случае мы имеем дело с вытеснением библейским сюжетом оригинальных текстов на эту же тему, однако и сам библейский сюжет о первых людях в фольклорных интерпретациях приобретает дополнительные этиологические мотивы, не только расширяющие антропогоническую тему, но и существенно меняющие смысловые параметры библейской истории. Главным из них надо полагать изменение концепции первородного греха. В церковной традиции под первородным

грехом понимается нарушение прародителями человечества – Адамом и Евой заповеди Бога – не вкушать плодов с древа познания добра и зла. Следствием этого нарушения является искажение изначальной человеческой природы, «ниспадение из состояния богоподобия, бессмертия и богообщения в чувственность, тленность и рабство греху» (www/http://azbyka.ru/dictionary/04/greh_pervorodyi-all.shtml). В фольклоре коми концепция первородного греха связана с мотивом измены первой женщины своему мужу, Адаму, с Чертом, при этом сам мотив первородной измены обусловлен мифологическим статусом женщины как создания противника небесного бога. Но если в мифологии этот мотив не имеет абсолютно негативного значения, то он приобретает его благодаря христианской этиологии. Перечисленные теологические «чувственность, тленность и рабство греху», в фольклорном сознании имеют вид мифической заразы, болезни приобретенной первыми людьми вследствие первородной измены. Это болезнь обращения ко злу, и она тем сильнее поражает последующие поколения человечества, чем дальше по времени они отстоят от поколения первых людей. Таким образом, по мере развития мифической истории, мотив первородного греха дает обоснование эсхатологическим сюжетам, объясняющим причину конца света тем, что люди так и не справились с «болезнью» первородного греха.

6. Небесная война и передел мира. Сюжет о создании людей коррелирует с мотивом разделения мироздания на три космические зоны: небо – земля – преисподняя. По сюжету Ен уходит на созданные им небеса после сотворения человека, нижний мир появляется после того, как первая женщина поглощается землей. Следующий эпизод рассказывает о небесной войне, которая разгорается между двумя демиургами: когда Ен уходит от них на небеса, Омоль, в подражание Ену, строит поверх его неба свое и забирается на него со своими бесами. Тогда Ен строит третье, Омоль – четвертое, Ен – пятое, Омоль – шестое, Ен – седьмое, и затем Ен молниями сжигает все небеса Омöля. По другой версии, Омоль строит медные небеса

ниже неба Ена. Люди на земле гибнут от наступившей жары. «Три года ни одной капли дождя не смогло упасть на землю. Послал Господь Михаила Архангельского. Пошел тот к старшему Омюлю и не смог пробиться к нему. Жжет у него огнем. Вернулся он обратно к Господу и говорит: «Господи, не могу к нему дойти, огнем жжет». Разгневался Господь и сам пошел к Омюлю и стал сверкать молниями и греметь громом. И стали рушиться небеса Омюля. И стали падать с тех небес три года рогатые омюли на эту землю. Поэтому и говорят, что есть в земле и в воде пугающие (нечистая сила)» (Му пуксьём, 2004. С. 35). Истоки сюжета в апокрифическом тексте о низвержении Сатанаила с небес. Бог посылает Михаила Архангела с миссией низвержения, однако его опаляет огнем. В апокрифической версии Бог наделяет Миху силой, передав ему окончание – ил от имени Сатана-ила. В коми варианте этот мотив отсутствует, в роли ниспровергателя выступает сам Бог (Ен). Сюжет имеет параллели к версиям «небесной войны» в восточнославянской фольклорно-письменной традиции (Кузнецова, 1998. С. 150–158). Возведение медных небес имеет свою семантику. Медь – строительный материал ада, об этом говорится в одной из редакций апокрифа о Тивериадском море: «И буди на тех столпех камень недвижимый, а на камени земля, а под землею ад недвижимый и *весь медный*, и верей железныя, и врата медныя и железныя, а под адом – тартар, дна нет» (Цит. по Кузнецова, 1998. С. 34) Возведение *медного ада* между небом и землей является нарушением космического равновесия, что грозит гибелью только что созданному миру, поэтому темный демиург, вместе с сонмом нечистой силы, низвергается с небес. Мотив низвержения с небес непокорных ангелов – книжного происхождения, но традиции он контаминирован с фольклорными представлениями о нечистой силе: леших, водяных, домовых и т.п. (Кузнецова, 1998. С. 89). Низвержение, как правило, сопровождается версиями установления точных координат ада (нижнего мира). Видя, что на земле ему не осталось места, Омюль просит брата выделить ему в мироздании хотя бы дырку от колышка, куда и удаляется со всей ордой демонов.

Колышек, очевидно, пробивает отверстие в самые недра универсума, к вытесненным сюда водам первозданного океана-хаоса. Именно здесь Омоль основывает преисподнюю, предварительно выпустив из дырки на землю сонмы пресмыкающихся, земноводных и насекомых. Мотив ухода темного демиурга в дыру от колышка (трости) известен по космогоническим текстам многих народов, так что Сагалаев полагает его урало-алтайским, а Напольских говорит о его сибирско-американских истоках (Сагалаев, 1991. С. 36–38; Напольских, 1991. С. 140).

7. «Запирание» нечистой силы в горшках. Другой версией основания нижнего мира является эпизод «запирания» Антуса и бесов в горшках: Ен в образе горшечника обманом заманивает начальника бесов Антуса вместе с его войском в три маленьких горшка и закапывает горшки в землю. Однако один из горшков разбивается, и часть нечистой силы остается на земле. Антус становится начальником ада. С точки зрения этиологии мифологическое закапывание не что иное, как способ перемещения в нижний мир, что в данном случае, указывает на перемещение и локализацию нечистой силы на нижнем космологическом уровне. Маргинальность нечистой силы объясняется случайностью, неловкостью Бога, разбившего один горшок: отныне место демонов определено нижним миром, но часть (малая) демонов все же населяет мир людей. Сюжет интересен уже тем, что, с одной стороны, он близок нарративам о глупом черте, однако в СУС не представлен. Образ гончара не репрезентативен в коми фольклоре, но в восточнославянских традициях существовало представление о гончаре как ремесленнике, наделенном божественной природой: он лепит горшки, подобно тому, как во времена первотворения Бог создал из земли человека. Бог в образе горшечника – довольно характерный троп в христианской экзегетике: «Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого?» (Рим. 9: 21). Что касается образа Антуса, то он известен только по этому сюжету, какие-то отдельные представления о нем в традиционной культуре

коми не сохранились. П. Г. Доронин, записавший данный текст, некогда составлял словарь «Демонология и верования коми», в котором третьим в списке после теонимов Ен и Омоль идет Антус – главный злой дух подземелья, хозяин Ада (Плосков, 1994. С. 302). В других рукописях Доронина обнаруживаются пометки, видимо, касающиеся работы над словарем, среди них есть пометка Антус (Сатана), также он составляет и ряд имен: Сатана – Омоль – Антус (Там же. С. 304). Судя по всему, слово *Антус* является производным от слова *Сатана*, и бытовало в религиозном лексическом обиходе 1920-е гг. – в период записи текста легенды, но не сохранилось в современной лексике.

Формирование этих легенд происходило, с одной стороны, через переосмысление архаичных дуалистических сюжетов (МНП и этиологическая серия) в контексте апокрифической и библейской нарративной традиции, с другой стороны, путем включения в устную повествовательную традицию коми книжных сюжетов – через восточнославянское посредство или самостоятельно. Такие сюжеты как запираание бесов в горшках, грехопадение первой женщины являются примерами конструирования новых «библейских» рассказов на базе архаических нарративных моделей.

§ 2.5. Эсхатологические сюжеты в коми мифологии

Эсхатологические легенды в определенном смысле являются продолжением и развитием космогонической дуалистической серии. Это повествования об ожидаемом конце света, наступление которого ожидается в определенный традицией срок. Принято считать, что народная апокалиптика коми разработана слабо – об этом свидетельствует статья в энциклопедии «Мифология коми» (Конаков, 1999. С. 248–249). Однако по прошествии времени с момента публикации этой статьи стало ясно, что дело не в «слабой разработке» этой тематики в коми мифологии, а в малой ее изученности на тот период. С тех пор были собраны новые полевые и архивные материалы,

обобщены и осмыслены результаты прежних полевых наблюдений, не учтенных во время работы над энциклопедией, вышел ряд публикаций об эсхатологических представлениях русских³⁸. Наша задача – дать описание представлений о конце света у коми. Для решения этой задачи привлекаются материалы народной культуры коми-зырян конца XIX–XX в. в архивных фиксациях, в публикациях, а также полученные в ходе полевых экспедиций 1990–2006 гг.

Поскольку эсхатологические представления относятся к сфере народной религиозности, надо сказать, что коми в конфессиональном отношении достаточно неоднородны. Кроме последователей официальной православной церкви, среди них есть большие группы старообрядцев-поморцев (Удора³⁹, Печора), старообрядцев-нетовцев (В. Вычегда), последователей мистической секты «бурсьылысьяс» – Певцов Добра – (В. Вычегда). Соответственно, эсхатологические представления разных конфессиональных групп коми также различны. С одной стороны, это старообрядцы, которых, как пишет в одной из своих последних работ К. В. Чистов, характеризует «чрезвычайно напряженное ожидание «конца света», уверенность в том, что «последние времена» уже наступили и в России господствует Антихрист или, по крайней мере, его «предтечи»» (Чистов, 2002. С. 181). Эти убеждения способствовали выработке системы эскапизма, «выражавшей неприятие действительности и требовавшей необходимости принятия мер, которые выключали бы старообрядчество как конфессиональную и социальную общность из сферы действия Антихриста или <...> по возможности ослабляли его влияние» (Там же. С. 182). Похожая эсхатологическая модель существовала и в среде бурсьылысьяс, которые дистанцировались от официальной православной церкви и правительственной администрации еще до революции 1917 г., а в

³⁸ См.: Белоусов, 1991. С. 9–33; Левкиевская, 1999. С. 190–193; Panchenko, (URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/panchenko2.htm>); Ахметова М. В. 2004 (URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/ahmetova6>); Ахметова, 2003. № 3. С. 44–45; Любимова, 2009. № 3 (39). С. 119–127.

³⁹ Удора, Удорский район – междуречье рек Мезени и Вашки. Старообрядческим является население сел по средней Вашке.

послереволюционные годы активно проповедовали концепцию наступивших последних времен. С другой стороны, большая часть населения Коми края не имела отношения к старообрядцам и бурсьылысьяс, и в этой среде бытовала совершенно иная эсхатологическая модель, не предполагавшая актуального влияния на современный им образ жизни.

Под эсхатологической моделью в пределах данной работы понимается совокупность текстов эсхатологической тематики, объединяемых по отношению к определенному типу религиозности. Можно говорить, по крайней мере, о двух эсхатологических моделях, на базе которых были созданы различные виды устных эсхатологических текстов. С одной стороны, это модель мифологического характера, к ней относятся тексты, не имеющие христианского содержания, а с другой стороны – модель христианского типа, тексты которой базируются на христианской тематике. Каждая модель имеет свой особый сценарий развития эсхатологического сюжета, так что по ходу исследования мы будем рассматривать эсхатологические тексты в рамках определенной модели.

Структура эсхатологического текста предполагает наличие двух субъектов повествования, один из которых – повествователь, сообщает эсхатологический прогноз, услышанный им от субъекта-посредника, получившего откровение из некоего сакрального или потустороннего источника. Сам эсхатологический прогноз представляет собой универсальный сюжет, развитие которого происходит как чередование или нагнетание явлений, предшествующих концу света. Вот типичный сюжет эсхатологического нарратива, записанный мной в 1996 г. в коми селе Мужы на р. Оби:

- *У меня была бабушка. И она все нам рассказывала, какая жизнь будет дальше. Она это рассказала, когда стала собираться за Камень жить, и мне тогда говорит: «Внучка, раньше уже рассказывала, да наверно в голову ты не взяла. Давай, пока не уехала, расскажу, может, и ты кому-нибудь дальше расскажешь про эту*

жизнь». И она рассказывает: «Скоро, – говорит, – война начнется. Скоро уже. Война будет большой, долго будет идти». А я ей: «Бабушка, ты ведь ни одной буквы не сумеешь прочитать, откуда это все знаешь?» А она говорит: «У нас головы не такие». А я снова ее спрашиваю: «Что же у тебя за голова, у меня ведь такая же». «А теперь, – говорит, – народ не таким будет. Другим будет, – говорит, – не будет таким, каким был в последнее время. Потом война закончится, народ будет жить, да поживать будет, строить будет семьи. Народу сначала мало будет, убьют многих. И народ, – говорит, – будет жить лучше, и народ не заметит, когда начнет портиться. Понемногу портиться начнет. А после уже и видно будет, что народ портится. Кто-то начнет пить, кто-то что-нибудь плохое будет делать. А этого раньше не было. А после, – говорит, – народ очень хорошо будет жить: в шелках в баню идет, в шелках к корове выходят, а веселья не будет. Потом, – говорит, – дети перестанут умирать. Очень редко будут умирать дети. А взрослые будут от бед и напастей гибнуть». Она, конечно, не русскими словами это говорила, а у меня уже русские слова выходят. «И в каждом углу начнется война. Отец, – говорит, – убивает сына, а сын убивает отца. Жизнь станет очень плохой. После народ обратится к Богу, но будет уже поздно. Начнут строить церкви, но поздно будет. Народ опустится, станет много пьянства. Если много пьянства, там и много всякого зла. Потом в каждом углу станут драться, и, – говорит, – напоследок, при вхождении во второе тысячелетие земля загорится». Как она предсказала, через два с половиной года началась война, Отечественная (Му пуксьём, 2005. С. 531–532).

Субъектом-посредником здесь является бабушка, сообщающая повествователю-внучке эсхатологический прогноз, начинающийся с предсказания хорошо известного слушателю исторического события – Второй мировой войны. Функционально эта информация, как исторический

факт, должна придать достоверность всему прогнозу. Свой пророческий дар бабушка объясняет принадлежностью к более раннему, «хорошему» поколению людей, после которого начнется постепенная деградация каждого последующего поколения: от малого пьянства к большой братоубийственной войне, завершающейся мировым пожаром и вторым пришествием Христа. Эта концепция воспроизводит циклическую парадигму мифологического времени: историческое движение, в ходе которого происходит деградация поколений, переходит на космологический уровень и завершается концом света, причем Христос, в последние времена спустившись на землю, должен выполнить миссию демиурга по обновлению мира. Показательно, что употребление в своей речи русских слов рассказчица также относит к признакам деградации своего поколения по отношению к поколению бабушки. По-видимому, представление об обрусении как о признаке деградации людей бытовало достаточно давно, во всяком случае, оно фиксируется в произведениях К. Ф. Жакова, издававшихся в начале XX в. в Санкт-Петербурге. Как отмечает екатеринбургский литературовед Е.К. Созина, «герои его авторских легенд – это мифологические богатыри, объявляемые первопредками нынешних коми. В рассказах и очерках <...> охотники северных лесов имеют <...> внешние признаки, сближающие их с «богатырской чудью» – это высокий рост и сила <...>. Маленькие люди, т.е. по факту – русские, заполняют землю, однако такими же маленькими были представители «карликовой чуды», вышедшие из земли и потом в нее вернувшиеся» (Созина, 2007. С. 172).

Идея деградации поколений человечества, видимо, изначально заложена в эсхатологическую модель и представляет собой устойчивый сценарий – без этого механизм циклического движения мирового процесса к последующему обновлению мира попросту не стал бы работать. В том или ином виде эта идея присутствует в мифологиях многих народов (См. об этом Евзлин, 1993. С. 57). Что касается коми, то представления о смене поколений людей вследствие их постепенной деградации ярко выражены в текстах о

чуди, зафиксированных в разное время у коми-пермяков и отчасти у коми-зырян. По этим текстам довольно уверенно реконструируется традиционная мифологическая модель энтропии-обновления космоса как процесс смены ряда поколений чуди.

Первым признается чудской карликовый народ (ростом с вершок, лошадь – ростом с овцу, сохой величиной с ложку пахали землю, рожь шилом жали, всемером колос валили), живший в некие доисторические времена, когда мир имел другие пространственно-временные параметры: карликовый чудин мог прикоснуться рукой к небу. Время этого народа определяется двумя тысячами лет, по истечении которых «Бог меняет» народ, насылая потоп, губящий карликовую чудь.

- *В Доеговском р-не была д. Пома, теперь поле уже. Там, говорят, были дома маленькие. Будто, жил там мелкий народ, и их инвентарь мелкий находят, и – посуду. Мы ведь живем 1960-ый год «после потопа», а раньше тоже жили, только другие. Мы будем жить 2 тыс. лет, как и они; Чучкие – мелкий народ был. Этот народ бог сменил («вежэм»), потопил всех, переменил. А затем новый народ, крупный пришел (Грибова, 1991. Л. 46).*

По другой, более популярной версии, карликовая чудь хоронит себя в земле. На смену карликам приходит другое поколение людей, ассоциирующееся с богатырями. Чудские богатыри – это легендарные герои, основатели ряда коми-пермяцких селений и чудских «каров» – городищ, располагавшихся на высоких речных берегах. Наименования некоторых городищ-каров зафиксированы в местной топонимике; известны и населенные пункты, основанные некогда чудскими богатырями, и названные, между прочим, по их именам. Финал богатырской чуди трагичен. Предания повествуют о том, что, когда пришел новый народ (предки современных людей) или же с наступлением христианской эры, чудины-богатыри заживо погребли себя в своих ямных жилищах. Близким по типу к образу богатырской чуди является образ чуди языческой; в некоторых фольклорных

текстах коми-пермяков богатыри являются даже предводителями язычников, выступающих против христианизации. По преданиям, городища чуди находились на холмах, которые в современной топонимике зафиксированы как «чудские». Жилищами служили пещеры, а чаще землянки или ямы, крыша которых держалась на четырех столбах. Камской чуди часто приходилось воевать с «разбойниками», приплывавшими на больших лодках с верховьев, поэтому городища-кары были укреплены и соединялись друг с другом подземными ходами. На врагов чудские воины скатывали бревна с крутого берега, сбрасывали камни. Борьба против врагов нередко отождествляется с сопротивлением христианизации. Основным противником чуди в этом случае является св. Стефан Пермский, приплывающий к язычникам по реке на каменной глыбе. Он рубит священную березу, рушит истуканов. Языческая чудь также погребает себя в земле или уходит с уже христианской территории.

Таким образом, представления о смене поколений включены в общую календарно-мифологическую концепцию развития и энтропии мира. Первое после карликов поколение богатырей обладает самыми незаурядными качествами, следующие за ним «язычники» и далее «обычные» люди с каждым разом становятся все более слабосильными. Вместе с тем, постепенно приходит в упадок и общее состояние мира. По мере того, как поколения сменяют друг друга, отдаляясь от первого, жившего в Золотом веке «начала начал», усиливаются процессы всеобщей энтропии, упадка мирового порядка, и в результате мир как бы возвращается к исходному состоянию, ко времени карликовой чуди (Лимеров, 2008. С. 174). Отсюда мифологема слабосильности последних поколений людей: у коми это выражено в представлении о том, что в последние времена люди всемером будут поднимать одну соломину; у русских – люди вдвоем будут нести один веник к бане и т.п. (Panchenko, 2001).

Энтропийный процесс должен завершиться концом света – всемирным пожаром или потопом, за которым последует обновление мира под

«руководством» демиурга – Ена (Бога). Надо заметить, что полностью эсхатологический сценарий фактически не может реализоваться в рамках единого нарратива, но он всегда предполагается, поскольку рассказчик имплицитно соотносит себя с современным ему поколением людей, живущим во временном отрезке между предыдущим – богатырским, языческим или непосредственно чудским поколением, и поколением последующим – более слабосильным, а значит и более близким к финальному светопредставлению. В эсхатологических нарративах не о чуде эта схема реализуется эксплицитно, при этом мировой энтропийный процесс и деградация людей начинаются как бы от времени самого персонажа-посредника Ср. русск.: «Раньше какие были мушцины – здоровенные, крепкие»; «Поколение из поколения слабже становится» (цит. по: Щепанская, 2002. С. 222). В первом тексте этим персонажем является бабушка, а внучка-повествователь уже отмечает у себя начальные признаки деградации, многократно возрастающие количественно в сюжете эсхатологического прогноза. Эти признаки в тексте имеют хронологическую последовательность от времени беседы бабушки с внучкой и мировой войны через примеры постепенной порчи народа к последней братоубийственной войне, а также имеют привязки к реальным историческим событиям, датам, узнаваемым слушателем. Благодаря такой календарно-исторической организации сюжет прогноза получает необходимую достоверность для того, чтобы слушатель мог адекватно воспринять дальнейшую космологическую информацию.

Характерно, что мифологическая модель эсхатологического сценария не знает категории Страшного Суда. Образ Иисуса Христа, даже если он присутствует в текстах, не имеет христианского содержания, Он не судия, а демиург, он не судит грешных и праведных, а разрушает старый мир и создает новый. Это значит, что источником эсхатологической информации является мифологическая традиция, а не христианская. Отсюда особый тип персонажа-посредника, обладающего пророческим даром. Это, как в

анализируемом тексте, человек, принадлежавший к другому, лучшему, но уже изжившему себя поколению, или колдун-тõдысь, «знающий», колдовская сила которого, кроме всего прочего, включает и способность предсказывать. В жанровом отношении такие тексты относятся к преданиям о героях, обладающих необычными качествами: силой, колдовским знанием, охотничьей удачей или тем и другим. В этом случае эсхатологическое предсказание может включаться в текст как отдельный мотив, дающий дополнительную информацию о силе героя. К примеру, сюжетная структура предания о Джыдж Иво (Иване Стриже), колдуне из с. Нившера, представляет собой последовательность трех основных мотивов, в первом из которых репрезентируется колдовская сила героя, во втором – его необычная физическая сила, а в третьем – его пророческий дар. В качестве мотива эсхатологический прогноз может включаться в тексты нарративов о колдуне Тюве, но может бытовать и в качестве самостоятельного рассказа в цикле преданий об этом же герое. То, что эсхатологическое пророчество исходит от сильного колдуна, не случайно, поскольку только сильным колдунам приписываются свойства видеть скрытое и предсказывать будущее. Знание об этих свойствах колдуна создает дополнительный авторитет для исходящей от него эсхатологической информации. Тем не менее, сведений о пророчествах колдунов, относительно других их свойств, сравнительно мало. Вот несколько типичных колдовских эсхатологических прогнозов. Тексты даются в сокращении.

- *Тюве: Лымва дважды опустошится, потом и не будет жителей; железные кони появятся, железные птицы будут летать, паутина будет висеть – все предсказал: о тракторах, самолетах, радиотелефонных проводах. В своих снях людей убивать будут. Война третья еще будет. Мужской род совсем исчезнет. Бабы будут по лесу бродить мужские следы искать. Спорить будут, это медвежьи следы или мужские. Даже за мужские штаны драться будут*

- *Джыдж (Стриж) Ивё: в вылибском бору откроется сплавной завод, после этого будут мучать людей принудительной работой и налогами. И после закрытия сплавного завода откроется такая тюрьма, где умрет много людей. И после этого будет большая война и убьют много народу. Мужского рода никого не останется. Будут женщины ходить по медвежьим следам. Будут думать, что медвежьи следы это следы мужчин. И станут два брата бояться друг друга. И станут люди топиться в воде из-за голодной и тяжелой жизни. И когда на плесе возле деревни Троицк из бревен образуется земляной хлам, после этого земля поменяется, и никого живого не будет на земле (Му пуксьём, 2005. С. 326, 530).*

- *Петра Вань: Будет полно железа. По небесам железо будет летать, и по воде огонь будет ходить. Рыбы не будет, в лесу птицы не будет, на Выми жителей не останется, только на холме Кыркётиш останется один петух». Это он рассказывал. Откуда-то ведь знали. Так и случилось. Всюду железо. Нет ни рыбы, ни птицы (Там же. С. 528).*

- *Джыдж (Стриж) Кузьма: Будет такая жизнь, что всюду повиснет паутина, проволоки ведь тогда не знали. Раньше не знали заборов ни в лесу, ни возле дома, а он говорил, что всюду будут заборы. А сейчас ленивых и вороватых жуликов полно, (вот и строят заборы). Молодые будут пьянствовать. Эта жизнь и наступила (ФФ ИЯЛИ КНЦ УрО РАН. Видеозапись 1101)⁴⁰.*

- *Старый знахарь: в Костином бору жить не будут, нечистое там место. Там будут сильно строиться, но мужиков живых там не будет (ПМА. 1997).*

Таким образом, подобные пророческие нарративы оперируют определенным набором знамений, которые традиция приписывает тому или

⁴⁰ Фольклорный фонд ИЯЛИ КНЦ УрО РАН. Видеозапись 1101.

иному колдуну⁴¹. К примеру, легендарный богородский колдун Тюве жил приблизительно в конце XIX в., поэтому народная рефлексия XX в. приписывает ему предсказание тракторов (железные кони), самолетов (железные птицы), проводов (железная паутина). Однако «железо» в данном случае не более чем мифологема, указывающая на крайнюю энтропийность описываемого мира. Эсхатологическое «железо» противопоставлено живой природе настоящего времени: железные кони, железные птицы – значит, не живые, паутина – здесь метафора железного неба⁴². В отношении грядущего «железного» мира колдовской прогноз коррелирует с символикой христианских, в частности, старообрядческих легенд. Ср. в верхнепечорской легенде: «Медные будут небеса, железной станет земля», т.е. земля вся будет покрыта железом, а небеса превратятся в медь. Последнее отсылает к космогонической легенде о строительстве небес Богом (Еном) и Дьяволом (Омӧлем), когда последний воздвигает медные небеса ниже небес Ена (Бога), отчего на земле начинаются засуха и голод (Му пуксьӧм. 2005. С. 35).

Медь – строительный материал ада, выше об этом уже говорилось. В других апокрифических текстах «железным» описывается облик Дьявола: «...и стал облик его как железо раскаленное» (Голубиная книга, 2008. С. 172). Таким образом, концепция «железного мира» в последние времена имеет апокрифические корни, «железный мир» эксплицирует идею царства Дьявола, инвертированного по отношению к миру людей: железо тяжелее воздуха, но оно будет летать, а огонь будет ходить по воде не потухая. С мифологемой «железного царства» Дьявола коррелирует идея голода, от которого люди начинают вымирать. Уже современность описывается как мир, где «всюду железо, нет ни рыбы, ни птицы»; что касается эсхатологического голода, то он настолько невыносим, что «многие пойдут искать еды к бесу: «Накорми нас. Мы живем голодно!»» (Му пуксьӧм, 2005.

⁴¹ Набор этих символов универсален, они описаны в указанной выше литературе.

⁴² В современных старообрядческих проповедях предсказание о «железной паутине» связывается с идеей «всемирной паутины» интернета. Считается, что в конце времен дьявол явит свой лик по этой паутине через экран монитора компьютера.

С. 534). С идеей голода связана идея последней войны, в результате которой на свете не останется мужчин. Мир женщин эсхатологичен, поскольку не имеет продолжения во времени, в этом смысле он является инверсией современного мира мужчин.

- *Этот человек умер уже, был попом, это он рассказывал. До двухтысячного года будет жизнь. Потом начнется наводнение, и если останутся сколько-то человек, то останутся. А хозяином вместо Ельцина будет женщина* (ПМА 1997).

Задачей эсхатологической модели, разработанной в среде старообрядцев и бурсьбылысьяс, является программирование повседневной жизни членов общины, поэтому она отличается, во-первых, своей ориентацией на книжные источники, а, во-вторых, тщательно разработанным учением об Антихристе и Страшном Суде. По отношению к рассмотренной выше мифологической модели эту модель следует назвать христианской. Оба названия достаточно условны, в обеих моделях нередко обнаруживаются одинаковые мотивы и образы, однако в последнем случае отношение к христианской православной религиозности является основным фактором. Соответственно, сценарий деградации поколений людей обоснован христианской концепцией греха.

В 1991 г. мне довелось беседовать со старообрядческой наставницей д. Острово (Удорский район Республики Коми) А. Н. Созоновой. На мой вопрос об Антихристе и конце света, она взяла «Откровение Иоанна Богослова» и прочитала отрывок о пришествии Антихриста в последние времена, добавив, что Антихрист уже пришел в наш мир (ПМА. 1991, Созонова А. Н. д. Острово, Удорский р-н Республики Коми). По сути, она могла бы и сама рассказать об Антихристе, но, поскольку книга оказалась рядом, она обратилась к ней как к первоисточнику. Иными словами, в контексте книжно-письменной традиции, каковыми являются старообрядчество и бурсьбылысьяс, книжный текст часто используется как инвариант по отношению к устным эсхатологическим легендам. На

сегодняшний день известно достаточно много устных легенд и духовных стихов, в основе которых лежат фрагменты Библии или апокрифических текстов, однако текстологический анализ не входит в задачи этой работы. Здесь следует отметить, что сама устная традиция этой среды не только использует в текстах те или иные книжные сюжеты и мотивы, но и обращена к книге как к единственному источнику эсхатологической информации. Вот типичный эсхатологический нарратив, записанный в старообрядческой д. Медвежская на Печоре:

- *В Писании сказано, что 2000 год не наступит – будет кончина мира, Страшный Суд. Земля будет на сорок саженой гореть. Сейчас все матерятся, все курят, все стали как бесы* (Му пуксьём, 2005. С. 535).

Здесь неважно, содержит ли на самом деле подобную информацию Писание (См. о ссылках на Библию в устных нарративах русских: Раченко, 2001), важно, что сама рассказчица в этом уверена. Данный текст характерен и тем, что в него включены четыре основных мотива, разрабатываемых в христианской эсхатологической модели: ссылка на Писание; 2000 год, как дата конца света; Страшный Суд; уподобление людей бесам.

2000 год как дата конца света считается общепризнанной, она встречается и в других устных традициях. Что касается коми, то эта дата упоминается и в текстах о чуде, и в эсхатологических легендах представителей разных конфессий. Разница в том, что старообрядцы и бурсьылысьяс пытаются найти обоснование этой дате в христианской традиции. К примеру, в 1991 г. совпадение праздника Благовещения Богородицы и Пасхи (Кириопасха) воспринималось населением Удоры как наступление трудных времен, как бы предшествующих концу света. Наставница д. Острово А. Н. Созонова трактовала Кириопасху как начало больших перемен, пик которых она определила на 1998 год:

- *В нынешнем году Благовещение и Пасха были в один день, давно уже так не было. А в 1998 году снова что-то произойдет. Неизвестно, что будет. Мы к этому времени умрем, а вы помните.*

Может, большая война или еще что случится. Если война будет, в книге написано, что если война будет, то развернется земля, и в вихре пройдет огненный шар и все сожжёт, ничего не останется (ПМА. 1991).

По легенде бурсьылысьяс, первоначально дата конца света соответствовала 1000-му году и была определена Иисусом Христом. Однако после его сошествия в ад и выведения праведников, эту дату изменил бежавший из ада Соломон, перебив дату на каменном столбе с 1000 лет на 2000. На это Иисус Христос сказал:

- *Соломон, зачем ты добавил людям муки? Я назначил им тысячу лет до большой перемены (конца света), и они будут жить хорошо эту тысячу лет, и земли и воды будет в достатке, будут большие урожаи, хорошие реки будут полны рыбой, только мудрых людей будет мало. А потом, во вторую тысячу лет, которую приписал Соломон, будет много мудрых людей, а жизнь станет плохой. Все станут мудрствовать, обогащаться, обманывать друг друга, доносить друг на друга. Все станут грамотными, не будут смиряться друг перед другом, вера в Бога будет нарушена, церкви опустеют, кресты с берегов будут сброшены (Му пуксьём, 2005. С. 84–86).*

В этом тексте 2000 лет разделены на тысячелетия благоденствия и деградации, причем второе тысячелетие перед Пришествием было установлено Соломоном, а не самим Христом, и это объясняет причины постепенной деградации людей. Как видим, в отличие от мифологической модели деградация в данных текстах описывается как отход от христианской традиции, уподобление бесам, антихристианство.

- *Дед Егоров все рассказывал, от сотворения мира и до сегодняшнего дня. Эту революцию предсказал. Почему-то он все знал еще до революции, давно предсказывал, что прогонят царя, низвергнут, революция будет, иконы, церкви порушат, Богу перестанут верить, с бесами будут жить – все будут антихристами.*

Рассказывал, и когда земле наступит конец. Просто станет темно, Иисус Христос спустится на землю, и наступит второе тысячелетие, конец жизни, жизнь на земле прекратится, и все, все погаснет, водой ли, огнем ли, все погаснет (Му пуксьём, 2005. С. 534).

Мотив уподобления бесам, антихристианства, коррелирует с концепцией пришествия в мир Антихриста и подчинения людей его воле. Как правило, устные тексты акцентируют внимание на послереволюционных событиях, якобы положивших начало движению Антихриста и бесовщины. В среде старообрядцев и бурсьылысьяс подобные представления в 1920–1930-х гг. вызвали вспышки эскапизма, выразившиеся в сопротивлении коллективизации. Староверы, особенно скрытники, считали колхозы (наряду с другими советскими институтами) проявлением деятельности Антихриста и отговаривали односельчан от вступления в них. Как следует из докладной записки НКВД по Удоре за 1936 г., «в результате работы скрытников все хозяйственные мероприятия Советской власти проходят трудно. В д. Верхозерье, где больше всего скрытников, колхоз организован в 1935 году, из 33 хозяйств вступило только 13; в с. Чупрово колхоз организован в 1932 г. из 112 хозяйств вступило 12; в д. Муфтюга колхоз организован в 1931 г. из 110 хозяйств вступило только 9» (Докладная НКВД. Л. 95–96). В том же 1936 г. НКВД провело ряд репрессивных мероприятий в селах Удорского района, в том числе арест с последующим расстрелом 10 наиболее активных староверов деревень Муфтюги и Верхозерья во главе с наставницей А. И. Карповой и скрытницей О. П. Коровиной (Там же. Л. 91; также ПМА. 1991). Все это тоже воспринималось местным населением как эсхатологическое мученичество праведников, а регистрация в сельском совете приравнивалась к получению печати Антихриста (ПМА. 1991).

Подобные представления о советской власти и колхозах были распространены и в других районах Коми края, и на искоренение этих представлений были направлены силы НКВД. К примеру, в Усть-Куломском районе проводились репрессии против старообрядцев и секты бурсьылысьяс,

агитировавших против вступления в колхозы. Так, по показаниям свидетелей, арестованный в с. Усть-Кулом старообрядец Н. Г. Кочанов якобы говорил единоличникам, что «теперь почти все люди предались дьяволу. По евангельскому писанию все идет, а дальше будет все хуже и хуже. В этом винить нам некого, мы сами виноваты, это наши грехи» (Справка, Л. 7). Арестованный в августе 1938 г. руководитель секты бурсьылысьяс Н. А. Напалков показал на следствии, что среди прочего он активно «боролся с коллективизацией через запугивание местного населения тем, что верующим, вступившим в колхоз, будут ставить на лоб печать Антихриста, мучить на работе». Ему инкриминировалось также «создание враждебного отношения к советской власти путем распространения слухов о войне, пришествии Антихриста, перемене советской власти» (Там же. Л. 7). На Средней и Верхней Печоре скрытники призывали бежать от советской власти в леса, чтобы спасти свои души. В сентябре 1939 г. за «контрреволюционную деятельность» были арестованы крестьяне-старообрядцы Логинов, Пыстин и Пашнин из с. Конецбор, агитировавшие людей за выход из колхоза: «Колхозы созданы антихристом» (Партийный, 1939. Л. 146). Отмечались случаи выхода крестьян из колхозов, ухода в леса, и это вело к ужесточению репрессий.

Окончательное установление институтов советской власти и, в частности, колхозного строя в сельской среде привело к тому, что, с одной стороны, значительная часть сельского населения отказалась от веры в Бога, с другой стороны, в религиозной среде укоренилось мнение, что безбожная власть – это и есть власть Антихриста, а отказавшиеся от Бога попали под власть бесов, сами стали бесами, антихристами и, таким образом, сбылся эсхатологический прогноз. Сам образ Антихриста как бы отошел на второй план, а его дела проводили люди, им одержимые. В начале 1990-х гг. на Удоре говорили, что в годы советской власти Антихрист спал, потому что люди сами были как бесы. «А теперь многие обратились к Богу и Антихрист проснулся» (ПМА. 1992). В связи с этим актуализировались

эсхатологические ожидания, до начала 1990-х гг. как бы лежавшие «под спудом». В 2008 г. на переправе через реку Вашку возле с. Важгорт незнакомый мне мужчина, комментируя современное разорение удорских сел и деревень, заметил, что «всю Удору сейчас шувгей (в данном контексте – Антихрист) носит» (ПМА, 2008).

Более детально разработан образ Антихриста в цикле легенд о конце света, записанных в конце 1990-х гг. в среде старообрядцев средней Печоры В. Э. Шараповым и А. В. Чувьюровым. Структурно такая легенда представляет собой развернутый сюжет эсхатологического прогноза, само откровение, известное повествователю из христианской традиции (книг, устных легенд, духовных стихов); т.е. сам повествователь и является субъектом-посредником, которому «открыта» эсхатологическая информация. Сюжет развивается от прихода на землю Антихриста через последовательное раскрытие мотивов обмана людей Антихристом, проставления печати на лоб и т.п. к мотиву Страшного Суда. Поскольку нынешнее время предполагается преддверием конца света, то в легендах говорится, что Антихрист уже на земле: «Теперь Антихрист служит, есть уже где-то. Скоро объявится. Имя его будет Александр. Он будет служить три года. Три года должны ему служить» (Му пуксьём, 2005. С. 534).

Происхождение Антихриста трактуется двояко. В легенде, записанной от М. П. Головиной он является братом Бога: «Давно я еще слыхала, что бес и Господь были братьями. Один пошел в Господы, а другой – в Антихристы. Этот Антихрист царем придет. Тогда один царь будет. Один он будет сидеть, один руководить» (Там же. С. 534). По другой версии Антихрист – это человек: «В последние времена придет такой человек – Антихрист. Все ему поклонятся. Сам он как человек, а есть у него хвост, как у беса. Вот поэтому Антихрист будет одевать длинное пальто, чтобы хвоста не было видно. Поэтому длинное пальто нельзя носить – грех. Вот этот человек, Антихрист, станет руководить в последнее время. Он будет царем, всех будет обманывать» (Там же. С. 535). Собственное имя Антихриста – Александр,

видимо, указывает на тождество с образом Александра Македонского как древнего завоевателя мира. Человеческое происхождение Антихриста указывает на его тварность по отношению к Богу, а значит, на конечность его правления. Что касается мотива братства Бога и Антихриста, то он восходит, с одной стороны, к «глубинным» апокрифическим знаниям, имевшим распространение в старообрядческой среде, а с другой – к первоначальному мифологическому сюжету противоборства творцов мира – Ена и Омёля (Бога и Черта). Образ Антихриста в некоторых текстах совпадает и с образом Дьявола (Сатаны), хотя для последнего есть свои особенные черты: «Большой Сатана, который всех в ад тащит, сам как зверь и есть. Кто жил во зле, не признавал Бога, все туда идут. Главный сатана многоголовый и хвостатый» (Там же. С. 536). Эта многоголовость Сатаны фольклорно-сказочного характера, она появляется вследствие отождествления битвы Михаила-архангела с драконом-сатаной в конце времен (*Откр. 12: 7–9*) со сказочной битвой героя со змеем. Змее- или звероподобность Сатаны поддерживается православной иконографической традицией, согласно которой сатана (ад) изображается именно так.

Характерным топосом печорских легенд является мотив обмана людей, с помощью которого Антихрист приходит к власти, воцаряется над людьми: «Он будет царем, всех будет обманывать. Печать будет: на правую руку и на лоб будут ставить число 666. Кто примет число, скажут ему, что будут бесплатно кормить, по всякому начнут обманывать, чтобы только печать Антихриста люди приняли» (Там же. С. 534). Обманым путем Антихрист подчиняет людей своей воле: людей будут бесплатно кормить, давать деньги, поднимать пенсии, для того чтобы они сами приняли роковую печать – число 666 на лоб и на правую руку. Тех, кто не подчинится, будут принуждать к этому силой: «Кто не покорится, тех будет убивать, прогонять, издеваться, в огонь бросать – если не припишутся к Антихристу. Надо печать взять и на лоб и на правую руку поставить число 666» (Му пуксьём, 2005. С. 535). Тогда большая часть людей покорится воле Антихриста, и «Господь спиной

повернется, потому что все станут жить плохо. Потом и молитвы перестанет принимать» (Там же. С. 534).

Основные сюжетные мотивы легенд: приход Антихриста, печать с числом 666, три года правления антихриста – соответствуют мотивам Откровения св. Иоанна (*Откр. 13:3–4*). Дальнейшее развитие эсхатологического сюжета предполагает раскрытие обмана антихриста: того, кто принял его печать «его в ад, закованным в цепи в огонь, в огненное море утащат»; выданные деньги оказываются «кожаными»; вместо обещанного изобилия еды наступает голод: «Потом пойдут же многие искать еды к бесу: «Накорми нас. Мы живем голодно!» Потом и наступит конец. Медные будут небеса, железной станет земля. Он и скажет: «Что я смогу вам дать? Если Сын Марии не даст пахать и сеять, ничего не будет»» (Там же. С. 534). Этот дополнительный мотив создает притчевую ситуацию, в которой развенчивается ложное всемогущество Антихриста и указывается на его бессилие перед Христом. Возможно, мы имеем дело с определенным фондом сюжетных мотивов о последнем противостоянии Бога и Антихриста (здесь – Дьявола), которые используются традицией или путем включения их в состав того или иного эсхатологического рассказа, или же в качестве самостоятельного нарратива.

- *Потом, – говорит, – Дьявол задаст Иисусу вопрос: «Снова слишком много народу создал. А рабочих дней много даешь, а отдыха – только один день». А Иисус Христос отвечает: «В эти пять дней будут все успевать». Снова говорит Дьявол: «Народ создашь и снова дашь строгость народу». А Он отвечает: «Народу если строгость не дашь, он будет хуже волка. Друг друга есть начнут, никакого толку не будет» (Там же. С. 532).*

- *Во второе пришествие Бог спустится на землю. Тогда всюду станет светло, и выйдет Ен (Бог). Двое будут, один с белым хлебом, другой – с черным. Надо к тому идти, что с черным хлебом,*

это Ен. А с белым хлебом – это Омоль (дьявол). У дьявола не белый хлеб, а дерьмо белым намазано (Там же. С. 533).

Страшный Суд предваряется космической катастрофой, призванной уничтожить человеческий мир, погрязший в грехах. Это известные образы потопа или мирового пожара: прокатится «огненный шар», «земля будет на сорок сажень гореть», после чего на землю придет Христос вершить последний Суд.

- *Когда придет Страшный Суд, тогда все поднимутся, станут людьми: кто хоть в лесу потерялся, кто в воде утонул, кого рыбы съели. Всех соберет, все поднимутся: кто-то из гроба поднимается, кого-то из воды несут, рыбы несут человеческие кости, кого-то несут из леса. Как начнет Господь трубить в трубу – тогда все поднимутся, все встанут перед Господом: волосы дыбом, глаза красные от крови, так перед Богом им страшно. Как Бог вскинет свой жезл – у всех глаза раскроются и волосы встанут дыбом. Книги раскроются, в них все написано (Му пуксьём, 2005. С. 536–537).*

Образы воскресения мертвых в тексте соответствуют христианскому вероучению и представляют контаминацию мотивов из разных источников. Так, мотив «рыбы несут человеческие кости, кого-то несут из леса» был достаточно распространен в старообрядческой среде, в некоторых духовных книгах о Страшном Суде он используется в качестве иллюстрации христианской концепции воскресения человека во всей полноте его прежнего тела (см. рис. из рукописного «Духовного цветника» О. П. Коровиной д. Верхозерье), однако в целом он, По-видимому, является народной интерпретацией этой концепции. Мотив «раскрытых книг» взят из Откровения Иоанна Богослова: «И увидел я мертвых, малых и великих, стоящих перед Богом, и книги раскрыты были <...> и судимы были мертвые по написанному в книгах» (*Откр. 20: 12*). Ср. толкование А. Кесарийского:

«раскрытые книги – суть совесть и дела каждого»⁴³. Похожие образы используются в тексте духовного стиха бурсьылысьяс, записанного нами на Верхней Вычегде:

- *Когда придешь, Боже, на землю, от Твоей Славы все дрожит. Здесь, перед судом возле огненной реки, раскроются книги. Тайные дела поднимает и рассказывает, тогда спаси меня от неугасимого огня. Направь меня на правую сторону от себя встать. Судья праведный, когда придет Судья на Суд в своей славе, со всеми святыми, со всеми ангелами, тогда сядет Он на престол. Четырех ангелов отправит. Друг другу сиять. Первый ангел затрубит, кости начнут соединяться. Второй ангел затрубит, волосы начнут соединяться. Третий ангел затрубит, все будут целыми, словно только в гроб положенные. Четвертый ангел, главный начальник затрубит, небеса и земля задрожат. Все умершие услышат зов трубы. Откроются крышки гробов: «Вставайте, вас зовут на суд. Что сделали хорошего, получите расчет. Что сделали плохого, отвечайте!» (Там же. С. 540). Кульминацией эсхатологического сюжета является Страшный Суд, включающий мотивы воздаяния за добрые дела и грехи и окончательной гибели материального мира:*

- *На двенадцать локтей будет земля гореть. После этого огня останутся на земле те, у кого нет грехов. Все грехи в огне, конечно, сгорят. Кто без греха – те останутся. Ну, а на вольном свете живущих, наверно, вообще не останется, на этом свете (Му пуксьём, 2005. С. 538).*

- *Праведники ушли в вечную жизнь. А грешники ушли в вечный неугасимый огонь. Ангелы связали их по рукам и ногам, заковали, в вечный неугасимый огонь бросили. Там им будет*

⁴³ Св. Андрей Кесарийский. Толкование на Апокалипсис св. Иоанна Богослова // Книга о конце мира. СПб., 2009. С. 184.

неизбывная печаль, бесконечное мучение. И слезы без конца (Там же. С. 541).

Мотив воздаяния, завершающий эсхатологический сюжет, логически закрывает и тему деградации людей, в данных текстах выраженную в концепции подчинения их воле Антихриста, «уподобления бесам». В мифологической модели, в которой нет этого мотива, человечество признается деградировавшим полностью (мотив слабости последних людей и т.п.), поэтому подвергается абсолютному уничтожению, так что обновленное человечество как бы уже и не имеет никакого отношения к предыдущему. Мир также уничтожается и создается вновь, при этом не потеряв признаков материальности. Христианский эсхатологический сценарий, напротив, предполагает полное уничтожение мира без его восстановления в прежних параметрах, при этом мертвецы должны воскреснуть в своей прежней телесности, в какой были при жизни, и восстановленное во всей численности человечество примет участие в Страшном Суде. В идее воздаяния заключается весь смысл эсхатологической истории: праведники за свои страдания получают «вечную жизнь», а грешники – «бесконечное мучение».

Таким образом, нами рассмотрены эсхатологические тексты коми устной традиции, зафиксированные в разное время в разных регионах проживания коми населения, в различной этноконфессиональной среде. Данные тексты относятся, в основном, к религиозной традиции; в жанровом отношении это легенды, поверья и духовные стихи. Очевидно, что рассмотренными текстами не исчерпывается вся эсхатологическая тема в коми фольклоре. За пределами изучения остались, к примеру, эсхатологические представления современных коми крестьян и горожан; более тщательной проработки требует устное и письменное наследие старообрядцев и бурсьылысьяс. Вместе с тем, следует отметить существенную роль, которую эсхатология имела и имеет до сих пор в фольклорной традиции коми. Не случайно произведения многих коми писателей XIX–XX вв. включают фольклорные эсхатологические концепции.

Глава III. Фольклорные нарративы о христианизации народа коми: синтез истории и легенды

§ 3.1. Генезис и жанровые особенности устных нарративов христианизации коми

Исследователь, обратившийся к проблематике народного православия, сталкивается с проблемой расплывчатости самого предмета исследования. Как правило, народное православие или, как его еще называют, «бытовое православие» дифференцируется от догматического православия и отождествляется с такими понятиями как «двоеверие» или «религиозный синкретизм». Двоеверие понимается как синкретическое соединение языческих религиозных представлений с христианскими (ср.: религиозный синкретизм), при этом языческий и христианский компоненты могут полагаться в некоем механическом единстве, или же предполагается ассимиляция (полная либо частичная) языческих представлений христианскими. В том и в другом случае интерес исследователя обычно сосредоточен на феномене бытования в христианской религиозной среде языческих компонентов, а не на изучении народной религии как целостности. Прав А. А. Панченко, который видит в этом аморфность самого предмета исследования народной религии и предлагает признать в качестве такового религиозность, как «актуализацию религиозного опыта в культуре» (Панченко, 1998. С. 8). Далее, он вполне обоснованно предлагает принять понятия религиозности и религиозного фонда, сформулированные в отечественной медиевистике Л. П. Карсавиным. В частности, Л. П. Карсавин дал определение вере как совокупности положений религии, а религиозности – как той же вере, но взятой с субъективной стороны и вследствие этого «По-особому эмоционально окрашенной. ...Религиозность – то душевное состояние или тот душевный строй, в связи с которым находятся субъективно важные для человека положения его веры, делающиеся таким путем положениями его религиозности. Религиозно в вере то, что связано с

жизнью человека в религии, без чего он не может обойтись, что проявляется по всей его мысли и деятельности, а не только принимается или предполагается как истина. ...Взятая с объективной своей стороны, религиозность есть живая вера в человеке, а такую и будет вера, поскольку она связана с религиозно-моральной деятельностью человека, с вопросами его земного и загробного благополучия, с религиозным осмыслением мира в меру соприкосновения этого мира с человеком» (Карсавин, 1997. С. 22). Относительно религиозного фонда, духовно объединяющего членов данной этно-религиозной группы, Л. П. Карсавин пишет: «Я бы охарактеризовал его, как необходимую форму сознания, обнаруживающую себя при наличии известных условий, или характерные религиозные реакции человека данной группы, или как совокупность его навыков в области мысли, чувства и воли. Религиозный фонд рисуется мне, как совокупность известных свойств в некоторой определенной пропорции и в известной связи друг с другом» (Карсавин, 1997. С. 29).

Разумеется, принимая положение об общем для коми народа национальном религиозном фонде надо учитывать, что каждая из этнографических групп этого народа может иметь свои локальные особенности религиозного фонда, сложившиеся у нее в силу тех или иных исторических обстоятельств. Это, прежде всего, различия конфессионального характера, различия, появившиеся в ходе взаимодействия с другими народами или в силу развития неких региональных культов. Тем не менее, при наличии общей этнической истории, языка, культуры – можно говорить о локальных вариантах общего религиозного фонда, как бы эти локальные варианты ни отличались друг от друга. По аналогии с языком это будет выглядеть как различие между общим лексическим фондом языка народа и диалектными особенностями речи региональных этнических групп. Продолжая лингвистическую аналогию можно говорить и об индивидуальных особенностях религиозности как об индивидуальных особенностях речи конкретного носителя языка. Что касается проблемы

соотношения понятий «двоеверия» (религиозного синкретизма) и народного православия, то здесь надо согласиться с точкой зрения А. А. Панченко, предлагающего считать двоеверие переходной формой религиозности, сменившейся «цельным и связным, хотя и вовсе не аналогичным догматическому, «народным христианством» (Панченко, 1998. С. 22). В таком случае все элементы народного православия, включая функциональную нерасторжимость обрядов, верований, фольклорных текстов, несмотря на то, что некоторые из них находятся в полярной противопоставленности друг другу, представляют собой сущностную целостность и рассматриваются как общий религиозный фонд (Панченко, 1998. С. 22–23). При этом отношение религиозного фонда к религиозности целесообразно охарактеризовать как отношение формы к содержанию.

В связи с изложенным, закономерно рассмотреть вопрос и о границах религиозного фонда. Представляется, что он должен учитывать как общие диахронические аспекты становления народной религиозности, так и более частные синхронные аспекты, выраженные в таких конкретных формах функционирования как обрядность, культы, верования, фольклорные тексты и прочее. Обращаясь к диахронии, необходимо выделить, по крайней мере, несколько факторов, оказавших существенное влияние на формирование и становление коми религиозного фонда. Во-первых, это христианский православно-догматический фактор, обусловленный усвоением народной средой основных догматов христианского вероучения православной Церкви. Во-вторых, это дохристианский, языческий фактор, поскольку язычество, если и было побеждено в результате более чем столетней христианизации разных этнических групп коми народа, тем не менее, оказалось вполне жизнеспособным, и многие дохристианские религиозно-мифологические представления, получив христианскую оболочку, остались в религиозном фонде народа. В-третьих, мощным фактором оказалось русское народное православие, само складывавшееся по мере усвоения русским народом христианского вероучения, в купе с сильным влиянием элементов

гностических учений книжно-апокрифического характера, а также включившее и мощный пласт общеславянских дохристианских религиозно-мифологических представлений. Четвертым фактором надо назвать влияние учений различных религиозных конфессий: новоправославия и древлеправославия (старообрядчества), включая различные толки последнего, а также секты «Бурсьылысьяс» – Певцов Добра. Учитывая эти четыре фактора можно сделать более или менее правдоподобный срез коми религиозности по его основным параметрам.

Первые сведения об основных догматах христианского вероучения коми получили от своего первосвятителя Стефана Пермского. Им же были переведены на коми язык основные книги для богослужения, с том числе и Божественная Литургия, а значит, создан терминологический аппарат для адекватной передачи основных понятий и догматов православия. Ситуация перехода к новой вере требовала простых и емких образов для доступного объяснения новокрещеным язычникам содержания христианской веры. Это задача, прежде всего, лексикологическая, и Стефан решает ее, вводя неологизмы, обозначающие религиозные понятия, которых не было до этого в языке. По ходу решения этой задачи, Стефаном были созданы термины для обозначения таких важных для христианской веры понятий, как *Спаситель* – «Мезѳс», *Троица* – «Куима», *Богородица* – «Енчужтысь», *Небеса* – «Вел тыдалан ін», *мыж* – «грех, вина», кроме того, древние обозначения языческого небесного бога *Ена* и его мифологического противника *Куля* употребляются им для обозначения Отчей ипостаси Троицы и христианского дьявола. Таким образом, адекватно найденный Стефаном терминологический аппарат для перевода сложнейших для первоначального восприятия понятий, как догмат о Троице в единстве ипостасей Отца, Сына и Святого Духа, понятие о грехе, спасении, о чинах небесной иерархии и т.п. – значительно облегчил путь для христианского образования не только им самим крещенных пермян, но и для многих последующих поколений. Немало способствовало проникновению христианских идей в массы народа и то, что

Стефану удалось воспитать в охотничьей среде коми народа прослойку книжников, реально владевших русским языком и имевших возможность в дальнейшем как делать новые переводы, так и интерпретировать их. При этом последователи Стефана зачастую не обладали его лингвистическим талантом и вводили в употребление уже русскую лексику. К примеру, в 1510 году коми переписчик «Номоканона» Васюк Кылдашев в фразе «...крека мотрѡс» – *прости грешного человека*, меняет стефановское *мыж* «грех» на адаптированное русское *крек*. В XVIII–XIX вв. употребление русской лексики и даже синтаксиса при переводах стало уже настолько значительным, что вызвало довольно резкую и во многом справедливую реакцию со стороны Г. С. Лыткина. Тем не менее, переводческая деятельность сыграла очевидную роль в становлении христианского религиозного фонда коми. Однако было бы несправедливо полагать, что раз и навсегда усвоенные христианские понятия в скором времени вытеснили языческие представления.

По-видимому, это и не было возможно, ввиду преимущественно охотничьего образа жизни средневековых коми и вследствие этого рассеяния их в обширных лесных пространствах. По словам С. Герберштейна, коми XVI века «еще очень слабы в вере... И доселе еще повсюду в лесах очень многие из них остаются идолопоклонниками, и монахи, и пустынники, отправляющиеся туда, непрестанно стараются отклонить их от заблуждения и лживой веры» (Герберштейн, 1986. С. 118). Это говорит о том, что на протяжении длительного периода времени христианская вера концентрировалась преимущественно вокруг новопостроенных погостов и монастырей, но наряду с этим оставалась еще огромная языческая периферия, жившая по обычаям предков. Воспоминания об этом периоде остались в коми фольклоре в виде легенд о чуди, не желавшей принимать крещения. Легенды четко фиксируют начало становления национального христианского самосознания, разделяя массу народа на крестившихся коми и

некрещеную чудь,⁴⁴ при этом определяя для крещеных коми рубленые избы, а для языческой чуды – подземные жилища-землянки (Грибова, 1991. Л. 54) в которых она себя и погребает. Рубленые избы здесь не что иное, как символ нового образа жизни, смены автохтонной языческой «чудской» культуры новой, христианско-православной культурой северорусского типа. Между новыми и старыми поселениями нет преемственности. Исторические документы начала XVII века отмечают основание новых деревень и погостов *рядом* с древними чудскими поселениями, многие из которых, как отмечает В. Н. Белицер, «были разрушены уже в XV–XVI вв. и пришли в запустение» (Белицер, 1958. С. 148). Акты агрессивного вмешательства в религиозную жизнь язычников, в виде разрушения святилищ, а возможно, и репрессий языческих религиозных лидеров, были обычной практикой процесса христианизации, и, надо полагать, не все язычники одинаково смирились с ней. Тексты повествуют о массовом суициде чуды, которые, не желая принимать новую веру, семьями заходят в землянки и, подрубив опорные столбы, обрушивают на себя крыши, таким образом, заживо себя погребая (Рочев, 1984. С. 21). Доказать или опровергнуть эти сведения сегодня, пожалуй, нет возможности, однако места гибели чуды, обозначенные в местной топографии как *чуд гу* «чудские ямы (могилы)», в дальнейшем сакрализуются и становятся местом культового поклонения предкам. Вместе с тем, легенды фиксируют и факты массовых миграций языческого населения на более северные и еще не затронутые христианизацией территории. Есть даже поздние тексты о том, как коми переселенцы, уже христиане, встречаются на новом для них месте чудь, которая, хотя и говорит По-коми, но не воспринимается ими как «свои». К примеру, в легендах с. Пысса и д. Латьюга, основанных переселенцами с р. Вашки в XVII в., говорится о том, что первые коми избы стояли по соседству с поселением чуды, расположенном на холме *Чудзим нӧрыс* «Чудская гора». Аналогичные

⁴⁴ «Зыряне считают «чудь» своими предками. Отличая этим не столько этническое понятие, сколько свое название в религиозном отношении до христианства». (Сидоров, 1924. №7–10. С. 51).

тексты бытуют и в других населенных пунктах бассейна р.Вашки и верхней Мезени, а на верхней Вычегде, заселявшейся также в XVII в., имели хождение тексты о бегстве язычников-чуди после прихода в эти места коми-христиан.

Данные фольклорных текстов не часто привлекаются в качестве источников в исторических исследованиях, хотя и нередко содержат дополнительные сведения к нашим представлениям о тех или иных исторических процессах. В связи с этим хотелось бы скорректировать устоявшееся в науке положение о том, что коми осваивают вышеуказанные регионы только в XVII веке. Да, коми христианские переселенцы появляются в этих регионах именно тогда, но до них там проживает неучитываемое языческое население. Едва ли это население было многочисленным, поскольку его ассимиляция христианами не оказала существенного влияния на общую демографическую ситуацию колонистов, возможно также, что более значительная часть язычников покинула эти территории, как бы образуя вторую волну языческой миграции на земли обских угров. Надо полагать, именно об этой волне упоминает Г. Ф. Миллер в «Истории Сибири», ошибочно сопоставляя миграцию язычников XVII века с послестефановской миграцией: «Надо признать весьма вероятным рассказ о том, что в то время, когда пермяне были обращены в христианство епископом Стефаном, многие из них, не желая принимать христианство, бежали из Пермской земли в отдаленные местности – на реку Обь и там искали защиты для своих старых верований. У обских угров найдено много идолов, про которых они рассказывают, что эти идола были привезены ими из Пермской земли» (Миллер, 1937. Т. 1. С. 188).

С другой стороны, полному и безоговорочному принятию христианства на первых порах не давал сам тип традиционного охотничье-промыслового хозяйства средневековых коми, и связанный с ним теургический комплекс. Прав М. Ф. Косарев, который, отмечая неудачи русских духовных миссий среди народов Сибири, объясняет их тем, что «христианская религия,

пастушеско-земледельческая по своему происхождению, замешанная на постулатах аскетизма и всепрощения, как показателей высшей праведности, не соответствовала потребностям, духу и морали охотников-рыболовов, не вышедших до конца из состояния первобытности» (Косарев, 2003. С. 19). В равной мере это касается и средневековых коми, для которых охота оставалась основным видом хозяйственной деятельности, по меньшей мере, до середины XVII столетия.

Проводя большую часть времени года на промысле, охотник по определению не мог придерживаться христианской обрядности, а соблюдение постов вообще было делом немислимым, ввиду преобладания в охотничьем рационе мясной и рыбной пищи, зачастую употреблявшихся в сыром виде. Не случайно агиографические памятники называют язычников «сыроядцами», видя в этом особый признак их нечистоты. Более того, охотничий промысел, как и вся система традиционного природопользования, предполагал соблюдение соответствующих языческих ритуалов, направленных как на достижение успеха в охоте, так и на последующее воспроизводство природы, что, в целом, противоречило духу христианской религии. Поэтому, можно без преувеличения сказать, что религиозность коми, особенно на первых порах, представляла собой итог едва ли не механического соединения двух, совершенно различных, религиозных систем. Эти системы сохраняли паритет в течение долгого времени, при этом складывалась та уникальная ситуация, когда мужчина-промысловик одинаково комфортно чувствовал себя и в христианском поселении, и в языческом лесу. В то же время женщины в большей степени подвергались христианскому влиянию в силу своей большей причастности к сельскому, христианско-земледельческому быту.

Со временем ситуация стабилизировалась, и промысловая обрядность все более принимала христианский облик. Так, по сведениям, зафиксированным в середине XIX века, промысловые обряды коми были уже приурочены к дням церковных праздников, а специальные

жертвоприношения происходили при церкви. Кроме того, охристианизировался и сам охотничий быт: при избушках имелись образки, даже во время промысла соблюдались церковные праздники, по возможности старались придерживаться поста, а специализацией христианских святых Петра и Павла стало покровительство промысловой охоты и рыболовства (Конаков, 1983. С. 206–208). Тем не менее, как отмечает Н. Д. Конаков, несмотря на существенные изменения в общественно-экономическом развитии, в промысловом религиозном мировоззрении коми зафиксированы рудименты ранних религиозных представлений, обнаруживающих значительное сходство с верованиями народов Сибири. В данном случае, «консервирующей силой» как раз стало сохранение на протяжении веков опыта традиционного природопользования (Конаков, 1983. С. 206–208).

Напротив, религиозный фонд сельской среды складывался под сильнейшим влиянием русской религиозности. Христианская религия принесла с собой и отсчет времени по юлианскому церковно-православному календарю, а вместе с ним – приуроченность всех видов сельскохозяйственных работ к циклу церковных праздников. Сама система этих праздников, их внутренняя структура, а также вся обрядность приуроченных к ним сельскохозяйственных работ, включая соответствующие народные религиозно-мифологические представления, была русской православной по происхождению, в течение веков выработанной для нужд русского крестьянства. С принятием православия, она перешла к коми в фактически готовом виде, отеснив языческую промысловую религиозность. Поэтому календарная обрядность коми, в основном, соответствует русской, хотя и имеет ряд специфических черт, в частности, как отмечает Н. Д. Конаков, доминирование животноводческой тематики над земледельческой, выражавшееся в большом количестве жертвоприношений, приуроченных к церковным датам (Конаков, 1999. С. 97). Сильное влияние русских народных представлений ощущается и в сфере низшей мифологии, связанной с крестьянской усадьбой и с

соответствующими хозяйственно-бытовыми постройками. Представления о таких мифологических персонажах, как домовая, банник, овинник, амбарщик – в целом аналогичны русским, хотя и имеют некоторые особенности.

Факт крещения и обретения письменности означал еще и включение средневековой Перми в книжный мир русского православия. Становящаяся христианская религиозность новокрещеного народа ищет источники сакральной информации и получает ее в форме устных и письменных текстов как ортодоксального, так и апокрифического характера. Эти тексты содержали сведения о мироустройстве, о Боге и его отношении к людям, об Иисусе Христе и Богородице, православных святых и об основных православных праздниках, наслаиваясь на прежние дохристианские мифологические тексты. По-видимому, уже тогда начинает складываться тот параллельный официальному церковному народно-православный религиозно-мифологический фонд, в котором наряду с догматическими религиозными доктринами уживались апокрифические толкования и языческие верования. В виду надэтничности средневекового религиозного сознания, этот фонд в скором времени стал частью общерусского народно-православного религиозного фонда, при этом сохраняя определенную автономность от него, особенно в области языческих элементов. Включенность в общий фонд обусловила свободную миграцию различного рода русских народно-религиозных текстов в коми национальной среде. Попадая в эту среду, тексты не только переводились на коми язык, но и адаптировались к складывающемуся типу национального мировосприятия, включались в синкретические ментальные образования или вытесняли прежние языческие верования, и тем самым формировали новый религиозный менталитет. Начало этого процесса было положено переводами на коми язык литургии и других богослужебных текстов Стефаном Пермским и его преемниками. Усвоенные на родном языке христианские сюжеты создали прецедент, многократно повторившийся в последующих, уже народных переводах религиозных текстов, а также обусловили

формирование новых, национальных религиозных текстов христианского содержания, к которым и относятся тексты о Степане-крестителе и крещении чуди.

Задача, поставленная в Житии Епифанием Премудрым – это создание идеального образа св. Стефана Пермского, равного по просветительской значимости образам славянских первоучителей Кирилла и Мефодия, и даже первых апостолов. Соответственно, стратегия построения сюжета, как и стилистическая организация текста ЖСП всецело подчинены этой задаче. При этом события, описываемые в ЖСП, обладают высокой степенью исторической достоверности, поскольку биограф был лично знаком с главным действующим лицом своего произведения. Другой образ св. Стефана был создан творческим гением коми народа, и это бытование образа св. Стефана в фольклоре общества, им же самым столь счастливо крещеного, является фактом наличия определенной концепции образа Стефана, глубоко интегрированной в культурную традицию данного общества. Это говорит о том, что пермская (коми) традиция, через Стефана Пермского получившая христианизирующее воздействие русской культуры, включилась в диалог с ней, и создание «своего» фольклорного образа Стефана (Степана) стало ее ответом русской житийной традиции. Ответом более чем неожиданным, поскольку фольклорный образ Стефана имеет мало общего со своим литературным двойником.

Инаковость этого образа, прежде всего, касается его семантического наполнения. Если епифаниевский Стефан – это пермский апостол, просветитель, культурный герой, координирующий параметры новой жизни для пермского народа, то фольклорный Стефан (Степан) – это чудотворец, пророк и даже, если угодно, колдун – так его называют в некоторых текстах. Фольклор не видит интеллектуальной и духовной подготовленности Стефана, его богословской эрудиции, не видит письменности, созданной Стефаном для пермского (коми) народа, книг, переведенных Стефаном на пермский (коми) язык – словом, не видит всего того, что важно было

показать Епифанию Премудрому. Зато фольклор акцентирует внимание на чудесных свойствах Стефана: его способности плавать на каменном плоту, пророчествовать, изменять ландшафт, но главное – на обладании Стефана волшебной силой. Фольклору неважно, какого она характера, божественного или колдовского. В таком случае, закономерен вопрос: какова роль литературных памятников в формировании фольклорного образа Стефана Пермского?

Очевидно, что первые легендарные сюжеты о Стефане Пермском были созданы в церковной среде Пермской епархии и входили в состав местного церковного предания. Они складывались под непосредственным влиянием агиографического топоса, но включали и местные легендарные мотивы. Впоследствии на основе этих сюжетов была составлена «Повесть о Стефане Пермском» (Повесть, 1996. С. 61–70),⁴⁵ некоторые эпизоды которой имеют параллели среди зафиксированных сравнительно недавно фольклорных текстов. Образ Стефана Пермского в Повести существенно иной, нежели житийный. Это образ чудотворца, по велению которого слепнут напавшие на него язычники, который может накормить пятью хлебами тысячу язычников и который рубит волшебное языческое дерево – «прокудливую» березу. Именно в версии чудотворца образ Стефана попадает в фольклор и получает здесь дополнительные коннотации. Семантический диапазон этого образа достаточно широк и включает одновременно значения, связанные с общерусскими представлениями о святых и святости, с определенными житийными чертами св. Стефана, и значения, связанные с пережитками языческих представлений коми, так что в разных текстах Стефан выступает в качестве святого или мага, а иногда того и другого одновременно. Выбор любого из этих значений обусловлен предпочтениями локальной традиции, тем не менее, преобладает магическая доминанта образа Стефана.

⁴⁵ Сюжет Повести был использован арх. Макарием (Макарий, 1992. С. 8–25) и другими авторами XIX века, с другой стороны, М. Н. Михайлову были известны и другие версии легенд церковного круга. См.: (Михайлов, 1851. С. 30–31, 52–53, 78–81 и др.).

Традиционно жанр устных текстов о Стефане Пермском определяется как «историческое предание» (См.: Рочев, 1972. Л. 46–48; Власов, 1996. С. 47; Хвостикова, 1996. С. 302–309; Анкудинова, Филиппова, 2005. С. 8–9) – на основании того, что прототипом фольклорного Степана является историческая личность. Между тем, Стефан Пермский – это не просто историческая личность, а религиозный деятель, святой, подвиг которого Русской православной церковью оценен как святительский и равноапостольный. Соответственно, как святой Стефан Пермский изначально был и является сейчас объектом культового почитания, и если тема святого его подвига лежит в основе сюжета ЖСП, то и в устных произведениях эксплицитно или имплицитно говорится о святости Степана-крестителя. Все устные тексты описывают события первокрещения, эпоху абсолютного начала христианской религиозности народа коми, в связи с чем не вызывает сомнений их значимость для национального религиозного сознания коми. Если житие святого, это «агиографическая легенда (документ), созданная вследствие и для распространения соответствующего культа» (Лурье, 2009. С. 35), то и фольклорные репрезентации деятельности святого появляются вследствие возникновения и распространения его культа. Фольклорные нарративы о святом – это эпические повествования, имеющие в своей основе историческую действительность, но, в отличие от предания, всегда ориентированные на церковный культ святого. Для народной религиозности эти тексты имеют едва ли не большее значение, чем сами житийные произведения. Поэтому имеет смысл воспользоваться термином «устная или фольклорная агиография» по отношению к этим текстам и отнести их к жанру легенды. Это касается всех текстов подобного рода, а в данном случае и устных текстов о Стефане Пермском. Как писал в свое время В. Я. Пропп: «Признаком народной легенды является ее связь с христианством. Народная легенда есть прозаический художественный рассказ, обращающийся в народе, содержание которого прямо или косвенно связано с господствующей религией» (Пропп, 1998. С. 271). Тем более под это определение подпадают рассказы о Стефане

Пермском, не зависимо от конкретного их содержания отражающие реалии его народного религиозного почитания.

То же самое касается распространенных в коми фольклоре текстов о чуде, которые также являются повествованиями о христианизации, и, дополнительно, связаны с культом предков. Во всяком случае, это позволит снять терминологическую неловкость, возникающую при непосредственных операциях с этими текстами. При этом очевидно следует учитывать, что в других фольклорных традициях типологически сходные тексты могут быть отнесены к жанру преданий, но лишь постольку, поскольку в этой традиции они не несут религиозной нагрузки. Это и известные в русском фольклоре предания о чуде, или же тексты о персонаже-страннике, который, проходя по какой-либо местности, дает названия топонимам. В северорусской традиции героями таких сюжетов являются Петр Первый или писец Андрей Панин (Криничная, 1987. С. 75), в коми традиции, как правило, в этой роли выступает Степан-креститель. При всей схожести ситуаций, существенная разница между коми и русскими текстами в том, что в отличие от Петра Степан совершает путешествие с определенной религиозной миссией, в результате которой перекодировка ойконимов происходит как следствие перекодировки религиозного сознания жителей этих населенных пунктов с языческого уровня на христианский. Именно вследствие своего идеологического содержания тексты с топонимическим мотивом, главным действующим лицом которых является Степан-креститель, следует квалифицировать как легенды. Типологически сходные сюжеты обнаруживаются в болгарской фольклорной традиции в цикле текстов о св. Иване Рыльском, уверенно соотносимых болгарскими фольклористами именно с легендами (Ерулски, 2005. С. 57–59). Уместно вспомнить слова В. Я. Проппа о том, что «специфика жанра состоит в том, какая действительность в нем отражена, какими средствами эта действительность изображена, какова оценка ее, каково отношение к ней и как это отношение выражено» (Пропп, 1998. С. 337). Действительностью, которую отражает

легенда, является народная религиозность, она-то и определяет и характер образа, и средства изображения, и основные параметры функционирования текста в системе коммуникаций народной культуры.

Легенды о Стефане Пермском можно разделить на четыре тематические группы. К первой группе принадлежат легенды о чуде, с соответствующими мотивами крещения и самопогребения чуди, бегства чуди, гибели чудинки, чудских кладов. Во вторую группу входят легенды о путешествиях Стефана (в текстах – Степана), с соответствующими мотивами плавания по реке на камне, номинации населенных пунктов, нарицания язычников «слепородцами», «белкоедами», пророчеств святителя. В отдельную, третью группу следует выделить легенды о крещении вымичан, с мотивами ослепления язычников, возведения горы, рубки священной березы. Наконец, четвертую группу составляют тексты с мотивом поединка Степана с языческим волхвом-туном. Сюжеты формируются, как правило, в пределах тематической группы в результате присоединения и комбинирования мотивов, образуя различные сюжетные модификации. Ядерной структурой для сюжетов всех групп является деятельность Степана по христианизации, инициирующая ответную реакцию его языческих контрагентов. Поскольку маркером деятельности Степана выступает мотив плавания/приплывания, общий для сюжетов всех тематических групп, то в зависимости от темы сюжет нарратива распространяется за счет подключения к нему мотивов первой, второй и четвертой групп. Мотивы третьей группы, как правило, бытуют в составе контаминаций в легендах второй группы или же в виде самостоятельных нарративов. Тем не менее, надо отметить, что даже при наличии общего мотива плавания Степана, мотивы первой, второй и четвертой групп фактически не сочетаются друг с другом, сохраняя определенный тематический идентитет. То есть, мотивы второй и третьей группы могут выстраиваться в сюжетные макроструктуры, которые никогда не завершаются мотивом самопогребения чуди или мотивом победы Степана в поединке с туном. Точно также, чудская тематика не знает имен героев-

язычников, чужд пассивна и безымянна, она не признает христианства, поэтому в нарративах этой тематической группы нет мотивов с христианской семантикой слепоты, поединка или разрушения языческих святилищ. Что касается легенд четвертой группы, то на мотивном и персонажном уровнях они имеют параллели с коми преданиями о тунах, дохристианских богатырях, обладавших колдовскими способностями и сверхъестественной силой. Общим для всех групп легенд является наличие топонимического мотива, связывающего сюжеты легенд с конкретным объектом местности и определенной исторической эпохой.

§ 3.2. Поединок святого и мага в агиографии и в фольклорной традиции

Использование героями магических средств в поединке определяет тип фольклорного эпического произведения, охарактеризованный С. М. Боура как шаманский. В центре внимания такого рода произведений герои, обладающие магическими (шаманскими) способностями, в отличие от героев, совершающих великие подвиги благодаря своим «природным способностям» и «естественному превосходству», – в собственно героической поэзии (Боура. 2002. С. 5–15). Боура не противопоставляет шаманскую поэзию героической, он предполагает, что шаманский эпос стадияльно предшествует героическому, развивается в героический, что шаман более примитивен, чем герой европейского сказания, т.к. использует магические силы, а герой полагается только на свою воинскую честь и доблесть. Утверждение далеко не бесспорное, поскольку выделенная самим Боура так называемая «шаманская поэзия» зафиксирована на огромных евразийских пространствах наряду и одновременно с европейской героической поэзией. Более того, народы, обитающие в пределах ареалов бытования шаманской поэзии, едва ли согласятся с тем, что герои их сказаний – шаманы – лишены того, что в героических поэмах европейцев называется честью и доблестью.

Коми народ также относится к народам, у которых нет героического эпоса в традиционном его понимании. Впервые об этом заявил в 1928 году А. С. Сидоров в книге «Знахарство, колдовство и порча у народа коми»: «Вместо богатырского эпоса у коми существует колдовской эпос. Все исторические предания, например, о разбойниках, разъезжавших по Коми краю, а также о местных героях, сообщают не столько о подвигах физической силы, сколько о подвигах колдовства. Колдовской эпос включает вместе с тем и национальные моменты» (Сидоров, 1997. С. 51). Это заявление могло бы стать программным для сбора соответствующих текстов, которые составили бы национальный фонд преданий и легенд. Однако увлечение текстами подобного рода уже в 1930-е годы стало небезопасным, поэтому их собирание было приостановлено на долгие годы. В результате коми предания фактически оказались не зафиксированными в период их активного бытования. В 1984 году фольклорист Ю. Г. Рочев с горечью констатирует, что разрушение сюжетов того или иного местного предания происходило вследствие «исторических преобразований на местах. Так, еще в 1920-е гг. А. С. Сидоров мог говорить с достаточной уверенностью об «эпических сюжетах с героями колдунами» (на Удоре – о Съёд Зоне, Люсе, Самее; в Усть-Куломе об Абае, в Палевицах – о Елке) локализирующихся в строго определенных населенных пунктах, а в наше время эти сюжеты либо полностью исчезли, либо разрушены настолько, что находятся на грани исчезновения» (Рочев, 1984. С. 7). Сегодня мы располагаем, немногочисленными записями и публикациями текстов конца XIX – начала XX вв., материалами фольклорных экспедиций 60–80 гг. XX века, главным образом, записей Ю. Г. Рочева и Е. В. Ветошкиной (Козловой), а также современными полевыми записями преданий. В связи с этим уместно было бы обозначить границы того явления, которое А. С. Сидоров обозначил как «колдовской эпос». Под этим термином А. С. Сидоров, видимо, полагал некий прозаический эквивалент жанру героического эпоса у других народов, в котором в качестве своих героев народный менталитет вместо

традиционных образов героев выдвинул колдунов. Сам он включал в эту рубрику циклы локальных сюжетов о Шыпиче (Усть-Сысольск), Тувнырьяке (Деревянск), Йиркапе (Вымский цикл), Яг-морте, Мартине (Ижма), Съод Зоне, Люсее, Самее (Удора), Гулене (Локчим), Абае (Усть-Кулом), Елке (Палевицы), Кӧрт-Айке (Корт-Керос), Гань-Иване (Печора) (Сидоров, 1997. С. 53–54). Очевидно, что для А. С. Сидорова «колдовской эпос» представлялся в виде совокупности всех известных ему текстов преданий о колдунах, без каких-либо подразделений, при этом он отнес сюда же некоторые из преданий о силачах (Мартин, Самей, Абай).

Возможно, уже тогда родилась гипотеза о том, что некогда у коми бытовал песенный эпос о колдунах, реликтами которого являются предания, где колдун представлен главным действующим лицом. Эта гипотеза оказалась достаточно востребованной, поэтому среди исследователей – и среди интеллигенции вообще – закрепилось мнение, что песенный эпос о колдунах исполнялся еще в 20-гг. XX века и А. С. Сидоров застал еще живую эпическую традицию. По-видимому, исходя из этой точки зрения, современный исследователь Н. Д. Конаков приписал А. С. Сидорову выделение «особого фольклорного жанра – «колдовского эпоса» (Конаков, 1999. С. 62), который будто бы строится вокруг «сюжетов о героических состязаниях между могучими колдунами или колдунов между собой» (Конаков, 1999. С. 62). На самом деле, жанр эпоса о колдунах, если и существовал, то не во времена А. С. Сидорова, сам он подразумевал под «колдовским эпосом» циклы нарративов о колдунах, как наиболее распространенные на территории Коми края. Н. Д. Конаков, исходя из известного ему материала, тоже говорит только о составляющих его «легендах и преданиях о колдунах» и подразделяет их по двум категориям. К первой он относит предания, события в которых «происходят во времена исторические, но весьма отдаленные» (Конаков, 1999. С. 62). Под историческими временами он понимает эпоху св. Стефана Пермского и связанный с этим именем цикл нарративов. Сюжет борьбы Стефана с

могущественным колдуном-туном он трактует в духе магического состязания двух колдунов. Сюда же он относит предания о соревновании в силе двух колдунов-вожаков охотничьих артелей. К другой категории он относит нарративы о «деяниях различных колдунов-знахарей, прототипами которых были реальные, еще недавно жившие лица, при жизни имевшие славу колдунов» (Конаков, 1999. С. 63). В целом, Н. Д. Конаков включает в состав «колдовского эпоса» цикл легенд о Стефане Пермском, в которых наиболее ярко выражен «сюжет» колдовского состязания, предания о соревновании в магической силе двух вожаков охотничьих артелей и нарративы о современных колдунах. Как видим, в этой классификации за пределами «колдовского эпоса» оказались почти все предания, о которых говорил А. С. Сидоров. Логика их «выключения» понятна, в них нет сюжета колдовского состязания.

Конечно, сегодня говорить о принадлежности текстов о колдунах к жанру эпоса вроде бы и не имеет смысла. Из двух основных составляющих героического эпоса: наличия героического начала и песенного исполнения (Пропп, 1999. С. 7) – первое представляется весьма сомнительным, а второго и вовсе нет. С другой стороны, мы не можем отрицать факта большого распространения в коми фольклоре нарративов о персонажах, наделенных сверхъестественными способностями: силой, магией, волшебными предметами. В жанровом отношении это могут быть мемораты и фабулаты, в этом случае время событий нарратива и время рассказчика могут совпадать или находиться в обозримой временной плоскости; это могут быть предания, время событий которых неопределенно отдалено от времени рассказчика; это могут быть легенды о Степане, вернее, тот цикл легенд, в которых в основе сюжета лежит мотив поединка с колдуном. Коль скоро есть термин, имеющий сейчас довольно неопределенные границы, то, может быть, и обозначить им эти нарративы? При этом, разумеется, понимая «эпос» как «область эпической прозы» народного творчества (Пропп, 1998. С. 33). Во всяком случае, ограничивание термином «колдовской эпос» именно этого

пласта преданий снимет ту неловкую напряженность, которая появляется при употреблении этого термина в научном обиходе.

Прежде всего, мы рассмотрим устные рассказы с мотивом колдовских состязаний. А. С. Сидоров в своей известной книге, включал колдовские состязания в число «подвигов колдовства» и посвятил им отдельный подраздел книги: исследователь писал о состязаниях как о существующем в то время, т.е. в 1920-е гг. явлении, и отмечал, что «рассказы о колдовских состязаниях распространены повсеместно» (Сидоров, 1997. С. 50). Сюжет такого рассказа прост: два колдуна спорят друг с другом, кто из них сильнее и, чтобы это выяснить, вызывают один другого на поединок (коми *вынён этшасьём* – состязания в колдовской силе). Смысл поединка заключается в том, что противники поочередно читают заговоры: друг на друга, на отдельные предметы или же на объекты природы, проигравшим оказывается тот, чьи заговоры оказались слабее. *«Жил Кире Вань Семэ. Поехал он как-то в Вочь. Половину пути до Вочи уже проделал и встретился с коновалом. Коновал говорит ему: "Отойди!". Кире Вань Семэ отвечает: "Сам отойди!". И коновал стал заговор читать на ель. И ель высохла, иголки все опали. Тогда Кире Вань Семэ прочитал заговор на сосну. Высохла сосна, иголки опали. Коновал и говорит ему: "Ах, ты, парень, я уж на что сильный человек, а этот еще сильнее оказался!". Коновал пропустил. Кире Вань Семэ поехал в Вочь».* Сюжетообразующая ситуация строится как столкновение противника (антагониста) с героем, при этом ответная реакция героя оказывается неожиданно сильной для противника, и он терпит поражение. Единственным положительным результатом столкновения оказывается выявление магической силы героя, соответственно это и есть ключевой мотив, притягивающий к себе дополнительные сюжетные элементы, благодаря которым образуются повествовательные структуры других рассказов. Можно выделить несколько типов сюжетов, узловым элементом которых является мотив выявления силы героя. 1. Героя вынуждают продемонстрировать свою силу. Сюжет: антагонист сомневается в

колдовских способностях героя. Герой молчит, антагонист уходит в свою деревню через лес, встречается медведя и возвращается в деревню героя. Герой объявляет, что это был морок. Антагонист признает силу героя. 2. Герой сам демонстрирует свою силу. Сюжет: герой спорит с антагонистом, что за ночь перевезет дом за сорок километров ниже по реке. Антагонист сомневается. На рассвете дом героя оказывается в сорока километрах ниже по течению. Антагонист признает силу героя. 3. Герой демонстрирует силу в столкновении с другим колдуном. Сюжет: Антагонист использует вредоносную магию. Односельчане (охотники) обращаются к герою. Герой призывает антагониста снять вредоносную магию. Антагонист сомневается в силе героя. Герой использует свою магию и наносит вред антагонисту. Антагонист признает силу героя. Третий тип сюжета представляет собой одну из версий колдовского состязания, набор таких версий достаточно ограничен и зависит от времени и места проведения поединка. Место поединка имеет важное значение, поскольку от этого зависит сам характер состязания. Местом может быть лес, тогда это состязание колдунов промысловых артелей, местом может быть и пространство деревни, тогда колдовские поединки инициируются проявлением в поселении вредоносной магии или кражи. Отдельную группу представляют рассказы о колдовских состязаниях на свадьбах. Итак, мемораты и фабулаты представляют собой простейшие сюжетные структуры, реализующие мотив колдовского состязания. Вместе с тем, надо отметить, что нарративы с этим мотивом, как правило, входят в состав локальных циклов рассказов о колдунах. Соответственно, мотив состязания используется в этих циклах наряду с другими сюжетообразующими мотивами, эксплицирующими силу колдуна, такими как мотив порчи или лечения людей, мотив ясновидения, мотив оборотничества и т.п. Топонимический мотив в данных текстах отсутствует, видимо, ввиду того, что события нарратива происходят в сравнительно недалеком прошлом

Исторический фон, на котором развиваются сюжеты преданий (исключая нарративы о Степане), обозначен не отчетливо. Рассказчик может указать на конкретное время: «900 лет назад жил этот человек» (Юаныб), но в целом, такая конкретика для этого вида нарративов не характерна. Как правило, рассказчик соотносит жизнь героя временем появления современных ему топонимов. Топонимический мотив в преданиях, таким образом, указывает на определенную границу в переходе от абсолютного небытия места к исторически-конкретному, и этим он сродни принципу космогонических номинаций в мифологических текстах. Поэтому упоминание в тексте топонимов, связанных именем героя, с его деятельностью равнозначно отсылке внимания слушателя к мифической эпохе начала начал, когда мир еще только начал приобретать современные параметры, и любая деятельность героической личности приобретала номинативную функцию. Именно в эту эпоху те или иные свойства героической личности выражались с максимальной полнотой. Поэтому герой обладает набором волшебных качеств, используемых им как на благо общества, так и против него. Имя героя тоже может быть показателем определенной исторической эпохи. Так, имена героев Шыпича, Юрка, Йиркап, Гулень, Туннырьяк, Ошлапей, Мелейка, Паляйка, Кört-Айка и др. за редким исключением являются дохристианскими, некоторые из героев имеют дохристианские титулы (Пам-сотник, Пам Шыпича, Айка), а такие персонажи как Стефан Пермский, Пам-сотник или князь Василий Вымский имеют реально-исторические прототипы. Судя по этим признакам, события, отраженные в текстах, происходят в эпоху, предшествующую христианизации, в период христианизации и непосредственно после нее.

Основной персонаж, вокруг которого объединяется данный цикл преданий, назван в текстах «туном». По-видимому, тунами в дохристианскую эпоху называли шаманов (см. о шамане: Косарев, 2003. С. 211), во всяком случае, действия этих героев во многом напоминают шаманские. Прежде всего, это касается их способности перемещаться в

подводном мире, общаться с мифологическими существами типа леших и водяных, воздействовать с их помощью на природные стихии, они обладают даром прорицаний, неуязвимы к оружию. Зачастую эти герои обладают чудовищной силой и шокирующим окружающих аппетитом. Тунныръяк, к примеру, целиком съедал тушу коровы. Некоторые герои выглядят просто силачами (Юрка, Трök Самей), но их сила и обусловленный ею аппетит настолько необычны, что не просто выделяют их из общества, они оказываются несовместимыми с общественными нормами. По сути, это персонажи героической эпохи, которая уже закончилась, а они каким-то образом оказались в одном временном локусе с обычными людьми. Поэтому магические качества героя остаются имплицитными, скрываясь за маской глуповатого обжоры. Герой-обжора поселяется отдельно от людей, его жилищем становится «логово» (Юрка, Юаныб, Ошлапей), «пещера» в береговой круче (Яг-Морт) или даже гнездо на высокой ели (Гулень). Герой как бы возвращается в лоно природы, становится ее частью, он живет как хищник, ворует деревенскую скотину и поедает сырое мясо возле своего логова, целиком заглатывая тушу. Чертами хищника обладает Тунныръяк, умеющий неслышно пробраться в крестьянский хлев, но это уже более сложный герой, он тун, сознательно враждующий с людьми и поэтому названный «разбойником». Как тун, он способен перемещаться в пространстве с непонятной рассказчику скоростью: «пока топится баня, он успевал побывать в Богородске», а также может путешествовать под водой. Этими качествами, особенно властью над стихией воды, обладают почти все туны, и, как правило, потеря этой власти ведет к гибели туна. Так погибает Шыпича, Зук, Кört-Айка, исчерпавшие водяные заклатья, Ошлпей, Паялйка, Мелейка, Кыска терпят поражение в «своей» водной стихии, укрощенной заклатьями более сильного Степана Пермского. Кстати сказать, Степан Пермский оказывается в роли нового повелителя водной стихии: плывет ли он на камне или идет по воде – он путешествует по поверхности воды, а не под водой, как это делают туны. Видимо, этой исконной связью туна со

стихийей воды следует объяснить стремление односельчан именно утопить героя, привязав к шее жернова (Юрка, Юаныб, Гулень), а также смерть Йиркапа в водах Синдорского озера.

Авторитет тунов чрезвычайно высок и до какого-то времени именно они устанавливают для общества свои нормы взаимоотношений, которые, в общем-то, всех устраивают. Көрт-Айка, Зук преграждают цепями (заговорами) русло реки, чтобы брать дани за проезд, Шыпича, Тунныръяк, Гань Иван занимаются разбоем, но это до поры является нормой. Перелом во взаимоотношениях наступает в тот момент, когда деятельность туна начинает угрожать жизни всего общества. В некоторых преданиях это выражено в характерном мотиве воровства скотины; односельчане Йиркапа начинают опасаться голода из-за того, что чрезмерно удачливый охотник выбьет всю дичь; Гулень собирается сжечь деревню; Яг-Морт «уводил, резал скот, похищал жен и детей»; в стефановском цикле легенд перелом происходит после принятия христианства обществом. С этого момента антагонизм общества по отношению к герою принимает крайне негативные формы. Сверхъестественные способности туна приобретают демонические характеристики, особенно в стефановском цикле, где тун выступает противником несущего христианство Степана, а значит союзником антихриста. Происходит экспликация звериного облика = сущности туна (ср. Яг-Морт: «Лицо, обросшее черною, как смоль, бороною, глаза, налитые кровью и дико сверкающие из-под густых бровей, косматая одежда из невыделанной мелвежьей шкуры»; Ошлапей: «он был зайчегуб, вдобавок к этому вместо человеческих рук имел медвежьи лапы», Мелейка при человеческом облике «кричит по-звериному» и т.п.), особенно это касается текстов стефановского цикла, где тун для битвы со Степаном принимает облики медведя, рыбы или насыляет рыб или волны на лодку святого. Антагонизм между туном и обществом уже достиг критической точки, и фактически тун обречен на смерть, и текст акцентирует внимание на мотиве избавления общества от этого героя. По этому поводу Ю. Г. Рочев отмечает,

что рассказчик считает своим долгом обратить внимание слушателя на то, каким образом погибает герой предания. «Так, Юрку, Юаныба, Гуленя топят в воде, Йиркап тоже тонет из-за злокозней односельчан, Тунныръяка расстреливают, Шыпичу разрубают боевым оружием, а Гань Иван схвачен, видимо, своими же сверстниками и заточен в темницу» (Рочев, 1985. Л. 46). В качестве классификационного для этого ряда нарративов более подходит тип мотива, обозначенный в Указателе Н. А. Криничной как «Избавление от антагониста» (Криничная, 1991. С. 289). Действительно, герои преданий антагонистичны по отношению к обществу, и оно избавляется от них как может. Но национальная специфика преданий заключается в том, что эти антагонисты, за редкими исключениями являются тоже членами этого общества, выделившимися из него собственно героическими или колдовскими признаками. Точнее можно было бы обозначить этот мотив как «Избавление от героя, ставшего антагонистом».

По сути, этот мотив является основным для всех преданий о тунах. Он важнее всех прочих, поскольку все остальные мотивы, используемые в сюжетах, как и мотив колдовского состязания («сусло стой!» и т.п.), различные модификации магического умения, обжорство и т.п. являются экспликациями могучей колдовской силы туна, используемой против общества, и задача их – подготовить слушающего к факту убийства туна, как к мере неизбежной и вынужденной. Общество признает в туне чудовище, но оно не выдвигает из своей среды героя для расправы над ним. Отчасти это связано с тем, что тун и есть герой, некогда вышедший из среды общества,⁴⁶ отчасти и с тем, что общество боится чудовищной силы туна. В большинстве преданий, за исключением стефановского цикла, проблема решается введением в текст мотива женского предательства.⁴⁷ Йиркапа предает мать, Гуленя – крестная мать, Шыпичу, Тунныръяка – любовницы, Юаныба – сестра, смерть Гань Ивану предопределяет колдунья, и только Юрку предает

⁴⁶ В ряде преданий герой представлен пришельцем, «чужим», но это не более, чем позднее переосмысление языческой природы туна с точки зрения христианского мировоззрения.

⁴⁷ В «Яг-Морте» поводом для убийства туна служит похищение и убийство им Райды.

родственник-мужчина, его крестный. Предательство как бы лишает туна части силы, как в предании «Шыпича», где герою после ночи с любовницей не достает силы заклятий, чтобы отразить нападение. Здесь, однако, видны и более глубокие мотивы. Дело в том, что само предательство обусловлено отказом от героя его родственников – родителей, крестных, сестры, и это лишение родовой поддержки означает исключение его из цепи поколений живых, умерших и будущих членов рода. Фактически он лишался мистической опеки единого организма рода, поэтому у него не было никаких шансов оказать сопротивление всему обществу. То, что убийство героя – общественное дело, подчеркивается количеством участвующих в нем. Участниками убийства должны быть все без исключения члены общества, в некоторых случаях тех, кто не может принять непосредственного участия в убийстве, символически приобщают к нему с помощью ритуальной каши (Юрка, Гулень). По-видимому, каша символизирует тело убитого героя, отсюда странное словосочетание – «Гулень госа рок» – *каша на жиру Гуленя*, и каждый из членов общества, съедая кашу, как бы мистически лакомится телом убитого туна. Из этого ряда выделяются легенды о Степане, в которых тун становится антагонистом после принятия обществом крещения, мы имеем дело уже с идеологическим противостоянием, и единственным персонажем, имеющим право претендовать на роль героя-избавителя, с точки зрения традиции, оказывается Степан. Соответственно, эти нарративы содержат и мотив «избавления от антагониста», и мотив «колдовского состязания», вернее, его разновидности, которую можно обозначить как «поединок святого и мага».

Эти легенды составляют четвертую тематическую группу нарративов о крещении, они записаны в 1920-е годы П. Г.Дорониным. По-видимому, исследователь ставил своей целью фиксацию устных материалов о коми древностях, в частности, о времени христианизации, и с этой целью проводил опросы информантов. На сегодня известно семь легенд о Степане, записанных П. Г. Дорониным от информантов из разных регионов Коми края

– нижней и верхней Вычегды, Выми, Удоры и, очевидно, отобранных им для публикации из общей массы записей. Тексты в авторском переводе на русский язык находятся в составе собрания «Материалы по истории Коми края» в Научном архиве КНЦ УрО РАН (Доронин, 1949. Л. 111–116). Пять из семи текстов содержат мотив поединка с туном. Надо отметить, что записи П. Г. Доронина единичны, современными полевыми исследованиями достоверно подтверждается только один из пяти сюжетов (Кöрт-Айка), что касается остальных, то прямых аналогов им нет, хотя отдельные мотивы этих легенд обнаруживаются в составе других сюжетов.

В основе сюжетов легенд четвертой тематической группы лежит ситуация встречи Степана с колдуном (туном), патроном определенной местности. Это могучие герои с языческими именами – Ошлапей, Мелейка, Паляйка, Кöрт-Айка, Кыска, что свидетельствует об их несомненном отношении к идеологии дохристианского мира. Сюжет нарратива о поединке Степана с туном стоит как цепь взаимоответных магических акций обоих противников, поединок завершается победой Степана, колдун погибает. Вот, к примеру, характерный вариант развития сюжета: тун Ошлапей живет неподалеку от с. Туглим. Он зайчегуб, у него медвежьи лапы вместо рук. Поле принятия туглимцами христианства, он начинает на них нападать. Туглимцы обращаются за помощью к Степану. Степан с помощниками плывут к логову туна. Ошлапей насыляет на лодку огромные волны, но Степан читает заклятие, и волны стихают. Тогда тун нападает на лодку в облике огромной щуки, но Степан По-особому бьет щуку веслом, и она исчезает. Когда Степан выходит на берег, Ошлапей нападает на него в облике медведя. Спутники Степана стреляют из луков, бросают копья, но они отскакивают от шкуры зверя. Степан предлагает повернуться к туну спиной и, наклонившись, стрелять из лука промеж своих ног. Колдун падает на землю в образе человека, но умирает только после того, как Степан велит перерезать его пояс. Место, где похоронили туна, вскоре становится с. Ошлапье.

Этот и другие тексты с мотивом поединка отличаются от остальных нарративов о Степане как разработанностью образов персонажей, так и разработанностью самого сюжета повествования. Некоторые из них имеют характерные черты облика: Ошлапей – зайчегуб, имеет медвежьи лапы, Кёрт-Айка – железное тело; все противники Степана обладают индивидуальными методами борьбы: Ошлапей насылает волны, превращается в щуку, Паляйка передвигается под водой, Мелейка и Кёрт-Айка перегораживают реку железной цепью, Мелейка ныряет в чан с пивом и выныривает в реке и т.п. Если рассмотренные в предыдущих параграфах сюжеты больших нарративов о Степане представляют собой комбинации из присоединенных друг к другу фабульных блоков, то в данном случае мы имеем дело с единым в повествовательном плане сюжетом, в котором каждый последующий сюжетный элемент мотивирован предыдущим, а финал предопределен образом Степана, который просто не может потерпеть поражение. Масштаб образа Степана как центрального персонажа данных нарративов сродни образу героя архаического (шаманского) эпоса, спасающего народ от чудовищ. Арсенал средств, которыми пользуются туны, чтобы победить Степана, характеризует их как могучих волшебников: они способны перемещаться в подводном мире, воздействовать на природные стихии, обращаться в животных и рыб, они неуязвимы к воздействию оружия и фактически бессмертны. Не менее чудесными средствами пользуется и сам Степан: он знает заклятья на усмирение стихий, использует крест как магический жезл, знает магические способы убийства бессмертного туна. Что касается традиционного топонимического мотива, то здесь он не имеет того значения, какое имеет в ранее рассмотренных текстах. Топоним не объясняется с помощью нарратива, а, скорее, мотив его происхождения является этиологическим завершением легенды, устанавливающим связь между событиями легенды и временем сказителя.

Таким образом, несмотря на то, что Степан выполняет в рассматриваемых нарративах функцию антиколдуна, более того, является

разрушителем эпохи господства всемогущих тунов, он выглядит таким же магом, как и его противник. Мысль вроде бы не новая, об этом уже писали (см., Конаков, Уляшев, 1999. С. 348), но нам важно подчеркнуть, что на ранних этапах христианизации фольклорная традиция для изображения героя нового типа использует средства, имеющиеся в ее арсенале. В данном случае, это различные модификации мотива колдовского состязания.

Надо полагать, что образ Стефана как мага, колдуна был более близок полуязыческой ментальности новокрещенного коми народа, чем житийный образ первосвященника, близок, в силу его соответствия господствующим мифологическим представлениям, и более понятен даже в аспекте победы христианства над языческой религией, поскольку объяснял поражение последней следствием воздействия магической силы Стефана, а не его просветительскими качествами. Поэтому закономерно, что при составлении новых текстов о христианизации со Стефаном Пермским в роли главного героя традиция использует старые сюжеты о состязаниях колдунов. Традиция ставит Стефана Пермского на место одного из колдунов, и в этом случае его противник наделяется качествами языческого мага, то есть, состязание колдунов принимает вид религиозного единоборства.

Похожая сюжетная коллизия была известна и Епифанию Премудрому, выделившему сюжет поединка-«прения» о преимуществах религий между Стефаном Пермским и главным волхвом Пермской земли Памом-сотником в отдельную главу «О препрени волхва». Наверное, было бы упрощением в формальном сходстве сюжетных коллизий видеть результат трансформации литературного сюжета в фольклорной среде или напротив, рассматривать сюжет «прения» между Стефаном и Памом как авторскую переработку фольклорного поединка колдунов. В том и другом случае можно найти аргументы, подтверждающие любую из этих версий. По нашему мнению, литературная и фольклорная версии сюжета поединка святого и мага сформировались автономно, независимо друг от друга, хотя формальное сходство сюжетов и позволяет предполагать для обеих версий некий

универсальный мифологический прототекст. Поэтому наша задача заключается в том, чтобы рассмотреть обе версии с точки зрения динамики сюжетообразования, а также выяснить смысловые различия и точки соприкосновения сюжетов. Семантическим фоном к рассмотрению является идея диалога между разными культурными традициями: с одной стороны, это русская, христианская, письменная традиция, а с другой – пермская (коми), языческая, устная традиция. Таким образом, поединок святого и мага надо полагать одной из форм этого диалога.

Было бы неверно думать, что христианизация проходила безболезненно. Такие судьбоносные для любого народа решения, как выбор веры, всегда происходят на высокой драматической ноте. 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» (Епифаний 1995. С. 107).

Раскол обозначил переломный момент в миссионерской деятельности св. Стефана. С одной стороны очевидно, что некоторая часть пермян настолько укрепились в вере, что уже могла открыто противопоставить себя язычникам, с другой стороны не менее очевидно, что авторитет языческой веры, хотя и был поколеблен, оставался достаточно высоким 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 своей правоты. Видимо, обе стороны это осознавали, поэтому в сюжете христианизации появляются новые формы доказательств правоты каждой из сторон. Эти формы доказательств Епифаний описывает как публичные дискуссии по вопросам веры. Епифаний пишет, что в один из дней к Стефану пришли «некоторые от пермян, суровейший 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 иза пошлину Пермския земля» (Епифаний 1995. С. 105).

Кульминацией этих дискуссий, как, впрочем, и всего сюжета Жития, является эпизод столкновения Стефана с главным волхвом Пермской земли Памом-сотником в вышеупомянутой главе «О препрени волхва». Глава строится как диалог, который ведут друг с другом будущий епископ Перми Стефан и главный волхв, правитель Пермской земли Пам-сотник. Принципиальная значимость этого диалога для сюжета Жития состоит в том, что в ходе него обсуждаются важнейшие положения двух противопоставленных религий: языческой и христианской и, что не менее важно, выносятся на обсуждение религиозно-культурологические обоснования каждой из противопоставленных традиций: русской, христианской и пермской, языческой. Сравнение прения между Стефаном и Памом-сотником с библейскими эпизодами противоборств Анния и Замврия Моисею, Елимы волхва – св. Павлу, Симона Мага – св. Петру (Епифаний 1995. С. 111) включает данный эпизод в ряд событий всемирно-исторического масштаба и таким образом дает предопределение будущей победы христианской веры в Пермском крае.

А. Ю. Котылев справедливо возводит тему религиозного диспута к кирилло-мефодиевской традиции и, 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 его основной миссии – просвещению славян. В этом случае диспут Стефана и Пам-сотника является «значимым дополнением к ряду дискуссий Константиновского жития, логично завершая его кульминационным торжеством православия и христианства в целом» (Котылев, 2007. С. 121–122). 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, описание религиозного диспута 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, притом что сведения о религиозных диспутах христианских миссионеров и представителей варварских религий фактически отсутствуют. Подобные диспуты и не были возможны, поскольку включение представителя язычества в межрелигиозное общение предполагало бы наличие авторитета и достоинства языческой религии, что принципиально отвергалось христианскими миссионерами.

Таким образом, глава «О препрении волхва» строится по образцу произведения апологетической полемики в характерной для этого жанра форме диалога, в ходе которого каждый из его участников раскрывает преимущества своего вероучения. После того, как аргументы обеих сторон оказываются исчерпанными, участники диалога вызывают друг друга к процедуре испытания веры через Божий суд. В правовой практике средневековья процедура Божьего суда (ордалии) 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, притом что победа истины в испытаниях гарантировалась волей Творца

(Гуревич 2003. С. 400–404). 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 отказывается 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 рассматривается в качестве исторически достоверного факта. Возможно, что некий подобный эпизод из подвигов св.Стефана и был известен автору Жития, но возможно также, что Епифаний строил сюжет, применяя известные ему риторические фигуры (Kitch 1977. P. 298).

Подобная схема устройства сюжетной ситуации известна в современной Епифанию 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» (Кантакузин, 2008 С. 48). Отсылка к «Божьему содействию» переводит полемику из плоскости обсуждения аргументов сторон в плоскость испытания веры, в ходе которого сторонам как бы предстоит эмпирически подтвердить свои доводы. В данном случае ситуация ордалии используется автором как риторический прием, но прием очень значимый, поскольку Божий суд является абсолютным авторитетом как для участников диалога, так и для самого автора.

Таким образом, сюжетную схему апологетического нарратива можно представить композиционной структурой, в состав которой входят

собственно диалог сторон и мотив ордалии, объединяемые темой испытания веры. Образцом полемического творчества, как для Иоанна Кантакузина, так и для византийской литературы в целом является сократический или платоновский диалог (Прохоров 2008. С. 25). Однако, в отличие от античной модели, христианская версия демонстрирует догматическую авторитарность, в соответствии с которой истина достигается не в процессе диалога, а изначально известна одной из сторон, поскольку эта сторона верит в Истинного Бога. Мотив ордалии (или риторическая отсылка к ордалии) служит указанием на абсолютную убежденность в своей правоте этой стороны. По всей видимости, византийская модель апологетического диалога была усвоена древнерусской книжностью, в частности, Епифанием Премудрым, вырабатывающим свою модель диалога, функциональная направленность которой – обличение несостоятельности аргументов языческой религии и утверждение истинной веры.⁴⁸

Следует отметить, что для агиографического произведения собственно диалог с язычником 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, чудотворный дар харизматическому подвижнику. В связи с этим, в более древних версиях полемики о вере устный диалог отсутствует, в то время как тема испытания веры через ордалию выражена достаточно выпукло. Наиболее ярким примером этому является описание Божьего Суда в ирландском сочинении Мурьху мокку Махтени «Житие

⁴⁸ Впрочем, граница между литературным фактом и исторической действительностью может быть весьма зыбкой. В середине XVII века сподвижник протопопа Аввакума вызвал своего оппонента из людей патриарха Никона испытать крепость своей веры войдя вместе в огонь – это может быть риторической фигурой, которую применил Аввакум, но уже в ближайшей исторической реальности многие староверы, сподвижники Аввакума, приняли мученическую смерть в огне, считая это испытанием веры.

святого Патрика» (VII в.) (Махтени, Мурьху мокку 2006. С. 363–390). Для выяснения преимуществ языческой и христианской религий, ирландский король Лойгуре приказывает друиду и святому Патрику бросить священные книги в воду. Друид отказывается, поскольку считает, что вода – Бог св. 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 (Махтени, Мурьху мокку 2006. С. 373).

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 личностное 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 бесконечного и безусловного вмешаться в конечное и случайное» (Аверинцев 1997. С. 77). Таким образом, смысл чуда заключается в том, что Бог своей волей может снять законы природы, положенные в мир Его же волей (Аверинцев 2006 С. 74–98) 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 и этим самым подтвердить истинность самой веры. С этой точки зрения, сам процесс испытания веры может иметь разные версии, будь это переход через воды расступившегося Красного моря или жертвоприношение пророка Илии на горе Кармел, – содержанием любой из форм является идея божественного волеизъявления.

Возвращаясь к тексту Жития Стефана Пермского, надо отметить, что волхв Пам объясняет могущество Стефана совершенно по-другому. Для него,

как, очевидно, и для остальных крещеных и некрещеных пермян, Стефан – такой же маг, как и он сам, только более сильный: «Я не научился покорять огонь и воду, а дидакал 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» (Епифаний 1995. С. 151). Видимо, впервые мотив обвинения язычником победившего в споре святителя в использовании им колдовских средств появляется в раннехристианской литературе, в частности, в сюжете столкновения св. Петра с Симоном Магом, однако Епифаний, в целом не скупой на цитаты и реминисценции из других литературных текстов, здесь не цитирует Житие св. Петра. Для него реакция язычника не более чем проявление духовной немощи, поэтому Епифаний как бы «отключает» параллельный библейский план повествования, переводя его в чисто историческую плоскость. Напомним, что отцом Стефана был «христороубец муж», клирик церкви Пресвятой Богородицы г. Устюга по имени Симеон, видимо, рассчитывавший, что сын унаследует его чин и место, и отдавший юного Стефана учиться грамоте (Прохоров 1995. С. 6). 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 язычника, даже такого неординарного, каким был Пам-сотник. Там, где христианин рассчитывает на помощь Творца, на его сверхъестественное вмешательство, язычник надеется на силу своей магии. Природа этой силы совершенно иная, это сила личного характера, посредством нее маг лично воздействует на объект колдовства. По авторитетному мнению, Б. Малиновского сила магии – «это всегда сила, заключенная в заклинании, ибо, хотя это редко акцентируется должным образом, самым важным элементом в магии является заклинание. Заклинание, – это та часть магии, которая и является собственно оккультной,

передается как магическое наследие и известна только лицам, практикующим магию. Для туземцев знание магии означает знание заклинаний, и при анализе любого акта колдовства всегда можно видеть, что ритуал сосредотачивается вокруг произнесения заклинаний. Ядром магического действия всегда является формула» (Малиновский 1998. С. 74). Отсутствие в личном магическом фонде соответствующей «формулы» приводит Пама в состояние, близкое к паническому, в то же время уверенность Стефана он может объяснить только тем, что тот знает нужные заклинания, переданные ему в наследство отцом-магом. Христианин и язычник аргументируют свои доводы исходя из абсолютно разных ментальных установок, обусловленных разными религиозно-мировоззренческими системами, они находятся в разных системах семантических координат, поэтому смыслы, вкладываемые ими в одно и то же понятие, для них абсолютно не тождественны. И чтобы понять и принять аргументы Стефана для Пама и некрещеных еще пермян существует только один путь – уверовать, – такова позиция Епифания в данном Житии. Но принятие веры не может быть сиюминутным актом, на деле это длительный процесс, в ходе которого происходит переход мировоззренческих установок всего этноса в совершенно иную смысловую систему. Только между крещением Вычегодской Перми и крещением Великой Перми – двух частей одной, по мнению Епифания, «страны» временной интервал составил целое столетие, а ведь христианскую религиозность и культуру еще следовало усвоить и принять как свою – на это ушло, очевидно, тоже немало времени. Поэтому неудивительно, что и Пам, и новокрещенные пермяне понимают силу Стефана как «волхование и чародейство», другого для них и быть не могло, они видят в прении святителя и волхва знакомое им состязание в магической силе двух колдунов. Очевидно, что такое восприятие образа Стефана в культуре крещеного им народа существовало долго, вплоть до сравнительно недавнего времени, такой вывод позволяют нам сделать зафиксированные в начале XX века фольклорные легенды. Нельзя сказать, что во всех, но в значительной их

части Стефан Пермский выступает в роли колдуна, действующего, правда, от имени христианского Бога.

В этом смысле показателен текст из архива Усть-Сысольской фольклорной комиссии и принадлежит М. И. Порошкину, чьи записи нами уже рассматривались выше. Текст является самозаписью информанта и представляет собой рефлексию на тему христианизации коми и, в частности, появления у коми заговорной традиции. «Колдовство больше распространилось у коми после нашествия Стефана Пермского, когда Стефан назначил в села пророков, их учил говорить людям слова божьи. ...Завел Стефан Пермский колдунов и еретников, которые были его пророками, их назвал «погощанами». Число погощан быстро росло, а кто стал говорить против них и ругать худые дела погощан, да высказываться, тех погощане считали колдунами. Деревенские бедняки, кого унижали погощане, эти бедняки для отпора хранили заговорные слова. Когда погощане приходили к беднякам проповедовать, колдуны приходили их ругать, то они сами наколдуют, какой им держать ответ – и образовался от этого заговор – нимкыв» (ФНМРК, Л. 210–211). Как видим, само возникновение «чародейства» у коми народа информант связывает с именем Стефана Пермского, который «завел» первых «колдунов и еретников», назвав их «погощанами». Последний термин является производным от слова «погост», эксплицирующего тип поселения, ставший у коми основным после обращения в христианскую веру. Погосты, как христианские поселения с церковью для крещеных коми, стали строиться отдельно от прежних, языческих жилищ, поэтому на сегодняшний день в Коми крае нет поселений, основание которых приходится на период ранее XV века. Назвав христиан-«погощан» колдунами, информант фактически выразил точку зрения, которой за 540 лет до него придерживался и главный пермский волхв. Обращает внимание то, что, по мнению информанта, само понятие колдовства, заговорной традиции коми народа возникло как ответ на христианскую проповедь, воспринимаемую поселянами как христианская

магия. Следует отметить, что отрицательная оценка деятельности Стефана, подобная вышеизложенной, для коми фольклорной традиции в целом нехарактерна. Не исключено, что ее возникновению в 1920–30 гг. способствовала принятая в эти годы гипотеза о насильственной и кровавой христианизации коми народа Стефаном Пермским с целью присоединения Коми земли к Русскому государству. Эта гипотеза как бы срывала ореол святости с образа Стефана и, с одной стороны, включила его, если можно так выразиться, в список средневековых московских чиновников, а с другой стороны, укрепила фольклорную репутацию Стефана Пермского как колдуна.

Поскольку в рамках данного параграфа нас интересует тема поединка святого и мага, то мы обращаемся, в основном, к текстам выделенной нами выше четвертой тематической группы. В основе сюжетов легенд этой группы лежит ситуация встречи Степана с колдуном (туном), патроном определенной местности. Между ними происходит поединок, который выглядит как серия магических акций с обеих сторон, поединок завершается победой Степана, колдун погибает. С точки зрения прагматики текста эта сюжетная ситуация может быть выражена формулой «герой – антагонист», при том условии, что оба контрагента обладают магическими (волшебными) свойствами. Это значит, что на структурно-семантическом уровне сюжеты нарративов о Степане однотипны с сюжетами нарративов о колдовских состязаниях, составляющих отдельную тематическую группу среди текстов о колдунах.

Сюжет подобного нарратива приведен выше, поэтому уточним суть: состязание в колдовской силе представляет собой поочередное чтение магических заклинаний антагонистов друг на друга, на отдельные предметы или же на объекты природы. Проигравшим оказывается тот, чьи заклинания оказались слабее: проигравший падает, пена течет у него изо рта; сосна, на которую читал заговор победитель, – засыхает; если дело происходит на охоте, то побежденный лишается охотничьей удачи, и т.п. Последующее

развитие сюжетов происходит или по линии темы победителя: его дальнейшая жизнь, другие его подвиги, или по линии темы побежденного: выжив, он насылает порчу на победителя, и тот со временем умирает. Таким образом, сюжетообразующая ситуация выглядит как столкновение противника (антагониста) с героем, при этом ответная реакция героя оказывается неожиданно сильной для противника, и он терпит поражение. Единственным положительным результатом столкновения оказывается выявление магической силы героя, соответственно, это и есть ключевой мотив, притягивающий к себе дополнительные сюжетные элементы, благодаря которым образуются повествовательные структуры других рассказов. Сюжет колдовского состязания, несомненно, архаичен, о чем, собственно, писал и А. С. Сидоров, и другие исследователи (Конаков 1999. С. 61–64). Надо полагать и его первичность по отношению к сюжетам о состязании Степана с волхвами (святого и мага), при том, что те и другие сюжеты бытуют в пределах современной коми фольклорной традиции одновременно, не заменяя и не вытесняя друг друга. Поэтому существует возможность проследить процесс перехода сюжета из одной группы текстов о колдовском состязании, в другую – о состязании святого и мага. Для этого мы обратимся к текстам, в основе которых лежит мотив магического состязания, распространенный в обеих группах текстов.

«Много лет назад жил Пома (Фома). И теперь еще за деревней Удор есть поле Помавидз (луг Фомы), и гора Помакерос (Фомина гора). Ведь если бы он не жил там, так бы не назвали. Так вот Пома когда-то жил здесь. А на Вычегде тогда же оказывается жил Кортайка (Железный старец, богатырь). И вот Пома отправился на лодке на Вычегду, не знаю, с какими целями, может, для того, чтобы помериться с ним в знахарских способностях. Плышет, а Кортайка что-то варит. Пома говорит: «Сусло стой!». А Кортайка отвечает: «Лодка стой!» И сусло и лодка остановились» (Историческая память. 2005 С. 82).

Сюжетообразующий мотив представлен достаточно распространенной в коми фольклоре версией магического состязания двух колдунов: лодочника и пивовара, по очереди останавливающих варение суслу (пива) и движение лодки. Диалог, который происходит между лодочником и пивоваром, – магический, реплики, произносимые персонажами, – явно имеют магическую силу и направлены на то, чтобы выяснить, кто из двоих является более сильным колдуном. Сам диалог ведется на русском языке, в то время как весь текст рассказывается на коми. Такая форма повествования обусловлена восприятием русского языка в данном контексте как колдовского: происходит поединок не только в колдовской силе, но и в знании колдовского языка, языка заклинаний. Результат оказывается патовым, поскольку выясняется, что оба колдуна знают язык, и, соответственно, сила заклинаний оказывается одинаковой: сусло перестает течь, лодка останавливается, а колдуны признают равную силу друг друга и снимают свои заклятья. Сюжетная схема данного нарратива равна ситуации диалога между двумя колдунами, поскольку диалог и есть состязание в магической силе. Сюжет не распространяется за рамки диалога, хотя в некоторых вариантах «патовая» ситуация может быть решена в пользу того из колдунов, которому симпатизирует и сам рассказчик, – в этом случае возможно незначительное распространение сюжета. Такие случаи редки и инвариантным надо полагать сюжет с «патовой» ситуацией, выявляющей равные силы персонажей. Поэтому персонажи могут называться братьями или друзьями, на равенство указывает и связь их имен с конкретными топонимами, в этом случае персонажи выглядят как хозяева этих мест. В коми фольклорной традиции Кортайка является героем локальных преданий с. Корткерос (ср. местные топонимы: Корткерос – «железная гора»: Корт-яг – «железный бор»; Корт-ты – «железное озеро»; Корт-виям – «железный пролив», соответственно: Кортайка – «железный муж»), имя Пома (русс. Фомы) также привязано к ряду топонимов: поле Помавидз (луг Фомы), и гора Помакерос (Фомина гора).

Для нас этот текст привлекателен еще и тем, что в имени Пома (Фома) угадывается видоизмененное древнекоми имя Пам, Пама (Рочев 1982. Л. 57), в адаптированном варианте вошедшее в местную топонимику и в фольклор, тем более, что этот текст записан в с. Княжпогост (совр. – г. Емва), книжной резиденции Пама (Пана)-сотника, известного по Епифаниевскому Житию противника Стефана Пермского. Личность Пама подтверждается статьями Вычегодско-Вымской летописи за 1380, 1384, 1392 годы (Документы 1958. С. 258–260). Статья Летописи за 1380 год частично совпадает с текстом «Повести о Стефане», где предстает в виде более развернутого повествования (Власов 1996. С. 21). В Повести говорится и о резиденции Пама (Пана-сотника) – «место именуема Князь погост» (Повесть 1996. С. 61), откуда он совершает нападения на христиан. Эти факты вроде бы указывают на то, что в образе фольклорного Помы мы имеем имплицированный образ житийно-летописного Пама-сотника. В записях фольклористов термин пам (-н) встречается только дважды: впервые его зафиксировал в начале XX в. В. П. Налимов в среде сысольских коми-зырян, и второй раз оно было зафиксировано В. В. Климовым у иньвеньских коми-пермяков в середине XX века. Что касается имени Пам, то в фольклорных легендах имя предводителя язычников также принимает форму Князь, владетель с. Княжпогост.

С именем Князь в легендах о Степане связаны две сюжетные линии. Первая сюжетная линия, уже рассмотренная нами в §4, распространяется в сторону контаминации с сюжетом Чудо св.Георгия о Змие. Вторая сюжетная линия как раз представляет собой развитие колдовского сюжета с варкой сула, рассмотренного выше. *«Жили два брата, Корт Айка и Князь. Князь жил в Княжпогосте, а Корт Айка в Корткеросе. Корт Айку ничто не брало, хоть чем его ни бей – тело его было из железа. Железное тело было, поэтому и называют село Корткеросом – Железной горой. Ловили его, бывало, и протыкали тело, но кровь не идет – железо. А Князь был очень сильным. Каждый день он варит чан сура и пьет. Однажды варит он сур, а*

по Емве на большом камне плывет Степан Пермский прямо против Княжпогоста. И крикнул: «Сусло, стой!» И сусло перестало течь. Но Князь тоже крикнул: «Если сусло стой, то и Степан постой!» И Степан там, посреди Емвы остановился. Потом Князь крикнул: «Оказывается, этот сильнее меня будет, сколько времени варю, а сура все нет!» И вдруг он нырнул в чан и вышел уже в воде Емвы. И так дошел до Корткероса. А они, два брата, часто друг у друга гостили, по воде и ходят бывало. Князь и сказал: схожу-ка я к брату, спрошу, почему Степан сильнее нас колдуном оказался? Князь ушел, а Степан доплыл до Усть-Выми. Так мне отец рассказывал» (Рочев 1984. С. 70–71).

Этот текст интересен тем, что здесь в роли лодочника на месте Пома-Пама оказывается Степан, как более сильный по отношению к двум пивоварам колдун. Степан не просто замещает здесь Пама, он как бы сам им становится (ср.: Пан – Сте-Пан), в то время как Пома-Пам, в ипостаси Князя, вытеснен на берег и выступает в роли одного из пивоваров. Колдовской диалог происходит между Степаном и Князем, и обнаруживает традиционную патовую ситуацию, однако образ Степана притягивает в сюжет новые смыслы, абсолютно нехарактерные для традиционного колдовского текста. Сюжет включается в обширный контекст темы христианизации, и это автоматически переводит текст в жанр легенды, соответственно в колдовской нарратив включаются характерные легендарные мотивы крещения язычников, чудесного плавания на камне к Усть-Выми – к центру будущей епархии. В пространстве данного текста, как впрочем, и других текстов о Степане, эти агиографические конструкции служат не только символами христианской святости Степана, но и входят в состав его колдовской силы. Колдовская мощь Степана не вызывает сомнений, и, несмотря на равное знание магического языка и заговоров, Князь признает свое поражение, а Степан проникает за границу магической преграды. Это очень важный трансформационный момент в развитии повествования: происходит семантический сдвиг, разрушающий

изначальные сюжетные установки, в результате чего возникает новая повествовательная тема – тема преодоления преграды пивовара плывущим в лодке. В принципе, для сюжета неважно, в какой позиции находился бы Степан: на берегу или в лодке, но фольклорная традиция связывает его с мотивом плавания (Лимеров 2008. С. 191–213), поэтому он оказывается в роли лодочника, преодолевающего магическую преграду пивовара. В связи с образом Степана другого и быть не может: сюжетная коллизия развивается по жанровым критериям легенды, в результате меняется и мотивировка магического состязания – теперь Князь противостоит Степану как языческий колдун христианскому колдуну, а победа последнего трактуется как победа христианства.

Еще два наблюдения касаются повествовательной линии: в нее включаются два дополнительных мотива, будто бы не касающиеся основного содержания текста. Это мотив братства Кортайки и Князя, и мотив путешествия по дну реки через чан с суром. Мотив братства перешел в данный текст из прежних сюжетов, где оба этих героя противостояли друг другу на равных. Здесь же он показывает объединенность языческих сил – с одной стороны, а с другой – подчеркивает силу Степана, противостоящего этим объединенным силам. Мотив объединения язычников против одного Степана достаточно распространен в вымских легендах о Стефане Пермском, известен он и в житийных текстах. Что касается мотива путешествия колдуна по дну реки, то он как раз типичен для коми колдовских нарративов. В фольклорной традиции коми колдуны, особенно жившие в старину, обладают способностями повелителей воды, и мотив подводного путешествия на большие расстояния входит в состав их колдовского могущества. Перейдя в тексты о Степане, подводное путешествие противопоставляется как языческий способ передвижения героя христианскому – по поверхности воды. Именно так происходит единоборство между Степаном и колдуном из с. Тыдор Паляйкой: по условию состязания колдун должен был проплыть под водой расстояние

между двумя селами, а Степан в это время должен идти по поверхности воды (Му пуксьём, 2005. С. 176).

Поскольку Стефан Пермский считается крестителем всех коми, то география распространения текстов о нем выглядит довольно обширной: в зону его легендарной деятельности входят регионы, в которых он никогда не был. В частности, кроме рек Выми и Вычегды, где крестил Стефан Пермский, легенды о нем зафиксированы на верхней Печоре, верхней Вычегде, на р. Мезени, на р. Каме. Соответственно, растет число антагонистов, с которыми Степан вынужден вступать в единоборства. В этом смысле достаточно иллюстративна легенда о Мелейке, записанная П. Г. Дорониным в 1929 году. Текст записан на р. Мезени, поэтому противником Степана является колдун из мезенской д. Мелентьево (к.: Мелей) по имени Мелейка (к. букв. богатырь из Мелея). *«Плывет Степан по реке Мозын (коми название реки Мезени) и видит издали: на самом берегу реки гонит сусло для пива мезенский тун Мелейка. Степан сказал громко: "Сусло, стой, сусло, не беги!". В ответ на это Мелейка сказал подъезжающему к берегу Степану: "Коли сусло стой, то и лодка стой!". И сусло Мелейки, и лодка Степана одновременно остановились. Заклинания оказались одинаковой силы. Тогда Степан сказал: "Сусло, беги!". "Сусло бежит, тогда и лодка твоя побежит", – ответил Мелейка. И сусло потекло, и лодка Степана двинулась вперед. Опять же оба заклинания оказались равносильны. Когда Степан стал приставать к берегу, Мелейка преградил ему путь со следующими словами: "Знаю, зачем едешь. Оставь нас в покое, уезжай обратно восвояси. Ты знаешь мою силу, тебе против меня не устоять". "Не боюсь я тебя", – ответил Степан и стал причаливать к берегу. Закричал Мелейка По-звериному, стал метать стрелы и кидать в Степана чем попало. Степан произнес заклятие на оружие нападающего и стрелы и удары Мелейки стали безвредны для него. Он предупредил своих спутников, чтобы не допускать Мелейку к реке, так как вся колдовская сила его связана с водой. Видя, что путь к реке для него отрезан, Мелейка метнулся к своему*

чану с горячим сусликом, произнес заклятие над ним, чтобы оно остыло, и прыгнул прямо в чан с сусликом со словами заклятия: «Суслик мое, суслик хлебное, помоги мне против моих врагов!». Забурлило, запенилось в чане суслик, бурным потоком забило через край, стало заливать, затоплять вокруг всю местность. Спутники Степана испугались и побежали было к лодке, Мелейка злобно и ехидно посмеивался над разбегающимися спутниками Степана. "Рано восторжествовал, колдун", – говорит Степан, и произнес противозаклятие на огонь и суслик: "Огонь в костре, разгорайся, суслик, закипи!". Заклинание Степана подействовало. Мелейка с криком выскочил из чана ошпаренный и побежал к реке. Спутники Степана загородили ему дорогу и по указанию Степана стали рубить топорами наотмашь. Мелейка упал и стал биться, но не умирал. Били долго, пока сам не посоветовал отрезать нижний пояс, чтобы облегчить свои мучения. Похоронили Мелейку на том же месте и заложили камнями его могилу» (Му пуксьём, 2005. С. 333). Следует обратить внимание на то, что в традиционном сюжете с мотивом варки суслика основным моментом колдовского состязания является сам диалог между лодочником и пивоваром, в ходе которого выясняются колдовские силы того и другого. Собственно, в диалоге и заключается смысл состязания. Обменявшись магическими репликами и выяснив силы друг друга противники расходятся, и этим сюжет завершается. Тема христианизации, связанная с образом Степана, требует развития сюжета за счет обязательной победы святого над противником или обращения его в христианскую веру. Однако для этого смысловые рамки магического диалога оказываются слишком тесными, поэтому традиция ищет дополнительных мотивировок победы Степана и находит их в развитии традиционного сюжета за счет подключения добавочных сюжетных элементов, таких как демонстрация колдовской силы антагонистом, и ее нейтрализация святым, демонизация антагониста, мотив трудной смерти колдуна.

Таким образом, повествовательная структура легенды становится более сложной, сюжет нарратива распространяется за счет присоединения к

традиционному колдовскому диалогу добавочных взаимоответных магических акций персонажей, которые, собственно и становятся выражением идеи колдовского состязания. В результате сюжетно-композиционная схема нарратива выглядит как сочетание двух основных сюжетных элементов – диалога и колдовского состязания, объединенных темой испытания колдовской силы (этшасьём). Нетрудно заметить, что формально эта схема имеет сходство с выделенной нами выше схемой апологетического сюжета, состоящего из диалога сторон и мотива ордалии, объединенных темой испытания веры. Разница в том, что темы испытания веры и испытания колдовской силы не равны друг другу. Если первая тема предполагает идею личной верности Богу и его ответное содействие, то вторая предполагает наличие личных магических качеств и умений. Поэтому волхв Пам и святитель Стефан Пермский по-разному видят сущность ордалии: для Стефана – это суд Бога, которому он ревностно служит, для Памы – это состязание в магии, и отсутствие в его фонде личных колдовских умений заговоров на огонь и на воду вынуждает признать волхва свое бессилие в данном испытании. И, как справедливо отметил А. Ю. Котылев, для зрителей-язычников ордалия виделась как столкновение разных богов и служащих им могучих колдунов (Котылев 2012. С. 103).

Даже не сомневаясь в исторической достоверности описанных Епифанием событий, все же укажем, что семантические поля христианской русской культуры и языческой культуры пермян в то время были абсолютно различны, и в оценку «противостояния» монашеского и волхвского персонажей вкладывали абсолютно разные смыслы. С точки зрения Стефана, его противник Пам-сотник был таким же, как и он сам служителем бога, пусть даже и ложного; с точки зрения Памы-сотника, Стефан был таким же колдуном, как и он сам, только более сильным. Как оказалось, фольклор «поддержал» точку зрения Памы, изобразив Стефана колдуном, заклинателем стихий. Фольклорный Степан именно «состязается» в колдовской силе с другими колдунами, и мотив колдовского состязания оказывается, парадоксальным образом, включен в смысловой континуум христианской легенды.

Дальнейшее развитие рассматриваемого сюжета происходит по линии утери традиционного диалога, как бы задерживающего динамику повествования. Это происходит вследствие исчезновения магической семантики диалога, он чаще всего воспринимается как зачин к сюжету и рассказчики как бы перестают видеть в нем магическую составляющую. В том же цикле нарративов о колдуне Кортайке наряду с текстами, где используется диалог лодочника и пивовара (сусло стой – лодка стой), появляются варианты сюжета, в котором лодочника останавливает перетянутая поперек реки цепь берегового колдуна. Вот краткий вариант подобной легенды: *«Корт-Айка не пускал ехать никого. Он ел людей. И только тех пропускал, кто давал много шкурок пушных зверей. И у него была река перегорожена. И смог пройти только святой Стефан Пермский. И после этого коми люди стали праздновать День св. Стефана. Так образовалось с. Корткерос»* (Uotila 1995. P. 330).

В более развернутых вариантах нарратива говорится о том, что колдун перегораживал реку железной цепью, которую вынужден разрушить проплывающий мимо Степан. Эту магическую цепь можно было разорвать только с помощью более сильной магии. В качестве предмета, обладающего такой исключительной магической силой, Степан использует крест: он бьет крестом по цепи, и она распадается; этот же мотив разрывания цепи используется в легендах о печорском колдуне Кыске (Му пуксьём, 2005. С. 186). Без магического диалога организация повествования осуществляется по иному принципу. Сюжетообразующим становится мотив пути-плавания, предпринимаемый Степаном с миссионерской целью. Из текста исключается концепт случайности встречи колдунов, характерный для текстов с традиционным магическим диалогом, напротив, Степан специально отправляется в путь для встречи с языческим колдуном. В связи с этим, повествование сосредоточивается на детальном описании состязания в магических акциях и привлекает для этого дополнительные мотивы из фонда мотивов колдовского эпоса. К таким мотивам относятся мотив оборотничества – колдун поочередно превращается в гигантскую щуку и в

медведя; мотив плавания колдуна под водой (Паляйка); мотив собирания рыбы в одном месте, чтобы не пропустить Степана; мотив трудной смерти колдуна, при этом, каким образом облегчить смертный час колдуна, знает только Степан. Он советует перерезать пояс Мелейки, дает указание бить наотмашь от себя топором заговоренного от оружия Кыску, стрелять из лука в Ошлапея особым образом. Топонимический мотив: места гибели колдунов становятся значимыми топонимами. По месту смерти Ошлапея называется село Ошлапье, на месте гибели Кёрт-Айки основано село Корткерос, на месте гибели Кыски Степан строит церковь и Троицкий Печорский монастырь.

Что касается диалога лодочника и пивовара, то он остается в общем фонде сюжетных мотивов и используется традицией в ряде преданий о колдовских состязаниях.⁴⁹ Вне этой темы мотив как бы и «не работает», во всяком случае, зафиксированные на соседней территориально Вологодчине варианты мотива говорят о его глубокой смысловой деформации: «Существует поверье, что некоторые крестьяне, не колдуны и не знахари, желая кому-нибудь сделать назло, при входе в избу во время варки пива могут "остановить сусло", сказавши только: "Судно стой и сусло стой" (3 раза). Уверяют, что после этих слов сусло тотчас перестает течь из чана. Когда желают остановить работу при "выжиманьи" масла, то говорят: "Судно стой и масло стой!" Также утверждают, что после троекратного произнесения этих слов масло не выжимается из семян. (Эти приметы сообщил крестьянин Папа Собанин, д. Монастырихи Бережнослободской вол. Тотемского у.)» (Русские крестьяне 2008. С. 43).

Таким образом, несмотря на формальное сходство рассмотренных нами литературного и фольклорного сюжетов, они не равны друг другу, поскольку в первом случае семантической основой является тема испытания веры, а во втором – тема испытания колдовской силы. Если первая тема предполагает идею личной верности Богу и его ответное содействие, то вторая

⁴⁹ Версии варки сусла рассмотрены в монографии А. В. Панюкова: Панюков, 2009. С. 127–132.

предполагает наличие личных магических качеств и умений. Поэтому волхв Пам и святитель Стефан Пермский По-разному видят сущность ордалии: для Стефана – это суд Бога, которому он ревностно служит, для Памы – это состязание в магии, и отсутствие в его фонде личных колдовских умений заговоров на огонь и на воду вынуждает волхва признать свое бессилие в данном испытании. В данном случае не может быть и речи о влиянии литературного текста на формирование фольклорных нарративов, скорее, надо констатировать, что созданный в литературной среде образ святого подвижника, не был усвоен народной традицией. Это произошло по разным причинам, может быть даже из-за того, что коми не знали в должной степени русского (славянского) языка житийного текста, но главной причиной все же было то, что в устной культуре язычников не могло существовать понятий христианского подвижничества, и, попадая в среду иноверия, христианский образ включился в привычную мифологическую матрицу.

§ 3.3. Путешествия Степана-чудотворца: собирание христианского пространства

Легенды с мотивом плавания Степана на камне относятся к числу наиболее распространенных: они встречаются не только на Выми и Вычегде, но и на Удоре и даже на Каме.

Обращаясь к мотиву приплывания святого на камне, исследователи, как правило, акцентируют внимание на «книжности» этого мотива (Макаров, 1984. С. 137), однако в русской агиографии известен только один приплывающий на камне святой – это Антоний Римлянин. Согласно житию, уроженец Рима, монах по имени Антоний, с началом гонений на последователей греческого православия поселяется на берегу моря, где день и ночь молится стоя на камне. Внезапно поднявшаяся волна оторвала камень со стоящим на нем монахом от берега и понесла его в открытое море. Спустя

два дня камень пристал на берегу р. Волхова возле г. Новгорода. По совету новгородского епископа Никиты, Антоний основал на берегу Волхова монастырь, камень же, на котором святой совершил путешествие, стал объектом культа и в середине XVI века был перенесен в монастырь (Макаров, 1984. С. 206). Среди фольклорных версий этого мотива также нет большого разнообразия. Специально исследовавший эту проблему А. А. Панченко приводит только два примера легенд о приплывающем святом. Это местночтимый святой Варлаамий Важский, который по легенде проплывал на плоту или на камне против течения реки, а также св.Иаков, мощи которого плыли против течения реки, а жители села, к которому приставали мощи, отпихивали их от берега, за что получили прозвище «невежи» (Панченко, 1998, С. 134–135). Плавания во воде Богородицы или св. Георгия Победоносца, упоминаемые А. А. Панченко, все же надо полагать реминисценциями мотива о приплывающих иконах, который хотя и близок мотиву о приплывающем святом, но не тождественен ему. Относительно св. Стефана Пермского надо сказать, что ни в «Житии» Епифания Премудрого, ни в «Повести о св. Стефане Пермском» чуда плавания на камне нет, но есть некоторые свидетельства о бытовании в XVI веке в местной агиографии чуда успокоения разбушевавшихся вод в сюжете о плавании святого в ладье (Чернецов, 1988. С. 331). Однако между мотивами плавания на камне и в лодке не может быть полного семантического тождества, уже хотя бы потому, что второй мотив, в отличие от первого, не подпадает под категорию явленных святым чудес. Чудесным этот вид плавания может стать в том случае, если святой направит лодку вверх по течению или при плавании не будет пользоваться веслами. Между тем, в коми народной агиографии устные тексты о плавании святого на камне представлены широко, есть даже камень, на котором якобы приплыл Стефан Пермский. Он лежит на берегу р. Вычегды у деревни Эжол, Усть-Вымского района РК и является объектом почитания у местных жителей. Порошок, отскобленный от святого камня, считается

панацеей от всех болезней.⁵⁰ Согласно другой легенде, камень, на котором приплыл св. Стефан, превратился в остров (Акундинова, Филиппова. 2005, С. 70).

Житийная версия плавания на камне св. Антония Римлянина имеет четкое сюжетное оформление, в котором начало плавания строго обосновано рядом обстоятельств, без которых чуда бы не произошло. Закономерен и конец путешествия, поскольку он был предопределен божественным провидением. В отличие от житийной, фольклорная версия плавания не имеет точки отправления святого, в пространстве текста Степан появляется как бы ниоткуда, плывущим на камне в поле зрения жителей того или иного населенного пункта. Прибытие к каждому новому населенному пункту разворачивается самостоятельный фабулат, объясняющий происхождение топонима или дающий некое пророческое сообщение о населенном пункте. Эти фабулаты имеют самостоятельное бытование в пределах конкретного населенного пункта, однако имеют тенденцию и к контаминациям, образуя сложные повествовательные конструкции, в которых мотив плавания разворачивается в сквозной сюжет, объединяющий ряд подобных текстов: *«Однажды Стефан Пермский поплыл вниз по Выми на каменном плоту. Он плавал в верховья Выми крестить. Кого смог окрестить – окрестил, а кто и в чудские ямы зарылся. Выше Серегова напротив Кошек, или по-коми деревня Кось, есть порог, очень большой, прямо-таки бурлит вода, кипит. Стефан и крикнул: «Стань гладким, порог!» – И не стало порога, выровнялась вода. А жители Кошек было дразнят Стефана: «Стефан, Стефан, мы ведь опять ели беличье мясо!». «А во веки веков в таком случае есть вам беличье мясо, а жителям Лялей вечно побираться!». Затем Стефан прибыл в Усть-Вымь. А там была тогда очень большая береза, народ молился ей. Стефан приказал срубить эту березу. Один день рубили, рубили, но не упала. Ночь проспали, на следующее утро смотрят, а эта береза по-прежнему стоит. Другой день опять рубили, рубили, а за ночь*

⁵⁰ Устное сообщение уроженца этой деревни Е. В. Козлова.

опять стала, какой была. На третий день Стефан приказал рубить и день, и ночь без перерыва. Береза-то и бухнулась-упала. И тогда с вершины стали сбегать мыши и ящерицы, очень много. Стефан приказал всех их в огонь смести. Потом на месте березы был построен собор (Му пуксьём, 2005. С. 167). Согласно логике наррации подобные повествовательные конструкции могут включать как угодно много близких по типу рассказов, связанных с именем Степана. К примеру, рассказ А. М. Пасынковой, записанный в 1981 г., состоит из 11 эпизодов, представляющих собой самостоятельные сюжетные образования (Му пуксьём, 2005. С. 170–175). При этом сюжетобразующей основой является мотив плавания Степана, скрепляющий эпизоды в рамках единого текстового пространства. В сущности, этот мотив является репрезентацией более общей темы *пути* как «образа связи между двумя отмеченными точками пространства в мифопоэтической и религиозной моделях мира» (Топоров, 1983. С. 258). Путь героя направлен из центра мира к труднодоступной периферии, и по мере его движения объекты, заполняющие или образующие пространство, связываются с высшей сакральной ценностью центра. В этом и заключается смысл путешествия субъекта пути, который и сам, по мере достижения цели, обретает более высокий социально-мифологический статус (Топоров, 1983. С. 258). Если начало пути Степана остается как бы за пределами текстов, то конец пути хорошо известен – это с. Усть-Вымь, которое тексты определяют в качестве главного центра языческой веры. Начало и конец пути разведены не только в географическом пространстве, но и по полюсам «своего» и «чужого», а также по религиозно-идеологическим полюсам «христианского» и «языческого». Это означает, что вся протяженность пути Степана лежит во враждебном по отношению к нему и его миссии языческом, «диком» пространстве, и его, прежде всего, он должен окультурить и христианизировать. И Степан крестит живущую по берегам рек чудь: *«Степан Великопермский плыл на каменном плоту, всех благословлял, чудь в христианство крестил»; «Однажды Степан Пермский поплыл вниз по Выми*

на каменном плоту. Он плавал в верховья Выми крестить. Кого смог окрестить – окрестил, а кто и в чудские ямы зарылся» (Му пуксьём, 2005. С. 167–168). Однако целью путешествия Степана является Усть-Вымь, как максимально негативная точка этого пространства, из которой отрицательные энергии распространяются по всей языческой ойкумене. Здесь находятся основные языческие сакральные символы, которые должны быть уничтожены, но задача Степана не только в их ликвидации, он призван как бы переоформить языческую периферию в центр христианской жизни всего края. Это задача поистине демиургического характера, и справиться с ней возможно только великому подвижнику, наделенному самыми высокими полномочиями. В силу этого особое значение имеет точка начала пути, в которой Степан получает эти полномочия, но в коми текстах момент начала пути как раз и отсутствует. Этот пробел также значим, как если бы его не было. По определению В. Н. Топорова «начало пути – тот локус, который считается естественным для субъекта пути... В силу очевидной известности начало пути иногда не описывается подробно, развернуто или даже остается вовсе не указанным» (Топоров, 1983. С. 259). То есть, для коми нарративного сознания, особенно в период складывания текстов о Степане, вопрос о точке начала пути, а значит и о статусе Степана, представлялся настолько очевидным, что о нем можно было не упоминать. Однако здесь мы сталкиваемся с противоречием между житийной версией путешествия святителя и версией коми фольклорных текстов. Если в народных легендах Степан *плывет* к язычникам, то в «Житии» Епифания однозначно говорится, о том, что Стефан *пошел* в путь, с большой смелостью устремился к *шествию* в прежденазванном образе, и обратил лицо свое к земле Пермской, ибо было направлено лицо его, когда он *шел*, к вышеназванной земле, к «земле забытой», «непроходимой и безводной, к земле пустой» (Епифаний, 1995. С. 83). В тексте не раз упоминается, что Стефан именно *шел* к Пермской земле, «куда не *ходили ногами* святые апостолы, поистине ведь прекрасны *ноги* их, благовествующих мир» (Епифаний, 1995. С. 83), и это

акцентирование внимания читателя на теме *хождения* Стефана для Епифания крайне важно. Пешее хождение для него такое же трудничество, как и предыдущие аскетические и интеллектуальные подвиги Стефана в монастырской жизни.

Из «Жития» известно также, откуда равноапостольный отправился в путь. Епифаний пишет, что, подготовившись к миссии, Стефан из Ростова пришел в Москву и отсюда, получив благословение епископа Герасима Коломенского, пошел в землю, «где не пролегал путь апостолов» (Епифаний, 1995. С. 83). О самом маршруте св. Стефана в «Житии» не сказано ни слова, есть только Москва, как точка отправления, а местом прибытия названа Усть-Вымь, где равноапостольный построил первую церковь. Однако в устных текстах о Степане, как в коми, так и в русских, Москва вообще не упоминается и в качестве отправной точки путешествия фигурирует Устюг, родина св. Стефана. Следует отметить, что коми рассказчики почти не знакомы с этой версией начала пути Степана. Во всяком случае, только в одном из текстов говорится: *«Когда, значит, Степан Перимский пришел, значит, из Великого Устюга, так я слыхивал, по порядку, по деревням и шел»* (Анкундинова, Филиппова, 2005. С. 73). Как видно из цитаты, эта версия пути Степана предполагает передвижение из Устюга, то есть из низовьев Вычегды по направлению к ее верховьям не по самой реке, а по неким пешеходным путям. В целом же, этот маршрут путешествия Степана, как и сама версия пешего хождения нехарактерны для коми легенд, но имеют распространение среди русских старожилов нижней Вычегды. Для русского рассказчика пешеходный маршрут Степана очевиден: *«Он шел из Устюга туда, на Айкино»* (Хвостикова, 1996. С. 110). В русских текстах Степан именно пеший странник, и, соответственно, тексты связывают чудеса и происшествия его странствия с атрибутами пешехода: *«в селе Туглим одна женщина, видя его худую обувь, дала ему новую. Святой в благодарность изрек, что это место будет торговое»*; *«ему здесь шляпу дали, и назвали это (село) Ошлапье»* (Хвостикова, 1996. С. 110). Таким образом, общее

направление движения Степана с юга на север, как и мотив пешего хождения святителя в русских фольклорных текстах совпадают с житийной версией. Что касается разногласий в точке оправления святого, то они не принципиальны, поскольку реальный маршрут Стефана должен был проходить из Москвы через Устюг, как через пограничный с Вычегодской Пермью город. Именно так, из Москвы через Устюг на первые пермские селения Пырас (Котлас) и Гам, а затем в Емдин (Усть-Вымь) описывает путь Стефана арх. Макарий, расширив к тому же краткую житийную версию этого пути Стефана включением ряда устных рассказов о некоторых легендарных подробностях миссии (Макарий, Арх., 1992. С. 12–13). Не оставляет сомнений в достоверности этого маршрута и запись в Вымско-Вычегодской летописи за 1379 (7887) год о том, что иеромонах Стефан Храп с благословения епископа Герасима пошел в «землю Пермскую» и «начал у пермян на Пыросе и на Виляде и крести их святей вере» (Доронин, 1958. С. 258). Этот маршрут прочно утвердился в исторической науке и время от времени воспроизводится в историко-филологических исследованиях (Лыткин, 1889. С. 6; Терюков, 2002. С. 51). Таким образом, мотив пешего передвижения (хождения) Степана в русских фольклорных текстах с юга на север, от христианских земель (Великий Устюг) к языческим (Айкино и дальше) соответствует житийным и историческим сведениям.

Мотив хождения Степана в коми текстах характерен только для сравнительно поздних записей и свидетельствует, скорее, об угасании нарративной традиции, чем о ее развитии. Как следствие атрофии сюжета происходит редукция образа самого Степана, и замена его образом безымянного странника. К примеру, в приведенной А. И. Туркиным легенде с топонимическим мотивом деревня Оквад получила название от Степана Пермского, который, выйдя на берег, искал место под строительство часовни и повсюду видел только болота – по коми *вад*. Проваливаясь в топких местах, Степан якобы восклицал: «Ок, вад! Ок, вад!» (Ох, болото!) (Туркин, 1977. С. 15–18). В тексте, записанном Е. В. Ветошкиной в 1981 г., уже

говорится о страннике, который, проходя мимо деревни, натывается на болота: «Начнет в одну сторону идти – болото. «Ок, вад!» – говорит. В другую сторону идет – опять болотина: «Ок, вад!». Так и называли из-за топей, кругом топи да» (Анкундинова, Филиппова, 2005. С. 47). Поздний текст не содержит характерной для легенд о Степане темы миссионерской деятельности, поэтому, если в более раннем тексте Степан сходит на берег, чтобы построить часовню, в поздней записи путь странника не мотивирован, он будто бы просто идет мимо деревни. В дальнейшем образ странника также подвергается редукции и, судя по записям 1990-х гг., оказывается вытесненным образами туриста, пионеров и т.п. В качестве другого примера можно привести разновременные записи легенды о происхождении названия села Носим. Согласно тексту 1930-х гг. название села связано с миссионерской деятельностью Степана: «ниже Носима был затор, и там нельзя было пройти, и перетаскивали через мостила, и назвал Степан «носимыми людьми», потому что носимские были обязаны и лодку, и вещи Степана переносить через этот затор на руках» (ФНМРК, №194, Л. 212). В записи Ю. Г. Рочева 1980-х гг. имя Степана отсутствует, соответственно, сюжет, выпавший из контекста легенд о нем, оказался полностью переосмыслен: «В селе не было магазина, покупали жители все необходимое в Усть-Куломе и приносили домой, когда их урезонивали: «Чего вы все носите?» Они отвечали: «Носим, вас не спросим!» (Рочев, 1985. Л. 74). Существенным отличием позднейших модификаций от более ранних текстов является их исключение из религиозного дискурса. Поздние тексты рассказываются, скорее, в жанре анекдота, нежели легендарного нарратива, поэтому образ Степана оказывается в них неуместным. Надо отметить и другой путь ремотивации. Он касается ассимиляции мотивом пешего передвижения персонажа мотива плавания. В ранних записях Степан, согласно сюжетной коллизии, только *выходит* на берег, и этот вроде бы безобидный сюжетный ход становится отправной точкой трансформации, в ходе которой в тексте актуализируется мотив пешего *хождения* персонажа до

полного исчезновения мотива плавания, а вместе с ним и образа самого Степана. Такая жесткая взаимосвязь образа Степана с мотивом плавания обусловлена некими внутренними причинами, природу которых и предстоит выяснить.

Нельзя не упомянуть еще о таком способе пространственных перемещений Степана, как плавание в лодке (ладье). Тексты с этим способом плавания героя не имеют непосредственного отношения к рассматриваемому циклу, это, прежде всего, легенды о состязаниях Степана с языческими волхвами (тунами) в записях П. Г. Доронина, (Му пуксьём, 2005. С. 164–165, 176–180, 184–186), а также два текста из книги М. И. Михайлова: о выезде в ладье Стефана в епископском облачении навстречу вогулам-язычникам, а также о передаче вишерским язычникам иконы Богородицы, приплывшим по реке св. Стефаном (Михайлов, 1851. С. 52–53, 78–81). Несмотря на внешнее сходство, семантика мотива плавания святого в лодке совершенно иная, нежели семантика мотива плавания на камне. Последний мотив, как правило, находится в зачине текста и соотносится с сюжетами начального времени крещения чуди. Мотив плавания в лодке связан с сюжетными ситуациями как бы другой эпохи – эпохи, когда крещение уже произошло, и Степан занимается обустройством христианского мира. Это эпоха подвигов Степана, который выплывает в лодке (ладье) из Усть-Выми, чтобы сразиться с язычниками – вогулами, волхвами. По-видимому, подобный сюжет нашел отражение и на одном из резных изображений посоха Стефана Пермского (Чернецов, 1988. С. 332). В этих текстах Усть-Вымь выглядит как сакральный центр, из которого Степан движется в сторону языческой периферии. Что касается сюжетов о времени крещения, то языческой периферией в них как раз является Усть-Вымь, к которому и движется на камне Степан.

А. А. Панченко видит ритуально-мифологическую символику мотива плавания «в подчеркивании потустороннего (и в т.ч. сакрального) статуса приплывающего (уплывающего) предмета или существа» (Панченко, 1998. С. 135). Очевидно, не меньшее значение для этого имеет и способ плавания

персонажа (на камне, в лодке), а также маршрут его передвижения. На первый взгляд маршрут передвижения Степана очевиден: как и его исторический прототип, Стефан Пермский, он должен двигаться из Великого Устюга на север по направлению к Усть-Выми. Этот маршрут действительно имеет место в русских фольклорных нарративах и, как мы показали, подразумевает пешее передвижение персонажа. Если следовать логике этого маршрута, то до Усть-Выми Степан мог бы посетить всего лишь несколько населенных пунктов, включая Пырас, Айкино и Гам. Между тем, число населенных пунктов, претендующих на посещение их Степаном, несравнимо больше, и все они расположены по берегам Вычегды и Выми вверх по течению от села Усть-Вымь. Иными словами, если следовать маршруту фольклорного Степана, то можно обнаружить парадоксальную ситуацию его плавания на камне из верховьев вниз по течению обеих рек одновременно, причем, в обоих случаях речной маршрут святого завершается крещением Усть-Выми.⁵¹ Справедливости ради надо заметить, что в отдельных случаях рассказчик старается сгладить эту парадоксальность, оговаривая, что Степан вначале плывал крестить верховья реки, а события рассказа произошли как бы уже на обратном пути, когда он спускался вниз по течению. Подобные дополнительные мотивировки, однако, не характерны, и в 90% текстов Степан плывет вниз по течению реки, а рассказчик употребляет глагол *«кыытӧ (кывтӧ) – спускается (по реке)»*, а не *«катӧ – поднимается (по реке)»*, причем для рассказчика несущественно, по какой реке спускается герой, по Выми или по Вычегде: в любом случае его путь заканчивается в Усть-Выми. Подобная «неразборчивость» рассказчиков по отношению к рекам, видимо, обусловлена имплицитной корреляцией конкретных рек с образом мифологической мировой реки, по которой передвигается культурный герой.

Таким образом, учитывая сам способ передвижения героя, а также водную среду, по которой он передвигается, можно сделать предварительный

⁵¹ В большей степени это касается вымских текстов.

вывод о том, что сюжетная динамика повествований о Степане во многом обусловлена содержательным планом мифологической модели мира. В связи с этим при аналитических операциях необходимо учесть и мифологические коннотации образа воды (реки), а также и образа самого путешествующего по воде (реке). Широко известное в фольклоре и мифологии представление о воде, как о границе между миром людей и миром потусторонним здесь соотносится с образом мировой реки в космологической модели уральского типа, реконструкция которой в свое время получила обоснование в работах В. В. Напольских. Согласно упрощенной версии этой мифопоэтической схемы верхний и нижний мифологические уровни, выраженные как исток и устье, соединяются мировой рекой, в среднем течении которой расположен мир людей. В устье реки, на севере, в море мертвых, находится загробный мир с соответствующим пантеоном хтонических божеств, а в верховьях реки, на юге – верхний мир, топография которого выражена образом высокой горы, на вершине которой растет великая береза и находится резиденция небесных божеств (Напольских, 1991. С. 82–83). В рамках этой парадигмы мотивы плавания (вверх/вниз по течению) имеют исключительно важное значение, поскольку в той или иной степени отражают медиативные функции самой реки. При этом более высоким сакральным статусом обладает маршрут из верховьев реки вниз по течению, почти автоматически наделяющий путешественника или предмет, плывущий из верховьев ореолом небесного посланца. Что касается нарративов о Степане, то, в свете изложенного, имплицитная связь маршрута его плавания с данной парадигмой угадывается достаточно легко. При этом создаются известные противоречия между реальным маршрутом Стефана Пермского и версией фольклорных источников. Если с исторической или агиографической точек зрения на роль сакрального центра, из которого и относительно которого происходило развертывание вовне христианского пространства на Европейском северо-востоке претендует Великий Устюг, то в рассматриваемых коми легендах он таковым не является. Географически

Устюг расположен в низовьях реки Вычегды, и этот факт определяет включение его образа в контекст совершенно определенных мифологических коннотаций, связанных с представлениями о низовьях мировой реки. Это сакральное северное пространство, куда вниз по реке уходят умершие, и где находится обитель предков.⁵² В коми свадебных причитаниях известен образ Великого Устюга как места, куда прибывает «красивое девичье имя», в погоне за золотой уткой «от плеса к плесу, от прилука к прилуку» именно вниз по реке (Плесовский, 1967. С. 208). Здесь Устюг является местом последнего успокоения девичьей воли, поэтому образ этого города в причитаниях невесты параллелен образу моря, куда девичья воля прибывает, путешествуя от родного берега Сысолы, спускаясь по Вычегде на Двину и от Двины к морю, где «ей придется всю жизнь плавать с волны на волну» (Плесовский, 1967. С. 168). Север, низовья реки, море и город являются конечными пунктами мифологического странствия, и в коми религиозной парадигме этими образами описывается топография загробного мира (Лимеров, 1998. С. 21–22). Сюда стремится и фольклорная чудь – коми язычники, не желающие принимать крещения и бегущие от Степана под покровительство предков. Не случайно один из наиболее талантливых рассказчиков легенд о Степане А. М. Пасынкова не закончила повествование крещением Усть-Выми, а продолжила маршрут Степана вниз по течению: *«Степан дальше поплыл на камне, до Коряжмы⁵³ плыли с Ионой»* (Лимеров, 2005. С. 172), хотя по историческим данным район Коряжмы, находящийся недалеко от Котласа (Пыраса) должен был быть крещен раньше Усть-Выми. Логика рассказчика заключается в том, что Степан, одержав победу в Усть-Выми, непременно должен был плыть дальше вниз по реке, преследуя убегающую чудь. Так что, в пределах действия уральской мифологической парадигмы фольклорная матрица маршрута христианизации не имеет ничего общего с реальным маршрутом св. Стефана Пермского, поскольку

⁵² Для русского средневекового сознания север ассоциировался прежде всего с преисподней, адом, в котором принимают мучения души грешников (Лотман, 1996. С. 256–258).

⁵³ Населенный пункт на нижней Вычегде (Архангельская область, район Котласа).

прокладывая движение фольклорного Степана от верховьев вниз, она не считается с действительным географическим расположением крещенных и некрещенных территорий. Для этой парадигмы Степан является безусловным посланцем тех мифических мест, где верховья реки смыкаются с небом, и вектор его движения всегда направлен вниз по реке.

Небесный локус отправления путешественника не противоречит и христианской религиозной парадигме, сама тема плавания, как и образ плывущего святого известны христианской традиции, поэтому образ Степана, соединяя в себе мифологические и христианские черты, все-таки склоняется в сторону последних. В связи с этим, едва ли правомерно наделять образ Степана только колдовскими качествами (Уляшев, 1999. С. 348), сила Степана – небесной, но не антихристианской (хтонической) природы. Природа чуда плавания на камне определяется рассказчиками сугубо точкой зрения христианской религиозности, сакральный авторитет Степана опознается по его способности общаться с третьей ипостасью Единосущной Троицы – Святым Духом: *«Степан Пермский, он со Святым Духом плыл, на камень ведь так просто не сядешь»*; *«Плыл он здесь на каменном плоту. Со святой силой, и не тонул каменный плот»* (Лимеров, 2005. С. 166). Здесь Степан, хотя и обладает небесной силой, присущей его статусу святого, сохраняет свои человеческие качества. Другое дело, когда способность совершать чудеса придается непосредственно самому Степану. В этом случае его образ наделяется могуществом, несоизмеримо более высоким, чем сила святого: *«А Стефан Пермский, тай, говорит, плыл из Кошки. Там Кошка за Сереговым. Он плывет, а его ругали. Да и в Лялях его ругали. «Ляли, ляли, – да все говорит – ляли».* *Точно так вот забыла. А потом на камне плыл. У меня старик-то был, это рассказывал... Мы в деревне-то ругаем, а он плывет, а он им и отвечает: «Ляли, – говорит, и все – ляли, ляли».* *Вот Степан Пермский плыл на камне и не утонул. (Кто он такой?) – Бог!»* (Историческая память, 2005. С. 75). Основной сюжетный мотив в данном тексте – топонимический, репрезентирующий происхождение названия

деревни Ляли, но рассказчик, многократным повторением мотива плавания, как бы смещает смысловый ракурс текста на неординарный образ самого путешественника, так что вопрос собирателя: «А кто он такой?» – звучит вполне закономерно, он подготовлен рассказыванием. Также закономерен и ответ информатора: «Бог!» – вопрос был ожидаем, поскольку к этому ответу и было имплицитно направляемо повествование.

Тема Бога в стефановском дискурсе, видимо, складывалась под влиянием различных факторов, главным из которых надо признать официальное причисление Стефана Пермского в 1547 году к лику святых и посвящение ему отдельной службы в день успения 25 апреля ст. ст. (9 мая). Для полуязыческого населения Вычегодской Перми XVI века канонизация должна была означать не что иное, как путь к обожествлению, поскольку едва ли религиозное сознание того времени понимало различия между культами и категориями святых и небесных сил. Все они, видимо, воспринимались как единый пантеон христианских божеств, получивших общее название *енъяс* «боги» – одним из которых стал и легендарный епископ. Термин *енъяс* «боги» в обозначении святых имеет бытование и в современном коми языке, однако есть основания полагать, что традиция все-таки выделяла Стефана Пермского из их общего числа. Не случайно на мой вопрос: «Кто такой Стефан Пермский?» один пожилой информант ответил: «Ен», то есть Бог. В одном из поздних текстов о пророчествах конца войны говорится, что некий коми колдун-прорицатель задолго до войны предсказал ее начало, а ее завершение связывал с победой Стефана Пермского над Германией. Конечно, корреляция смыслов здесь происходит благодаря совпадению дня Успения св. Стефана (9 мая нового стиля) с Днем Победы, однако эта связь сама по себе о многом говорит. Подобных данных не очень много, но даже и они указывают на то, что в христианской религиозности коми еще не в очень отдаленном прошлом св. Стефан Пермский занимал одно из ключевых мест. Надо полагать, что тема божественности фольклорного Степана во многом складывалась и под влиянием уподоблений

образа св. Стефана образу Иисуса Христа в книжных источниках. А. В. Чернецов в тексте «Жития» выделяет порядка семи несомненных реминисценций евангельских текстов, в которых Стефан ассоциируется с Христом (Чернецов, 1988. С. 233). В «Повести» наряду с прочими чудесами присутствует чудо накормления тысячи человек тремя хлебами и тремя рыбами, что является прямой параллелью к известному евангельскому сюжету о свадьбе в Кане Галилейской (Повесть, 1996. С. 65) Нельзя сказать, что эти реминисценции заметно повлияли на фольклорную традицию, во всяком случае, в легендах о Степане только мотивы осенения бушующих вод крестом и хождения Степана по воде имеют явно евангельские ассоциации. Однако этим самым была дана возможность сближения образов Стефана и Бога на народной почве.

Другим и, возможно, более существенным, фактором для обожествления было влияние языческой мифологии на образ Степана. Утверждаясь в неокрепшей еще христианской религиозности пермян XVI–XVII вв. образ Степана так или иначе подвергался мифологизации, принимал черты культурного героя. Можно предположить, что на начальном этапе он воспринимался как бог-медиатор, типа Мир-Сусне-Хума обских угров, обеспечивающий посредничество между миром людей и небом. Есть ряд точек соприкосновения между этими, казалось бы, разными образами. Как и Степан, Мир-Сусне-Хум является небесным посланцем на землю, он – «народ созерцающий человек», ходатай за каждого из людей перед небесным Богом (Головнев, 1995. С. 554). Но главное все-таки в том, что Мир-Сусне-Хум путешествует по миру людей с определенной целью: объезжая разные земли, он «собирает их в один земной дом» (Головнев, 1995. С. 552). Та же самая цель, с поправкой на христианский дискурс, стоит и перед Степаном, который по ходу своего движения как бы отвоевывает у Антихриста языческие территории и берет пройденные пространства под свой контроль. Такая перекодировка пространства равнозначна космогоническому действию, поскольку влечет за собой качественные изменения всей мировой

структуры. С этой точки зрения само плавание Степана на камне представляет собой начальную фазу космогонического творчества положительного божественного героя-демиурга, происходящую в первоначальные времена.

С другой стороны, ассоциируясь с абсолютно положительным началом и борцом против абсолютного зла – Антихриста, образ Степана неизбежно включался в жесткий контекст коми дуалистической мифологии, где в качестве положительного и отрицательного начал действовали небесный бог Ен и его контрагент Куль (Омóль). Характерно, что именно Стефан Пермский в своих переводах литургических текстов впервые ввел в употребление имена языческого небесного бога *Ена* и его мифологического противника *Куля* для обозначения Отчей ипостаси Троицы и христианского дьявола (Лыткин, 1952. С. 33). Этим самым он вольно или невольно обосновал возможность включения космогонических мифов с участием Ена и Куля (Омóля) в качестве Бога и дьявола в зарождающуюся коми христианскую парадигму. В дальнейшем, это привело к бытованию в коми религиозном фольклоре множества версий космогонических текстов, в которых сюжеты и мотивы, восходящие к уральской мифологии взаимодействуют в сложных контаминациях с сюжетами и мотивами христианских канонических и апокрифических текстов (Му пуксьём, 2002. С. 4–8). Как антагонист мирового зла, легендарный Степан сам мог ассоциироваться с Богом – Еном, а значит и соответственно называться. Более того, судя по некоторым данным текстов сюжеты с его участием, вполне могли опознаваться носителями традиции в ряду версий космогонических мифов. Прежде всего, сам феномен плавания Степана на камне сопоставим с плаванием по водам первозданного океана персонажей космогонических мифов Ена и Куля (Омóля), хотя последние в наиболее архаических версиях мифа и выступают в обликах водоплавающих птиц. Вместе с тем следует признать, что мотив плавания на камне принципиально отличается от мотива плавания демиургов в обликах птиц. В плане

содержания второй мотив генетически связан с прауральским космогоническим мифом о ныряющей птице (см. выше), в то время как мотив камня на море с плавающим на нем персонажем широко представлен в восточнославянском фольклоре, особенно в заговорах и духовных стихах. В частности, в духовных стихах о Голубиной книге есть образ камня Латырь (Алатырь), на котором «Беседовал да опочив держал/Сам Иисус Христос Царь Небесный/Со двенадцати апостоламь/Со двенадцати учителямь/Утвердил онь веру на камени...» (Коробка, 1909. С. 14). В заговорах камень Алатырь («бел горяч камень») лежит посреди моря, «на этом камне стоит престол Божий, на этом престоле сидит пресвятая Матерь...»; в других текстах «на камне стоит святая церковь» (Коробка, 1909. С. 13). А. Н. Веселовский видел в основе этого образа легенду о камне, снесенном самим Спасителем с Синая и положенном им на место алтаря Сионской церкви, «матери всех церквей», хотя Н. И. Коробка, полемизировавший с А. Н. Веселовским по поводу происхождения в образа «камня Алатыря» или «бел горяч камня» на море, считал, что его генезис лучше объясняется из космогонических мифов, чем из христианских источников (Коробка, 1909. С. 15–16). Современные исследования мифологии вроде бы подтверждают правоту Н. И. Коробки, во всяком случае, Ф. Б. Я. Кейпер, в своем капитальном труде по ведийской космогонии, показал, что сама возможность движения камня (земли и горы) по поверхности воды обусловлена отсутствием твердой основы мира. Как только благодаря действиям демиурга свободный дрейф прекращается, остановившийся холм (гора, камень) становятся центральной точкой земли (мировой осью), от которой земля расширяется во все стороны (Кейпер, 1986. С. 124–125). Как видим, космогонический сюжет состоит из двух основных композиционных элементов: 1) хаос, представленный мотивом движения камня по поверхности воды; 2) космос, представленный остановившимся в центре мира камнем. Следует признать, что этот сюжет в том или ином виде был известен восточным славянам и реминисценции его обнаруживается в

составе некоторых северорусских космогонических легенд (Бернштам, 2002. С. 274; Белова, 2004. С. 46). Надо признать также, что даже не получив всеобщего распространения в космогонических версиях, христианизированные варианты этого сюжета имеют место в религиозном фонде народного православия. Это и рассмотренные выше фольклорные образы, это и исследуемый нами мотив плавания святого на камне. В коми фольклор этот мотив попадает в составе других популярных в религиозном фольклоре мотивов и сюжетов в ходе творческого усвоения коми народом русского народного православия. Вместе с тем, на коми почве мотив плавания включается в модель мира уральского типа, в результате мотив плавающего на камне по первозданному морю демиурга связывается с образом реки.

Суммируя сказанное, можно сделать вывод, что мотив плавания на камне в легендах о Степане-крестителе сохраняет космогонический код. С точки зрения христианской религиозности ситуация, приравненная к первоначальному хаосу, возможна при отсутствии в мире правильной (православной) веры, поэтому движение камня по воде и его остановка в определенном месте обусловлены волей Бога (Святым Духом), это и есть космогоническое решение Творца по упорядочению языческого хаоса. Остановка камня Степана в Усть-Выми означает начало космической стабилизации и начало новой христианской эпохи. Как и в космогоническом сюжете, камень становится той прочной основой, от которой начинает разворачиваться христианская земля. Ср.: переставший двигаться камень Степана превращается в остров, сравнимый с первоостровом, созданным демиургом (Историческая память, 2005. С. 70). Космогонический код обуславливает также демиургическое начало в образе Степана, его способность пересоздавать мир, его богоподобность. С другой стороны, он обуславливает и жесткую связь образа Степана с мотивом плавания: деградация мотива ведет и к немедленной редукции образа Степана.

Существенно отметить, что плавание на камне рассматривается религиозной традицией как одно из явленных святым чудес, поэтому, в силу известной соотнесенности легендарных событий с историческим временем и с реальными географическими координатами, камень святого как бы выходит за пределы текстового пространства и обретает материальное воплощение, становясь одним из главных атрибутов культа святого. С одной стороны, культ камня функционально подтверждает нарративное событие, а с другой стороны этот культ может иметь и самостоятельное нарративное объяснение. Н. А. Макаров по этому поводу пишет, что «в устной традиции с большинством священных камней оказываются связаны легенды о христианских святых. В Белозерье это Кирилл Белозерский, на Каргополье – Александр Ошевенский, в Устюге – Прокопий Устюжский, на Псковщине – Всеволод Гавриил» (Макаров, 1984. С. 208). Нет сомнений в том, что культ камней как таковой имеет и более древние, дохристианские формы (Панченко, 1998. С. 37–61; Курбатов, 2000. С. 131–135), однако, нам важен не генетический аспект культа, а аспект его обоснования в фольклорной религиозности. Легко заметить, что в данной традиции тема плавания святого отсутствует, хотя устные тексты сохраняют сведения о следе, оставленном на камне тем или иным святым. Здесь традиция почитания камня святого восходит, видимо, к неким раннехристианским источникам, в которых темы плавания камня нет. Прав Н. А. Макаров, когда возводит эту традицию к временам раннего христианства Палестины и Византии, где обнаруживаются многочисленные христианские реликвии в виде камней, связанных с ветхозаветными и евангельскими эпизодами, а также с эпизодами деятельности первых святых (Макаров, 1984. С. 209). Важно подчеркнуть, что почитание камней святых поддерживается именно народной традицией, в то время как агиография сведений о камнях не имеет.⁵⁴ Тем более вероятность соотнесенности образа святого на камне с

⁵⁴ По этому поводу Н. А. Макаров и А. В. Чернецов замечают, что несмотря на известный культ камня Александра Ошевенского, само «Житие Александра Ошевенского» не содержит упоминаний о камне.

раннехристианским фольклорно-мифологическим первообразом камня Спасителя – «всем камням матери», лежащего в основании христианской веры, и от которого вера распространяется во все стороны света. В свою очередь, от этого первообраза совсем недалеко до камня, установленного демиургом в основании мира.

Таким образом, мотив плавания на камне является репрезентацией образа Степана, объяснением его всемогущества и вместе с тем служит преамбулой к основной части сюжета нарратива, в которой и происходит экспликация легендарного события. Существует два варианта развития сюжета: 1. Сюжетообразующая ситуация создается акцией Степана, при этом ответные действия его контрагентов как бы вынесены за пределы сюжета нарратива; 2. Сюжет строится на коллизиях, возникающих между Степаном и крещаемыми язычниками-чудью.

Легенды первого типа представляют собой первичный уровень наррации, целью повествования является информация об одном чуде. К примеру, *«спускаясь на камне по Мезени, Степан увидел возле д.Селиб впадающий в Мезень красивый ручей. Он сошел с камня и пошел прямо по воде к ручью и помыл ноги в ручье. С тех пор вода ручья считается святой, а ручей называется Вежа ключ – Святой ручей»* (Записано в 2011 г. от Прокопьевой Д. И. д. Патраково. ПМА). Чудесными в данном нарративе можно считать и сам мотив плавания Степана на камне, и его способность ходить по поверхности воды, но традиция выделяет в качестве легендарного события освящение Степаном воды источника, и фиксирует его в топониме. Аналогичный текст объясняет топоним *Вежа нюр* – Святое болото: Степан сошел с камня, прошел по этому болоту и повернул обратно. Подобные сюжеты о происхождении святых источников в связи с деятельностью того или иного святого достаточно распространены на Русском Севере (Панченко, 1998. С. 151–160; Березович, 2000. С. 231), в данном случае активная роль Степана в формировании нарративов этого типа в коми традиции

(Макаров, Чернецов, 1988. С. 87).

объясняется тем, что Степан является не только мобильным персонажем, деятельность которого фиксируется нарративами разных регионов Коми края, но и авторитетом Степана как чудотворца. Характерно, что авторитет Степана как чудотворца распространяется и на производство им географических названий в бассейнах рек Вычегды, Сысолы и Выми. Такие тексты топонимического характера достаточно многочисленны, но их также целесообразно отнести к группе легенд первого типа. Как правило, подобные тексты зарождаются и функционируют в пределах локальной традиции одного населенного пункта, и представляют собой простейший нарративный сюжет, эксплицирующий информацию о происхождении названия села, однако с давних пор существует тенденция в связи с именем Степана объединять подобные нарративы в единое повествование. Приводимый в качестве примера текст не является в полном смысле устным, его автор, Порошкин Михаил Семенович, 1906 г. р., как он сам пишет в автобиографии – малограмотный крестьянин, в 1934–35 гг. составляет «очерки по истории коми», основной базой которых являются фольклорные сведения, интерпретируемые им, с одной стороны, в соответствии с народными толкованиями, а с другой – в соответствии с логикой «советского» дискурса. Вместе с тем, этот рассказ является образцом первой письменной фиксации топонимического текста. *«Московский князь послал в Пермь Степана Пермского привести людей к вере в Бога. Дали ему чин епископа. Он сильно наказывал и издевался над коми людьми. Кто не поддастся, он наказывал розгами и отбирал имущество и еще грозил наказанием Бога. Когда Степан крестил по Вычегде, Сыsole и Выми, он устроил самый удобный пункт Сыктывдин (Сыктывкар), тогда же Степан со свои людьми придумывали названия селам. Они ездили по реке в лодке, названия сел придумывали от предметов у берега, которые первыми попадались на глаза. А в Сыктывдине было 3 избы, где был пункт Степана. Названия сел на Вычегде придумывались таким образом: Сыктывдин (Усть-Сысола), Корт-Керос (там жил разбойник по имени Корт Айка), Пезмог (пес – дрова, чипаса – в*

поленнице, мег – дуга), Небдино была маленькая избушка, и Стефан сказал: «Этот домик необъятный». После этого домик у реки назвали «необъятный», но так как длинно выговаривать, сократили в «у реки Необью», а когда стало село – Необдин – «У реки Необ», в Подъельске стояло четыре ели на берегу Вычегды, а там Степан «под елью» соорудил амбар для хранения вещей. На горе у села Пожем росла очень большая сосна, и теперь название села Пожем (пожём – сосна). А под сосной было место для хранения весел и снастей для ловли рыбы, Степан назвал село Под Деревянное. Ниже Носима был затор, и там нельзя было пройти, и перетаскивали через мостила, и назвал Стефан «носимыми людьми», что носимские были обязаны и лодку и вещи Стефана переносить через этот затор на руках. Керчомья только еще освоили коми люди, села еще не было, а был только большой бревенчатый чом для рыбаков (кер – бревно, чом – шалаш, чум). Вот и назвали место Керчомья» (ФНМРК. № 194. Л. 210–211. М. С. Порошкин, 1906 г. р.). Текст подобного топонимического нарратива, как отмечает Е. Л. Березович, «вторичен по отношению к географическому названию», т.е. топоним сам стимулирует разворачивание сюжета текста (Березович, 2000. С. 450). В данном случае, сюжет строится на квазиэтимологической расшифровке топонимов, авторство которых приписывается Степану. Однако есть в этом тексте нюансы, которые следует оговорить отдельно. Дело в том, что в записи М. С. Порошкина образ Степана десакрализован, это, скорее, чиновник (ср.: «дали... чин епископа»), чем святой, его действия по отношению к коми крестьянам напоминают поведение крепостника из советского учебника истории, поэтому, несмотря на авторство Степана, и сами топонимы, и объекты, которые они означают, не осознаются сакральными. С точки зрения советской интерпретации истории, иного и не может быть, но в «чистом» виде, т.е. в устной традиции, тексты о Степане, в том числе и топонимические, все-таки интерпретируются в контексте народной религиозности, поэтому, с точки зрения носителя традиции, они содержат информацию сакрального характера вне

зависимости от сюжетной коллизии. К примеру, в с. Ыб на Сыsole бытует легенда о том, как Степан сошел с камня на берег, но его закидали камнями не желавшие креститься местные язычники, и он вынужден был отплыть от берега. Тогда Степан проклял эту деревню и назвал ее «худой». С тех пор деревня называется *Худой грезд* - Худая деревня. Эта легенда бытует только среди жителей с. Ыб на р. Сыsole, она входит в круг текстов об ыбских православных святынях и рассказывается как церковная легенда. Надо полагать, что аналогичными прагматическими функциями обладали все топонимические легенды о Степане, поскольку все они имели отношение к культу Степана, наряду с житийными текстами. Соответственно, в пределах культа получает развитие и тема противодействия Степану со стороны язычников, характеризующая святого, как героя-победителя из народного эпоса.

Таким образом, основным содержанием легенд второго типа является тема противодействия язычников Степану. Это наиболее распространенный тип сюжета, в свою очередь имеющий простые и сложные повествовательные структуры. Простая сюжетная структура таких нарративов имеет трехчастное строение: акция Степана – противодействие чуди – ответная акция Степана.⁵⁵ В то же время сложные сюжеты образуются из комбинаций взаимоответных действий Степана и его контрагентов, и заканчиваются победой Степана. В рамках данного параграфа мы рассмотрим только простые сюжетные схемы. Анализ материала показывает, что в вычегодско-вымском регионе почти каждая сельская локальная традиция содержит свой круг текстов о Степане и крещении язычников. Обязательными для этого круга являются тексты о чуди с мотивом происхождения чудских топонимов: чудских могил, городищ, холмов и т.п.,

⁵⁵ В русских легендах о Стефане Пермском мотив противодействия язычников отсутствует: «*Рассказывают о проповеднике, что в селе Туглим, в 25 верстах ниже Яренска, одна женщина, видя худую его обувь, дала ему новую. Святой в благодарность изрек, что это место будет торговое. И в самом деле, хотя положение селения не представляет никаких местных особенных выгод, здесь существует исстари несколько ежегодных ярмарок*» (Михайлов, 1861. С. 38). В с. Ошлапье – Стефану шляпу дали (Материалы II, 1996. С. 110).

а также сюжеты о происхождении топонима и прозвища жителей села. Поскольку легенды о чуди уже были рассмотрены нами, то остановимся на двух последних типах нарративов. Вот круг таких сюжетов, бытующих в с. Гам Усть-Вымского района РК: *(Кто такой Стефан Пермский?) А это Усть-Вымь строил, вот он и церковь. А он и собрал этих людей, он их собрал, так они зашумели. Он их и Шумилиным Гамом и назвал... Когда он их собирал, там на него напали, у Гама на него напали, когда он стал христианство проповедовать, они стали его гнать: «Иди, – они язычники – мы тебя не признаем, все». Вот по сей день им название рыжкоеды гамские. Когда он всех убеждал, что надо есть свинину, говядину, коров, а они лошадей ели.* Нарратив представляет собой комбинацию из двух сюжетных мотивов: происхождения географического названия и сельского прозвища. Этимология слова *гам* происходит от коми *кам* – «токовище, село на месте токовища» (Туркин, 1986. С. 26; Афанасьев, 1996. С. 53). Легенда предлагает толкование слова *гам* на базе русского языка как *шум*, по ассоциации с фразеологизмом *шум и гам* возникает дополнительная тополексема *Шумилин*, усиливающая «шумное» значение изначальной лексемы. *Шум и гам* ассоциируются со звуковым хаосом, которым отвечают язычники на проповедь Степана, в свою очередь языческие *шум и гам* ассоциативно противопоставляются слаженному церковному пению. Сходными ассоциациями мотивируется название д. Ляли Княжпогостского р-на РК: *Степан Великопермский по Выми плывет, и слышит, как в Лялях поют, праздник у них был или что. «О ляли, ляли, ляли!» – очень громко поют. «Пусть, – говорит, – эта деревня и называется Ляли». Он названий много дал всем деревням по Выми, Степан Великопермский.* В данном случае веселое, громкое пение *ля-ля!* – оппонирует церковному пению и поэтому объявляется языческим. Шумовая версия является мотивировкой названия д. Кошки (коми – Кось), в одной из этимологий предлагается такая версия: когда Степан прибыл в деревню, то язычники «орали, словно кошек драли». Появление этих мотивировок стимулируется нарративной темой

противодействия язычников Степану и коррелирует с мотивом нарушения язычниками пищевого запрета. В тексте о Гаме запретным является употребление в пищу конины, противопоставленное как языческая еда свинине и говядине, рекомендованным Степаном. Под запретом также оказывается и белячтина в цикле легенд о Степане д. Кошки Княжпогостского р-на РК: *«Здесь был пережат (к. кось). А Стефан Пермский на каменном плоту плыл. И его здесь стали дразнить: «Степан, Степан, мы ведь снова уже белячье мясо ели. Степан, Степан, мы уже снова белячье мясо ели!» Тогда Степан разозлился, и порог снес, разровнял. А жителей деревни Кось (Кошек) стали называть «косьские белкоеды»* (Материалы, 1981. Л. 180). Данный текст интересен еще и оригинальным топонимическим мотивом: Степан изменяет ландшафт – сглаживает порог на реке (коми *кось* – порог, пережат) и деревня получает название *Кось* – порог. Что касается мотива пищевого запрета, то он, конечно же, связан с реалиями миссионерской практики Стефана Пермского. Очевидно, что на первых порах обращение в христианскую веру, вероятно, подразумевало принятие новых ритуалов, прежде всего крещения, а также и соблюдение определенных пищевых запретов. В частности, запрет на употребление в пищу конины и белячины, восходит к пищевым запретам, утвержденным каноническим правом XIV века в так называемом «Правиле о верующих в гады», в котором, в частности, предлагается длинный список запрещенных к употреблению в пищу животных, где среди прочих называются белка и лошадь. За нарушение пищевого запрета Правилем рекомендовалось четырехлетнее отлучение от святого причастия (Федотов, 2001. С. 169). В контексте процесса христианизации соблюдение пищевых запретов, вероятно, воспринималось и как подчинение Степану, поэтому нарушение их в народной традиции получило мотивировку противодействия, возврата к язычеству. Как ответная мера, фольклорный Степан наказывает отступников прозвищами, что в данных текстах воспринимается как проклятие: он завещает жителям д. Кошки есть белячье мясо во веки веков, и за ними

закрепляется прозвище: «*едящие белок кошкинцы*», тех же самых жителей с. Гам, употреблявших в пищу конину, Степан прозвал «*гамскими рыжкоедами*», жителей д. Ляли за «веселый нрав» с тех пор называют *кока туисён ветлысьяс* – букв. «ходящие как двуногий туис», то есть побирающиеся лялинцы. С жителями с. Гам связано еще одно прозвище, отмеченное в книге «Усть-Вымь» писателя середины XIX в. М. И. Михайлова: «*Новообращенные, молясь Богу истинному, и вместе с тем страшась гнева кумиров, в тайне чтили их и не отказывали себе в идоложертвенности. С горестью узнал это Степан, просил, убеждал, умолял новообращенных отстать от этого языческого обыкновения, противного христианской религии, доказывал всю гнусность его. Народ верил словам, соглашался, обещал воздержаться... Они приносили Степану покаяние в грехах, но не раскаивались в том, что делали угодное идолам. В праведном гневе своем он, говорит предание, изрек эти грозные слова, до сих пор тяготеющие над жителями Гама: «Народ маловерный! Народ слепой! Да будет Гам слеп вовеки!» Действительно, по-настоящему время – это наказание праведника лежит тяжелым ярмом над жителями Гама. Зыряне-гамичи – подслеповаты и близоруки, а у прочих зырян слывят «слепородцами» (Михайлов, 1861. С. 16). По наличию мотива наказания слепотой этот текст связан с тематической группой легенд о наказаниях слепотой за совершенное святотатство, смысловой акцент здесь указывает на этиологию прозвища гамичан – «слепородцы», возникшего в результате проклятия Степана. «Близорукость и подслеповатость» интерпретируется как следствие метафорической слепоты «маловерного народа», чудесно перенесенных волей Степана в физическую реальность.*

Тем не менее, нельзя сказать, что все сельские прозвища, нареченные Степаном, связаны с мотивом наказания за отступничество. Вот пример текста, где мотив наказания отсутствует: *Стефан Пермский спускался по Выми на камне. Он, говорят, везде, под Сереговом и всюду плыл: «В Серегово, здесь будет сользавод, вечно, мол, будут с хлебом и солью». Под*

Ерысьдином плывет: «Здесь всегда будут с лодками, век им лодки делать». *Через Иб* плывет: «Пусть, говорит, здесь всегда спят». *Ибские* ведь и спят, бывало долго, дым у них всегда поздно поднимался (печки поздно топить начинали). В *Березниках* березы были, он и сказал: «Пусть береза всегда будет». Сейчас вот березой все зарастать стало. В *Усть-Выми* остановился, здесь и построил церкви. *Стефан Пермский*, он со *Святым Духом* плыл, на камень ведь так просто не сядешь. *Гора*, где церковь – искусственная гора. *Кирпич* и землю таскали в подоле. *Степан* велел сделать эту гору (Му пуксьом, 2005. С. 167). Темы противодействия язычников в этом тексте нет, как нет и сопряженного с ней мотива наказания. Сюжет разворачивается как цепь однотипных ситуаций нарекания прозвищ, одновременно являющихся и программой будущей жизни сельчан: жители с. *Серегово* т.е. *сереговские* будут *няня-соладь* «хлебосольные», *ероздинские* *пыжа-поскадь* «с лодками-мостами», *ибские* *узьюны* «долго спящие», *березникские* – с березами. Прагматическая функция этого сюжета в том, что соотнося существующие реалии с акцией *Степана*, он сообщает прогностической информации стабильное, сакрально узаконенное качество, которое может измениться только в связи с крушением мира.

Таким образом, фактически на всей территории бассейнов рр. *Вычегды*, *Сысолы*, *Выми*, в меньше степени – *Мезени* и *Вашки* бытуют легенды с топонимическим мотивом, фиксирующим деятельность *Степана* по крещению чуди. Среди них есть: а) нарративы с простейшим сюжетом, задачей которых является мотивировка топонима; б) нарративы усложненного типа, сюжет которых представляет собой цепь топонимических событий, соединенных друг с другом мотивом плавания *Степана* на камне; в) нарративы с трехчастной сюжетной структурой: акция *Степана* – противодействие чуди – ответная акция *Степана*, в последнем типе сюжетов противодействие чуди акции *Степана* мотивирует топонимическое событие или появление сельского прозвища; г) нарративы, сюжет которых составляет цепь однотипных ситуаций нарекания прозвищ.

Е. Л. Березович отмечает, что «топонимия Русского Севера реально или потенциально включена в единый свертхтекст о деяниях Петра Первого» (Березович, 2000. С. 464). То же самое можно сказать о Степане, если учесть еще и религиозную составляющую фольклорных текстов о нем – вся топонимия Коми края реально или потенциально может быть включена в свертхтекст его религиозной деятельности. Очевидно, что происхождение этих нарративов некоторым образом связано с реальной миссионерской деятельностью Стефана Пермского, нельзя не учитывать и влияния книжных источников, эксплицирующих образ Стефана как путешественника, однако главным фактором сложения образа Степана как универсального номотета (термин Н. М. Тербихина) топонимии Коми края является его исключительная роль в становлении христианской религиозности коми народа. Топоним, связанный происхождением с именем Стефана Пермского, как бы включался в поле коми христианской культуры в самое ее начало. При этом совсем неважно, что абсолютное большинство населенных пунктов было основано значительно позже Стефановской миссии. К примеру, село Гам, связываемое фольклорными легендами с деятельностью Степана, впервые фиксируется в 1586 г. как «погост Гам», 49 дворов (Жеребцов, 2001. С. 106). Другой пример: по историческим документам с. Носим на верхней Вычегде (см. выше) было основано в 1638 г. крестьянином из д. Большелуг Авдеем Ивановым Лодыгиным (Жеребцов, 2001. С. 336). Фольклорное сознание, привязывая происхождение топонима к имени Степана, как бы меняет историческое время основания поселения временем начала христианизации, сравнимым в данном случае с мифологическим «началом времен», когда Стефан еще только еще начинает выполнять свои культуртрегерские задачи.

В разное время на Удоре (рр. Вашке и Мезени) и верхней Вычегде фиксировались легенды с мотивом плавания Степана на камне, контаминированные с мотивом самоубийства молодой чудинки (чудской княгини). Как правило, эти легенды рассказывались в общем составе легенд о

крещении чуди, героиня всегда безымянна, как и в целом, вся чудь. Также, как и остальные чудины, девушка-чудинка (княгиня) не желает принять крещения, однако не погребает себя в земле вместе с остальными, а бросается в воды реки или вешается в лесу. Впервые такой текст был записан П. Г. Дорониным на р. Вашке современного Удорского района РК в 1920-е гг.:

Прибыл Степан Пермский на Вашку, стал крестить вашчан и строить церкви. Важгортцы, венденцы крестились без большого сопротивления, не хотела принять новую веру лишь венденская княгиня. Пока Степан строил в Венденге монастырь, она ежедневно выезжала на середину реки Вашки и с утра до позднего вечера пела песни о прежней привольной жизни и оплакивала свою неудачную жизнь, а встреч со Степаном и с людьми избегала. Однажды пришел на берег против того места, где она пела, Степан и стал просить, чтобы она вышла на берег к нему на беседу. Она не обращала внимания на слова Степана, а все пела свои песни. Тогда Степан попросил ее подать лодку, чтобы переехать ему на другой берег реки. Она не обращала внимания на слова Степана, а продолжала петь свою песню. Тогда всесильный Степан подъехал к ней прямо на том самом камне, где он сидел на берегу, и причалил прямо к лодке княгини.

Чтобы не слушать проповеди Степана, княгиня пропела еще раз свою песню с начала до конца, а затем бросилась в реку и утонула.

Центральным мотивом этих текстов является пение чудинки, скорее, даже не пение, а причитание, в котором чудинка оплакивает свою прежнюю, привольную жизнь. В тексте, записанном на р. Мезени в с. Чернутьево, рассказчик попытался воспроизвести фрагмент самого текста песни:

Давно, когда в православную веру стали крестить, чудины выкопали большую яму и вошли в нее все и себя уничтожили. Осталась одна женщина и поплыла она по Мезени, и плакала в пути:

А длинный луг, светлый хлеб (кодэй) ,

Гора Ильи, высокий кряж

Город на холме и крупное зерно.

Пока плыла по Мезени, все шла шубу из лисьего меха. А когда закончила – бросилась в воды Мезени. И сейчас это место называют Ручвомын – Лисьим плесом (Коми легенды, 1984. С. 25).

Фрагмент причитания представляет собой перечисление различных этнокультурных реалий, с которыми прощается чудинка. Это, прежде всего, топонимические объекты окрестностей Чернутьева: Длинный луг (Кузь луд), Гора Ильи (Илля кыр) и Городищенская гора (Кар нӧрыс), а также предметы, связанные с производством хлеба: светлый кодэй (круглый ржаной сладкий хлеб) и крупное зерно (гырысь шыдӧс). Реалии, на первый взгляд мало совмещаемые в рамках единого текста, на самом деле имеют ориентацию на круг мифологических представлений, широко известных в этой местности. Все перечисленные топонимы связаны с легендами о жившей здесь в давние времена чуди, так, на Городищенском холме находилось городище чуди – *кар*, отсюда название холма *Кар норыс*. Гора Ильи *Илля кыр* известна как место захоронения чуди, поэтому на ней в свое время был поставлен деревянный крест во имя св. Ильи, чтобы место освятить. Кузь луд – Длинный луг известен как место, где чудь сеяла свой хлеб. Что касается реалий, связанных с хлебом, то они ориентированы на мифологический сюжет о благоденствии чуди, всегда имевшей хлебный достаток. Тот же рассказчик, в продолжение легенды о чудинке, добавляет: *У чудских была своя вера. Жили они очень богато. Хлеб у них никогда не замерзал: рожь сушили на столбах*. В подобных сюжетах языческая чудь представлена как искусные земледельцы, в отличие от пришедших на их земли православных коми-охотников. Причитание строится по принципу песни-импровизации на характерную для коми песенной поэзии тему сожаления о прошедшей поре молодости и благоденствия, в данном случае импровизацию исполняет чудинка, прощающаяся с родными местами. Собственно сюжет легенды состоит из двух акций персонажа: 1. Плавание на лодке, в ходе которого

исполняется причитание и шьется лисья шуба, и 2. Утопления персонажа, после которого это место получает новое название. В данном тексте самоубийство чудинки мотивировано только тем, что все остальные чудины уже погребли себя, но в других подобных текстах мотивом самоубийства чудинки является то, что Степан подплывает к ней на камне. С формальной точки зрения, сюжетобразующая ситуация создается акцией женского персонажа (плавание на лодке и исполнение причитания) и реакцией мужского персонажа (попытка приблизиться). Нетрудно обнаружить, что подобная сюжетная структура лежит в основе коми баллад «Три сестры пошли собирать смородину» и баллады «О девушке, проглоченной щукой». Героини обеих баллад пытаются переправиться через море (реку), обещая выйти замуж за перевозчика. Когда же, наконец, в море появляется лодка, то на просьбу девушки перевозчик отвечает отказом. В первой балладе девушка бросается вплавь и тонет, а во второй – девушку проглатывает огромная щука (Микушев, 1969. С. 56–65). В свое время А. К. Микушев отмечал, что коми баллады («Баллады о полонянках») исполнялись во время свадебного обряда, т.е. были включены в обрядовое действие (Микушев, 1973. С. 188). Нам уже приходилось писать о том, что в свадебной поэзии коми мотив тонущей в волнах девушки достаточно распространен (Лимеров, 1998. С. 34), в частности, в причитаниях невесты путешествие девичьей воли начинается с крутого осыпающегося берега, у курьи, выходящей на Сысолу, на Сыsole при выходе на Вычегду, на середине Вычегды при выходе на Двину, на середине Двины при выходе на море, и заканчивается сетованием девушки, что ей придется всю жизнь плавать с волны на волну (Плесовский, 1968. С. 168). В карело-финском эпосе мотив гибели девушки в воде коррелирует с мотивом превращения ее в рыбу (ср. девушку, проглоченную щукой). В руне «Калевалы» «старый, мудрый Вяйнемейнен» сватается к девушке из Похьелы по имени Айно. Девушка, не желая выходить замуж за старика, решает броситься в море («Пусть я буду кормом рыбам»). Несмотря на категоричность формулировки в этом желании легко угадывается уже

знакомый нам мотив. Вскоре после этого Вяйнемейнен выходит в море на лодке и сетью вылавливает странную рыбу, очертаниями напоминающую девушку. Рыба говорит ему, что она и есть Айно, что она приплыла, чтобы стать его женой, но поскольку старец ее не узнал, она должна уплыть обратно. С этими словами рыба-девушка бросается в воду и скрывается в глубине (Леннрот, 1983. С. 65). Образ рыбы-девушки детально проанализирован карельскими фольклористами (см. Криничная, 1986. С. 92; Киуру, 1993. С. 83–85). Киуру обращает внимание на то, что «ловля рыбы», равно как и «охота» – синонимы сватовства. Когда Вяйнемейнен говорит сестре, что он отправляется в Похьелу «стрелять лебедей» и «ловить рыбу», то это значит, что он едет свататься. Кроме того, «охота» и «рыбалка» входят в число брачных испытаний героев (Киуру, 1993. С. 76–78).

Таким образом, в текстах о самоубийстве чудинки трагический финал обусловлен, скорее всего, контаминацией мотива плавания Степана с прозаическим пересказом свадебного сюжета типа «девушки, проголоченной щукой». В результате контаминации мужской персонаж свадебного сюжета оказывается вытесненным образом Степана, имеющим совершенно иные семантические параметры. Соответственно, в обновленный сюжет притягиваются смыслы, ранее ему не свойственные, – это и связанная с образом Степана тема христианизации чуди, и сопутствующий этой теме мотив номинации топонима. В дальнейшем сюжет получает развитие в легенде о крещеной язычнице Ульяне и колдуне Кыске. Как видим, женский персонаж здесь не безымянен, бывшая язычница связывает свою жизнь со Степаном и становится монахиней Ульяной – «божьей невестой», в то же время, на нее претендует другой мужской персонаж – колдун-язычник Кыска, похищающий Ульяну для того, чтобы ею овладеть, сделать своей женой. Теперь от этого персонажа, а не от Степана бросается девушка в воды реки. Место, где утонула Ульяна, называют Ульяновским плесом, а Степан основывает здесь монастырь ее имени – Ульяновский. Очевидно, что в основе первоначального сюжета были отношения между Ульяной и Кыской,

но, включив в структуру сюжета образ Степана с соответствующей семантикой христианской религиозности, традиция избавляется от ставшей ненужной ориентации сюжета на мифологию свадьбы, не позволившей бы адекватно интерпретировать новую легендарную реальность текста. Таким образом, мотивированные христианской религиозностью элементы сюжета в процессе бытования кардинально меняют исходное содержание, соответственно, семантическая информация текста, обусловленная прагматикой легенды, становится существенно другой, отличной от информации свадебного кода, несмотря на формальное сходство сюжетов.

Мотив плавания Степана на камне как бы проходит сквозь региональные фольклорные традиции Выми, нижней и верхней Вычегды, Удоры и верхней Печоры, объединяя, в общем-то, разные группы нарративов о христианизации. Это тексты о единоборстве Стефана (в текстах – Степана) с языческими волхвами-тунами, а также о крещении и самопогребении языческой чуди и о самоубийстве молодой чудинки (чудской княгини). По ходу плавания Степана перед ним и с его помощью разворачивается пространственная система осваиваемого им мира. Топонимические мотивы, мотивы пророчеств, нарицания прозвищ, также как и определенные преданием места колдовского состязания или гибели чуди, выделяют новую, принципиально иную структурную организацию пространства, нежели предыдущая, чудская, языческая. Эта новая топография, освященная его авторитетом, сакрализуется и обретает устойчивые формы, в то время как старая исчезает в буквальном смысле этого слова. Немаловажно, что плавание Степана на камне по мифологической реке завершается прибытием в с. Усть-Вымь, которое после переоформления становится центром вновь организованного пространства мира.

§3.4. Сюжет христианизации и легенды о чуди: предки, не принявшие новую веру

Чудью в коми фольклоре называется народ, который крестил Степан. Однако сам термин *чудь* имеет гораздо более широкое употребление и известен не только по фольклорным, но и по письменным источникам. С именем *чудь* связаны, прежде всего, летописные сведения о финно-угорских народах, соседивших в раннем средневековье с северными славянами и германцами, а позднее с новгородцами и ростово-суздальцами. Кроме того, имеется факт устных нарративов о чуди, ареал распространения которых охватывает огромные территории северо-восточной Европы и Сибири. Есть также археологические памятники финно-угорского населения северо-восточной Европы, по традиции и для удобства обозначаемого в литературе термином «чудь». Таким образом, проблема чуди традиционно является объектом исследований отечественной истории, фольклористики, археологии, а в последнее время и лингвистики. Разумеется, каждая из этих дисциплин видит проблему По-своему, в зависимости от специфики рассматриваемых артефактов, объединяет их то, что все они как бы стремятся решить вопрос этнической принадлежности чуди, привлекая для этого те или иные данные.

Нарративы о чуди, естественно находятся в компетенции фольклористики, однако, начиная уже с XVIII века, они используются в качестве исторических свидетельств эпохи русской колонизации европейского Северо-Востока. Объектом специального исследования и чудские предания становятся только во второй половине XIX в. с работы П. С. Ефименко «Заволочская Чудь» (Ефименко, 1869). Это была первая попытка научного описания наиболее общих характеристик текстов. Затем следует почти столетний перерыв, и только в 1965 году эта проблема получила освещение в научном исследовании. Я имею ввиду монографию В. В. Пименова «Вепсы» (Пименов, 1965), в которой устным текстам о чуди посвящена большая глава. В сфере научных интересов В. В. Пименова,

конечно же, – проблема этнической принадлежности чуди, ранних русско-вепсских контактов, тем не менее, он впервые дал описание основных сюжетов чудских преданий. В 1969 году в виде своеобразного отклика на работу В. В. Пименова была опубликована статья Л. П. Лашука «Чудь историческая, чудь легендарная» (Лашук, 1969. С. 208–218). По мнению исследователя, распространенность исторических сведений и преданий о чуди на огромных территориях ставит под сомнение вопрос о принадлежности чуди к одному конкретному (вепсскому, как полагает В. В. Пименов) этносу. Конечно, статья Л. П. Лашука опять же была в русле исторических исследований, но она интересна сопоставлением письменных источников и преданий, кроме того, здесь, видимо, впервые имеются ссылки на материалы коми фольклора. В конце 50-х – начале 60-х гг. XX века чудская тема попадает в поле зрения Л. С. Грибовой. Будучи дипломницей С. А. Токарева, молодая исследовательница активно собирает фольклорно-этнографические материалы о религиозной традиции коми-пермяков и, в частности, о чуди. В 1964 году вышла отдельным оттиском ее статья «Культ древних у коми-пермяков» (Грибова, 1964), на которую ссылается Л. П. Лашук, однако еще в 1962 году ею была написана статья «Чудь по коми-пермяцким преданиям и верованиям», по каким-то причинам так и не вышедшая в свет в то время. Статья Л. С. Грибовой посвящена коми-пермяцкой религиозности, а именно религиозно-мифологическим представлениям о чуди в системе верований коми-пермяков, жанр текстов определяется как «предание», что, в целом, характерно для всех исследований по этой теме. Надо заметить, что в аспекте религиозности проблема чуди до Л. С. Грибовой в общем-то никогда и не рассматривалась. Статья отчетливо делится на две части. В первой Л. С. Грибова предлагает классификацию представлений о чуди (соответственно, и классификацию текстов), причем каждую рубрику классификации она снабжает до этого неизвестными коми-пермяцкими материалами: 1. Чудь – совершенно чуждое коми-пермякам древнее население Прикамья. 2. Чудь – дохристианское

население коми. 3. Чудь – богатыри коми. 4. Чудь – беглые разбойники. 5. Чудь – раскольники. 6. Чудь – чудаки. Предварительные выводы – чудь является «дофеодальным», дохристианским народом коми. Генезис этих преданий связывается с изменениями, буквально «со скачком», в культурной и хозяйственной жизни средневековых коми, в частности, в связи с изменениями в сельскохозяйственном производстве и в смене языческой религии христианской. Основные положения этой статьи в дальнейшем Л. С. Грибова включила в состав своей известной монографии «Пермский звериный стиль» (Грибова, 1975). В начале 1970-х гг. в г. Перми вышел один из выпусков альманаха «Вопросы лингвистического краеведения Прикамья» (Вопросы, 1974), полностью посвященный рассматриваемой проблеме. Авторы, известные ученые и краеведы: В. Оборин, В. Кривощекова-Гантман, В. В. Климов, М. Н. Ожегова и др. на базе фольклорных, этнографических, лингвистических материалов, в основном коми-пермяцких, попытались дать всестороннюю оценку «чудского вопроса». Важной вехой в фольклористике, в том числе и в исследованиях проблемы чуди, стала публикация в 1971 году первого научного сборника коми-пермяцкой устной прозы, подготовленного М. Н. Ожеговой (Ожегова, 1971). Ценность его в том, что были впервые опубликованы коми материалы о чуди, при этом надо сказать, что коми-зырянские тексты вышли только спустя тринадцать лет (Рочев, 1984), поэтому они долгое время не учитывались в научных исследованиях. К примеру, в Указателе мотивов преданий о чуди на Европейском Севере Ю. Н. Смирнова, коми-зырянские тексты почти не представлены (Смирнов, 1972. С. 55–62), их нет и в обстоятельном списке работ о чуди в вышедшей недавно интереснейшей статье Н. Дранниковой и Р. Ларсена (Дранникова, Ларсен, 2005. С. 114–130).

В 1985 году отдельной книжкой вышел доклад Ю. Р. Рочева «Национальная специфика коми преданий о чуди» (Рочев, 1985). Автор впервые определил специфику преданий о чуди на коми-зырянском материале и предложил их классификацию в соответствии с регионами

обитания разных этнических групп коми: 1. Тексты о самопогребении чуди распространены в центрах расселения древних коми (пермян вычегодских) – на Выми, нижней Вычегде, средней Сысоле; 2. Тексты о самопогребении чуди и тексты о чуди убегающей от крещения – Вашка, Вишера, Верхняя Вычегда; 3. Воинственная чужь – редкие сюжеты, зафиксированные на Мезени и средней Вычегде; 4. Демонизированная чужь – территории позднейшего расселения коми (Рочев, 1985. С. 7). По мнению Ю. Г. Рочева, предания о чуди прошли три стадии развития. Первая стадия связывается с неким до коми населением, «глухие реминисценции» о встрече с которым сохранились в виде преданий о воинственной чуди. Вторая стадия связана с событиями христианизации, воспоминания о которой трансформировались в предания о самозахоронениях чуди и о чуди убегающей. На третьей стадии эволюции преданий постепенно сливаются рассказы о чуди с преданиями о разбойниках, с быличками, в которых чужь приобретает черты персонажей низшей мифологии. В своей статье Ю. Г. Рочев ссылается на раннюю работу Н. А. Криничной «Предания об аборигенах края» (Криничная, 1981), основные положения которой вошли в одноименную главу монографии «Русская народная историческая проза», вышедшей уже в 1987 году (Криничная, 1987. С. 77–97). Н. А. Криничная рассматривает предания о чуди в более широком контексте преданий об аборигенах края, что позволяет ей привлекать к сравнительному анализу материалы фольклора не только североевропейских, но и северосибирских народов, в типологически сходных преданиях которых термин «чужь» не используется. Всесторонне проанализировав образ чуди, исследователь приходит к выводу, что на генезис образа существенным образом оказали влияние универсальные мифологические представления об аборигенах края, наделяющие этих персонажей совокупностью мифологических признаков, таких как карликовость, гигантизм, зооморфность, терратоморфность и т.п. Соотнесенность этих признаков с образом чуди, т.е. дорусского населения Севера, вызывает своеобразный «эффект отчуждения» рассказчиков преданий от аборигенов – чуди, благодаря

которому чужь в русских преданиях всегда показана в образе врага. В связи с этим исследователь выделяет мотив вражды аборигенов с пришельцами, который лежит в основе преданий о нападениях белоглазой чужди на русских поселенцев. Другой мотив – исчезновение аборигенов из конкретной местности включает две версии. Первая – мотив самопогребения чужди, вторая – мотив вытеснения чужди из данной территории или ассимиляции чужди пришлым населением. С этими версиями связывается также мотив оставления аборигенами следов пребывания в той или иной местности (Криничная, 1987. С. 86–95). Вот перечень основных мотивов русских преданий о чужди.

Как видим, при очевидном сходстве основных мотивов русских и коми фольклорных текстов о чужди есть одна существенная разница, эта разница заключается в мотиве этнической идентификации коми с фольклорной чуждью. Этот мотив отмечен как в материалах Л. С. Грибовой, так и в материалах более поздних экспедиций, и на вопрос собирателя об этнической принадлежности чужди, как правило, следует ответ, что они такие же коми. Нередко этот ответ уточняется отнесением нынешних коми к православным христианам, а чуждь – к язычникам, «не признавшим в древние времена Стефана Пермского» – об этом упоминает Л. П. Лашук (Лашук, 1969. С. 216). Данное обстоятельство является поводом для известного отчуждения чужди от современных коми, по поводу которого писала Л. С. Грибова: «при сопоставлении народных представлений о чужди и о прошлом самих коми-пермяков различия исчезают, исключая тот факт, что чуждь была «неверующей», а коми-пермяки «всегда» были христианами» (Грибова, 1975. С. 98). Наиболее яркое выражение этот мотив получил в так называемых «поминках древних», обычае поминовения чужди на местах их погребений (гуд гуяс) (см. ниже), когда чуждь поминается в качестве предков, но при этом осознается элемент некоторой отстраненности от них, как от язычников.

Этот факт был отмечен еще в XVIII веке русским академиком И. А. Лепехиным, который писал о коми: «Народ сей был прежде того чуждь, но во времена Стефана Пермского просвещен святым крещением» (Лепехин, 1805.

С. 282). Возникает вопрос: под словом «чудь» академик имел в виду этноним или же отношение к язычеству? Как известно из письменных источников, деятельность Стефана Пермского проходила в Вычегодской Перми, и крестил он летописных пермян. Однако, слово «пермяне», так же как и слово «чудь», не являются самоназванием крещенного Стефаном Пермским народа. Как писал об этом известный ученый А. А. Дмитриев, сами коми: пермяки и зыряне, в конце XIX в. не знали «почему их страну называют Пермью, а их пермяками» (Дмитриев, 1889. С. 54). Надо полагать, они не знали этого и раньше, во времена Стефана Пермского. Вопросу происхождения топонима «Пермь» посвящена обширная литература, хотя и убедительных этимологий данного термина так и не выдвинуто. Оставляя задачу этимологизации данного топонима лингвистам, отметим по поводу этнонима «чудь»,⁵⁶ что, начиная с первых упоминаний в русских письменных источниках, этот этноним всегда употреблялся для обозначения, во-первых, различных групп финно-угорских народов северо-запада и северо-востока Европы (Лашук, 1969. С. 210–212), а, во-вторых, для обозначения еще некрещенных финно-угорских народов, точнее – их языческого состояния, – как это и отмечено И. А. Лепехиным. Очевидно, что языческая семантика в слове «чудь» появляется не сразу. «Повесть временных лет» ее еще не знает, здесь чудь перечисляется в перечне народов, населяющих «Афетову часть» мира. Чудь принимает активное участие в политической жизни северных славян, в частности, в деле известного приглашения варяг на княжение решение на равных принимают чудь, словене и кривичи (Ефименко, 1869. С. 21). Под чудью здесь понимаются прибалтийско-финские племена, а родственные им по языку племена, обитающие на Северной Двине, по летописям известны как Заволочская чудь. Обитавшие восточнее заволочской чуди финно-угорские племена по летописям имели названия Перми и Югры. Судя по всему, христианизация Руси затронула вначале только славянские племена,

⁵⁶ Полностью поддерживаю этимологию этнонима «чудь», предложенную в свое время Д. В. Бубрихом. (См. об этом: Бубрих, 1947.)

тогда как крещение соседней чуди было затруднено вследствие языкового барьера. Крещение, конечно же, происходило, но оно шло с запозданием по отношению к славянам. П. С. Ефименко приводит примеры язычества чудских, т.е. финских племен Вотской пятины – пределов современной ему Петербургской губернии, по материалам писем новгородского архиепископа Макария 1534 года (Ефименко, 1869. С. 26–27), хотя финские племена этих подчиненных Новгороду земель испытали более интенсивное и раннее влияние новгородцев. Постепенное колонизационное движение новгородцев на восток, в сторону Обонежской пятины и Завлочья, начавшееся в XII–XIII вв. несло с собой и христианизацию местного населения. В частности, этот процесс зафиксирован в статье «Двинского летописца»: «Тогда же и Заволоческую Чудь крестиша и просветишася тии святым крещением, понеже Новгородского предела бяху... И мнози от них ослеплени идолюскою прелестию от святого крещения избегоша... Новопросвещенная же Заволоческая Чудь реки великия Двины для того преименовашася Двиняне» (Двинской летописец, 1977. С. 147). По верному замечанию С. К. Белых: «чудь, принявшая крещение, как бы переставала быть чудью и получила в русских источниках новое имя» (Белых, 1996. С. 48). Конечно, процесс христианизации и утраты национального идентитета не был столь единовременным, П. С. Ефименко вполне обосновано называет только XVI век «для окончательного уничтожения язычества между чудью», имея в виду заволочскую чудь, а XVII век – веком «утраты самого существенного элемента чудской национальности – языка» (Ефименко, 1869. С. 37). Однако, как пишет С. К. Белых, по мере освоения славянами северо-восточных земель слово «чудь» теряло значение этнонима и стало обозначать язычников-неславян осваиваемых территорий (Белых, 1996. С. 48). Что касается начала употребления этого термина на коми почве то, по мнению С. К. Белых, оно возникает в период XIV–XVI вв., когда коми народ вследствие христианизации был разделен на христиан и язычников, последних стали называть чудью уже свои, крещенные соплеменники, испытывавшие сильное

культурное влияние русских (Белых, 1996. С. 49). Эта гипотеза вполне объясняет возникновение чудских преданий в коми среде, следует, однако, заметить, что христианизация заволочской чуди и «перемена имени» сопровождалась полным исчезновением ее национального идентитета, поэтому предания о чуди бытуют в русской среде. В то же время в коми среде в процессе христианизации можно наблюдать разделение летописных *пермян* на христиан и язычников, а затем наименование одних этнонимом *коми*, других – этнонимом *чудь*. При этом первое наименование становится фактом этнической самоидентификации, тогда как второе со временем становится только фактом фольклора.

Основные мотивы чудских легенд коми, каковыми являются мотивы самозахоронения и миграции чуди в целом сходны с русскими, разница, в том, что в русских преданиях эти мотивы зачастую сопровождаются мотивом насилия над чудью. Чудь вынуждают к самозахоронению или уходу от своих жилищ новопоселенцы – новгородцы (русские), в коми легендах чудь никто не неволит, никто не забирает их земли, чудь хоронит себя или уходит из своих мест, спасаясь от христианизации. Ср. русское предание: «Возле этого города когда-то, очень давно, жили не русские, а прятавшиеся в ямах с крышами поганые люди. Наши люди обрушивали крыши на поганых и так они их захоронили». Ср. коми текст: «В православную веру стали крестить, а чуди вырыли большую яму, вошли в нее сами и сами себя убили» (Плесовский, 1989. С. 57). В коми легендах зачастую сигналом к самопогребению служит появление Степана (Стефана Пермского), который в нарративах этого типа не выглядит агрессивно. К примеру, чтобы не допустить Св. Стефана в Богородск, вишерская чудь перегораживает реку камнями, устраивает на высоком берегу сторожевой пост, который по приближению Стефана разжигает большой сигнальный костер. После этого, язычники семьями заходят в землянки и, подрубив опорные столбы, обрушивают на себя крыши, таким образом хороня себя заживо (Рочев, 1984.

С. 21). Степан даже не вступает в непосредственный контакт с чудью, скорее, слух о его приближении служит для чуди знаком для последующих действий.

Следует помнить, что легенды о чуди относятся к области сказочной прозы, и рассказчик всегда квалифицирует свое сообщение о самопогребении как достоверный факт, известный не одному поколению людей. Л. П. Лашук считал, что мотив самопогребения сложился на базе погребального обычая заволочской чуди, хоронившей умерших в срубных могилах с деревянными перекрытиями. Со временем почва на могилах оседала, образуя ямы, а «позднейшее население наталкивалось на совершенно чуждый ему обряд захоронения. Остальное дополняла богатая народная фантазия» (Лашук, 1969. С. 213). Навряд ли «богатая народная фантазия» при виде кладбища, пусть даже и чужого и заброшенного, стала бы фантазировать в столь жутком направлении. Трансляция подобного сюжета в фольклорной традиции должна генетически восходить к первоначальной мифологической теме, передающей как бы по наследству основные сюжетные реалии, а главное, установку на достоверность сообщения. Другое дело, что в ходе трансляции первоначальная семантическая информация может быть искажена до неузнаваемости при сохранности самой формальной сюжетной структуры. По-видимому, такое искажение может произойти при передаче сюжета от одного народа к другому. В этом случае как бы срабатывает принцип «испорченного телефона», когда первоначальное сообщение оказывается понятным в целом, но искаженным на определенном уровне. Последующая трансляция утверждает и усиливает искажение информации вплоть до утраты первоначального смысла сообщения. При этом формальная структура сообщения наполняется новым смыслом, может быть отдаленно и напоминающим первоначальный, но в целом, не имеющий с ним ничего общего. Несомненно, что мотив самопогребения чуди имеет в генезисе мифологические истоки, на это указывает Н. А. Криничная, и приводит типологический ряд мифологических персонажей разных народов, стремящихся к исчезновению в недрах аналогично «аборигенам». «В недра

гор, в сопки, в землю уходят «сихиртя» (ненецкие предания), в земле исчезают «багурты» (забайкальские предания), в расщелинах скал скрываются «мими» и т.д. Погружаются в источник, в землю и тотемные предки» (Криничная, 1987. С. 90). Однако для того, чтобы данный типологический ряд «работал», необходимо, как минимум, найти подтверждение тождества указанных персонажей языческой чуди. К сожалению, Н. А. Криничная не приводит доказательств этого тождества, как не приводит и версий генезиса этого мотива в славянской традиции.

В 1998 году нами была предпринята попытка показать механизм возникновения мотива самопогребения на базе материалов, в основном, коми-пермяцкого фольклора (Лимеров, 1998. С. 79–95). В этом исследовании мы исходили из того, что нарративы о языческой чуди, захоронившей себя, – едва ли не самый распространенный вид фольклорных рассказов у коми-зырян и у коми-пермяков. Однако при том, что коми представляют чудь в качестве предков, не принявших христианскую веру и из-за этого похоронивших себя в чудских ямах, в фольклоре коми-пермяков бытуют тексты, в которых чудь представлена как очень странный народ, вроде бы и не имеющий отношения к людям вообще. Чудь описывается как черные карликовые зооантропоморфные существа. Тем не менее, эта странная карликовая чудь также отождествляется с предками у коми-пермяков. Мы условно выделили два типа текстов о чуди, имеющих хождение в коми фольклоре. Во-первых, это тексты о карликовой чуди, которые имело смысл рассмотреть в контексте представлений о первопредках, живших в мифические времена, а, во-вторых, легенды о чудь-язычниках, события которых относятся к исторической эпохе средневековья.

Мир, в котором живет карликовая чудь, совсем непохож на мир людей. Прежде всего – своими размерами. Здесь до неба можно достать рукой, и героиня одного из преданий приклеивает блины к небу. Чудь не сеет хлеб, но он растет сам, причем кустами, да и еще колосится по всему стеблю. Так что у чудского народа всегда изобилие хлеба, и он не знает голода. Вместе с тем, мифическая чудь совсем не похожа и на людей. По преданиям коми-

пермяков – они «мохнатые, ушастые и всегда черные, вместо ступней ног – копыта, обычно свиные» (Климов, 1974. С. 122), к тому же чудины настолько малы, что им «трава была как лес, а укрыться от дождя они могли под зубьями бороны». Новые материалы, любезно предоставленные нам В. В. Климовым, существенно дополняют картину этого изначального чудского мира. Прежде всего, они объясняют происхождение и малый рост карликов. Ср.: «Первый человек появился в роще, под красноголовиком. С мизинец родился. А разве под грибом крупнее поместится?»; «Первые люди здесь и родились, на Каме. Триста веков с тех пор прошло. Как родились? Все, что есть на земле, из семян рождается. И человек, и тварь... Из семян земли. И человек, как хвощ из земли вырос. У ручья, в мышинной норе жили. Лишь ночью выходили рыбу ловить. Вчетвером – впятером в одной норке и жили»; «До пермяков на чердынской земле жили чучкари дикие, первые люди. Они родились и долго жили под землей вместе с кротами» (Му пуксьём, 2005. С. 39–50). Коми-зырянских параллелей мало, но они есть. Еще одним принципиальным отличием чудского народа от человеческого было то, чудские дети могли говорить и ходить с рождения. В целом же, если отвлечься от малопрезентабельного облика, карликовая чудь живет в эпоху, которую принято называть Золотым веком, в эпоху, когда небо и боги были близко, когда не было голода, не нужно было работать, а дети рождались почти взрослыми, во всяком случае, уже умеющими говорить. Поэтому весь пафос мифов о карликовой чудь направлен на то, чтобы показать, каким образом тот идеальный мир Золотого века превратился в современный нам совсем несовершенный мир, в котором и небо высоко, и голод есть, и детей надо воспитывать.

Вина за это целиком приписывается карликам, поэтому тексты акцентируют внимание на их отличиях от современных людей, как во внешнем облике, так и в деятельности, видя в этом причину последующих преобразований. Так, чудь живет в маленьких домиках или землянках, иногда упоминаются каменные сооружения, похожие на печи-каменки (к.

гор) в «черных» банях – в то время как люди живут в избах. Чудь пользуется такими же вещами, что и люди, только меньших размеров. Маленькие жернова, ральники будто бы до сих пор изредка находят в земле. Эти вещи обладают магическими свойствами и могут использоваться в колдовской практике. По материалам известного этнографа Л. С. Грибовой, некая женщина из д. Раменье Коми-Пермяцкого АО лечила людей с помощью необычайно маленького чудского ральника, которым «освящала» воду (Грибова, 1991. Л. 86). Но дело даже не в том, что чудь – маленького роста, а в том, что она все делает неправильно, не так, как люди. Чудь косит сено долотом, вместо топора использует сечку, хлеб жнет шилом, так как не знает серпа, обмолоченное зерно хранит в паголенках (чулок без следа). Процесс жатвы описывается примерно так: семеро чудинов протыкают шилом стебель злака и валят его все вместе. Мало того, что они хранят зерно в паголенках, они еще и толкут толокно в проруби и прямо из проруби хлебают. Чудь не понимает сама, что творит, к примеру, они могут ехать все вместе в одну сторону, остановиться на ночлег, а утром повернув оглобли, снова ехать туда, откуда приехали.

Вместе с тем, безумие чуди является выражением тенденции к общей энтропии мира чуди, его дальнейшего «сжимания». Безумие достигает критической точки, которая становится и конечной точкой энтропии («сжатия»). Этот момент обозначен в текстах через мотив «грехопадения», вызывающий необратимые последствия. Чудская женщина печет блины и остужает их, приклеивая к небу. Ее только что рожденный ребенок испражняется, и женщина, подтерев его блином, также приклеивает этот блин к небу. Этим она оскверняет небо (небесного Бога – Ена), а также пищу, данную небом (Еном). Ср. удмуртские параллели: 1) человек обмазал кусок хлеба пометом и положил его на небо; 2) женщина вешает на небо сушить пеленки. Соприкосновение сакрального верха (неба) и профанического низа (экскременты) вызывает энергетический взрыв, вызывающий гибель мира карликовой чуди. Небо удаляется вверх, полагая начало структурированию космоса, принципиально отличного от предыдущего, чудского.

Основные доминанты нового состояния мира решаются мифологическим сценарием через корреляцию астрономического, агрономического, диетического и социально-физиологического кодов. Появлению вертикальной оси соответствует мотив утраты чудесного земледелия, а значит и пищевого изобилия, выраженный как замена «кустистых» злаков Золотого века, растущих как бы «вширь», злаками с одним колосом, растущими «вверх» начинают расти высокие белые березы. Социально-физиологические изменения человека выглядят как рост по вертикали и представлены в текстах в виде смены черной карликовой чуди высокими белыми людьми. Кроме того, новые люди утрачивают способность ходить и говорить с рождения, а также обретают другой (логический) тип сознания. Все это фиксируется как собственно человеческое состояние, в отличие от предыдущего, чудского как нечеловеческого. Не в силах адаптироваться к наступившим изменениям, чужь уходит из мира, погребая себя в ямах. Этот распространенный мотив ухода первого поколения людей под землю также выражает определенный этап структурирования космоса. Отделению неба от земли соответствует «открытие» чужью нижней сферы – подземного мира. В нижний мир вытесняется хаотическое начало, персонифицируемое чужью. В свою очередь, самоубийство чуди вызывает появление в мире смерти, сама же чужь – демонизируется. Таким образом, мифическое время карликовой чуди меняется эмпирическим (профанным) временем «высоких» людей. Отныне чужь как духи связаны с миром смерти, что отчетливо прослеживается в позднейших представлениях о *чудах* – злых духах. *Чуды* – это мифические существа исторического времени, принципиально отличающиеся от чуди Золотого века. По представлениям коми-пермяков, чуды являются злыми духами, обитающими в темных местах, заброшенных домах, в банях, овинах, погребках, в лесу, в воде и т.п. Они сохраняют внешний облик карликовой чуди, при этом чуды невидимы, но могут предстать перед людьми в виде человека или животного. Чуды в

образе жизни подражают людям: женятся, рожают детей, едят, пьют, держат скот и т.п., а также «меняют» детей, выполняют функции святочных духов.

Демонологизация первопредков, уход их под землю – явление универсальное. В том или ином виде его можно обнаружить в мифологиях многих народов. В европейских традициях представления о чуди соотносимы с представлениями о так называемых карликах: гномах, эльфах, цвергах и других мифических существах, в которых угадывается демонизированное прошлое поколение. Время их земной жизни Г. А. Левинтон определяет границей «между временем мифов и исторической эпохами» (Левинтон, 1992. Т. 2. С. 623). В греческой мифологии, как отмечает М. Евзлин, «первый род покрывает земля, первые люди становятся демонами, т.е. «хтонизируются», сливаются с первостихией, землей, от которой родились. Второй род также скрывается под землю. Третий род скрывается в ужасном Аиде, т.е. также под землю» (Евзлин, 1993. С. 57). В мифах центральноавстралийских племен «подробно рассказывается о священных «маршрутах» странствий тотемных предков в поисках родичей, во время охоты, иногда во главе группы юношей. По пути они останавливаются для трапезы, совершают обряды, утомившись в конце пути, они уходят под землю, под воду, в скалы» (Мелетинский, 1976. С. 179). Как правило, первопредки отличаются малым ростом. Б. Н. Путилов, описывает мотив самозахоронения в мифах папуа Новой Гвинеи, когда с появлением «высоких» людей «недоростки... совершили обставленный ритуалом уход в землю: каждый из мужчин старшего поколения встал у одного из столбов, и земля поглотила их» (Путилов, 1980. С. 50). Первые люди, как «маленький лесной народ» известны некоторым африканским племенам. Часто они выступают как аборигенное население, вытесненное пришедшими с севера высокорослыми народами (Котляр, 1975. С. 33). В свою очередь, северная традиция знает мифы о сиртя, сихиртя – аборигенном народе, также ушедшем под землю с приходом высоких людей. Ср. «сихиртя такие же люди, как все, только меньше ростом... После бывшего в этих местах потопа (или после войны) они

спрятались под землю, жили в сопках. Иногда и теперь их голоса можно слышать по ночам, когда они рыбачат» (Хомич, 1976. С. 57).

Таким образом, образ карликовой чуди в соответствующих коми-пермяцких преданиях восходит к мифологии первопредков, а мотив самозахоронения чуди – к обусловленному мифологическим сценарием уходу предков – первоначальников мира под землю в связи с изменением самого мира и приходом другого поколения людей. Мы полагаем, что сходные с вышеизложенными мифологические тексты были известны древнему финно-угорскому населению новгородской Обонежской пятины (Каргополье) и Заволочья. Русские колонисты, долгое время жившие бок о бок с заволочской чудью, а кое-где уже и смешавшись с ней, восприняли эти мифологические сюжеты, но в ходе трансляции исказили их семантическую информацию. В результате появляются русские версии текстов, в которых описывается встреча двух чуждых друг другу культур – христианской славянской и чудской языческой, при том, что смена второй культуры первой кодируется в текстах мотивом самозахоронения. Иными словами, мотив самопогребения – это не что иное, как искаженная версия чудского текста о смене мифологических эпох. Искаженная версия, сохранив в качестве основной структуры наиболее «эпатажный» мотив, включает в его контекст новую семантику, видимо, более актуальную на тот исторический период времени. В ходе колонизации Севера, сопровождавшегося и христианизацией северного населения, по уже сформировавшейся традиции получавшей новый, как бы «переходный» этноним – чудь, этот «чудской сюжет» получил распространение на всей территории европейского северо-востока. Что характерно, он заменил автохтонные версии мифологического антропогенеза в традициях вепсов, коми-зырян, хотя эти народы, в отличие от народов Заволочья, сумели пройти через стадию «чуди» и восстановить свой этноним, уже христиански обоснованный. Относительно коми-пермяков надо сказать, что их христианизация прошла почти на столетие позже коми-зырян и, видимо, менее глубоко, поэтому в фольклоре наряду с новой семантической

версией самопогребения, сохраняются и прежние антропогонические варианты мифологических текстов, только соотнесенные с дохристианской эпохой, когда коми народ якобы назывался чудью.

Эпоха чуди структурирована, в ней прослеживаются разные этапы эпической истории, выраженные мифологической концепцией смены поколений. Первым признается чудской карликовый народ, живший в некие доисторические времена, когда мир имел другие пространственно-временные параметры. Время этого народа определяется двумя тысячами лет, по истечении которых «Бог меняет» народ, насылая потоп, губящий карликовую чудь. По другой, более популярной версии, карликовая чудь хоронит себя в земле. На смену карликам приходит другое поколение людей, ассоциирующееся с богатырями. Чудские богатыри – это легендарные герои, основатели ряда коми-пермяцких селений и чудских «каров» – городищ, располагавшихся на высоких речных берегах. Наименования некоторых городищ-каров зафиксированы в местной топонимике, известны и населенные пункты, основанные некогда чудскими богатырями и названные, между прочим, по их именам. Наиболее известные из богатырей это Пера, Кудым Ош, предания о которых составляют большие повествовательные циклы, сравнимые с эпическими. Наряду с ними в фольклорной прозе коми-пермяков «действуют» и другие богатыри, менее известные, но не менее сильные. С подвигами этих богатырей традиция связывает такие распространенные фольклорные мотивы, как богатырское перебрасывание героями преданий друг другу палиц, топоров, огромных камней из кара в кар, скатывание бревен с высокого берега на нападающих врагов, а также находки в земле крупных костей, считающихся останками чудских богатырей. К примеру, в д. Мёдгорт в случайно раскопанной могиле известного чудского богатыря Перы будто бы были найдены кости, принадлежавшие человеку трехметрового роста (Грибова, 1991. Л. 86). Финал богатырской чуди трагичен. Предания повествуют о том, что когда пришел новый народ (предки современных людей) или же с наступлением

христианской эры чудины – богатыри заживо погребли себя в своих ямных жилищах. По другой версии богатыри обратились в камень. Некоторые из них после гибели они покровительствуют ими основанным населенным пунктам. Близким по типу к образу богатырской чуди является образ чуди языческой, в некоторых фольклорных текстах коми-пермяков богатыри являются даже предводителями язычников, выступающих против христианизации. По преданиям, городища чуди находились на холмах, которые в современной топонимике зафиксированы как «чудские». Жилищами служили пещеры, чаще землянки или ямы, крыша которых держалась на четырех столбах. Камской чуди часто приходилось воевать с «разбойниками», приплывавшими на больших лодках с верховьев, поэтому городища-кары были укреплены и соединялись друг с другом подземными ходами. На врагов чудские воины скатывали бревна с крутого берега, сбрасывали камни. Борьба против врагов нередко отождествляется с сопротивлением христианизации. Основным противником чуди в этом случае является св. Стефан Пермский, приплывающий к язычникам по реке на каменной глыбе. Он рубит священную березу в Перми, рушит истуканов (Ср.: в Усть-Выми). Языческая чудь также погребает себя в земле или уходит с уже христианской территории. Таким образом, представления о сменах поколений включены в общую эсхатологическую концепцию развития и энтропии мира. Первое после карликов поколение богатырей обладает самыми незаурядными качествами, следующие за ним «язычники» и далее, «обычные» люди с каждым разом становятся все более слабосильными. Вместе с тем, постепенно приходит в упадок и общее состояние мира. По мере того, как поколения сменяют друг друга, отдаляясь от первого, жившего в Золотом веке «начала начал», усиливаются процессы всеобщей энтропии, упадка мирового порядка и в результате мир как бы возвращается к исходному состоянию, ко времени карликовой чуди.

По преданиям коми-зырян крещение также определяет границу между эпохой чуди и новым историческим временем. Отличие в том, что в

фольклоре коми-зырян эпоха чуди не имеет исторической концепции, она как бы хронологически однородна. Здесь более ярко выражена тема христианизации, она представлена многими сюжетными мотивами, которых нет у коми-пермяков (см. о них ниже), однако глубина языческого прошлого не структурирована. Можно выделить предания, герои которых носят языческие имена, то есть формально они принадлежат к эпохе чуди, но рассказчики не называют их чудью и соотносят сюжетную канву этих преданий просто с отдаленным прошлым без какой-либо временной привязки. Есть предания о карликах, но сюжеты о них малочисленны и не дают представления о некоей целостной картине мира карликовой чуди. Все это говорит о том, что в этой своей части фольклорная традиция коми-зырян претерпела существенную деформацию, но в ней все-таки прослеживаются некоторые древнейшие семантические линии, а более или менее ясная картина традиции восстанавливается при сопоставлении с фольклором одного по языку народа коми-пермяков.

Наряду с мотивом самопогребения, как правило, выделяется и мотив вытеснения чуди с обжитой территории (Криничная, 1987. С. 91). В русских преданиях чудь, спасаясь от русских колонистов, вынуждена отступать в северном и восточном направлении, в сторону Вашки и Белого моря. По пути чудь закапывает свои сокровища в тайных местах. С миграцией чуди связаны некоторые топонимы Русского Севера, такие как Аминтова дорога, по которой бежали толпы чуди во главе со своим вождем Аминтом (Криничная, 1987. С. 92), речка Порвал называется так, потому что тут была прорвана оборона чуди, Вашка – чудь сказала новгородцам: «Эта река еще ваша» (Криничная, 1991. С. 72) и др. Нередко в русской традиции мотив миграции чуди сопровождается мотивом ассимиляции оставшейся чуди (Криничная, 1987. С. 94). Среди коми легенд последнего мотива нет, поскольку чудь и коми этнически однородны, первый мотив чаще всего входит в состав сюжета наряду с мотивом самопогребения. В этом случае в тексте сообщается, что оставшаяся в живых чудь ушла на север. Самостоятельных

сюжетов, показывающих обстоятельства миграции чуди нет никаких, скорее, можно говорить о топонимическом мотиве, объясняющем этимологию некоторых топонимов деятельностью чуди. Так, топонимами отмечены места прежней жизни чуди или места ее самопогребения. С передвижением чуди связывают происхождение дороги *Важ йӧз туй* «Дорога древних людей» (Рочев, 1984. С. 20). На верхней Вычегде есть озеро Чудин ты «Чудское озеро», в котором погибла часть чуди, уходящей на север, другая часть уходящей чуди якобы погибла на косе *Чудин лыа* «Чудская коса». На Вишере некоторые топонимы связываются с бегством и гибелью безымянной чуди. Убегая, она теряет свои вещи, и они дают названия ряду ручьев, озер, рек. В р. *Сапӧга* «Сапожная» чудинок якобы утопила сапог, в оз. *Сись пася* «Гнилой шубы» она сбросила шубу и т.п. Наконец, в р. *Нившере* тонет она сама (Рочев, 1985. С. 9). Здесь название реки интерпретируется по звуковому соответствию: *Нившера* воспринимается как искаженное *нив шор* «ручей девушки». Этимология топонимизма *Нившера* довольно прозрачна и выводится из коми языка: *Нившера* – к. *Нывсер*, *Нывчер*, где *ныв* «пихта», *чер* «приток, рукав» (Афанасьев, 1996. С. 111), однако, традиция как бы не замечая этого значения, «прочитывает» русскую форму названия топонимизма *Нившера* в контексте представлений о чуди. Нет сомнений в том, что гидроним *Нывсер*, являясь первичным по отношению к гидрониму *Нившера*, входил в состав дорусской, а значит и дохристианской топографической модели пространства. Вторичная этимологизация русской формы гидронима в сюжете предания имеет слабую лингвистическую основу, поскольку вынуждена исказить первоначальную форму слова: *нив* – *ныв*; *шера* – *шор*. Это искажение частично оправдано самим сюжетом предания, объясняющим происхождение словоформы *Нывшор*, и таким образом, узаконивающим его первичность перед якобы искаженной формой *Нившера*. Однако это оправдание не имело бы почвы, если бы не соотносимость событий предания с эпохой христианизации. Христианизация здесь является эпохой начала начал, когда создается новая

топонимическая модель пространства и вытесняется прежняя, языческая, к которой, видимо, относится и словоформа *Ньывсер*. Оказавшись на периферии словоупотребления, данная словоформа, однако, не исчезает из языковой практики, но семантика ее становится как бы «закрытой» для носителя языка или же настолько нейтральной, что почти полностью подавляется новой, историко-мифологической семантикой формы *ныв шор* «ручей девушки». Для ср.: «Через речной порог чудская девушка бежала. Чудь бежала, и у них девушка утонула. Поэтому и *Ньыыкоськ* называют, девушка утонула, мол, в речном пороге» (Анкудинова, Филиппова, 2005. С. 16). *Ньыыкоськ* буквально переводится как «пихтовый пережат, порог», однако для рассказчика здесь важен не точный смысл слова *ньыы* / *ньыв* «пихта», а его созвучие со словом *ныв* «девушка», которое через мотив утонувшей девушки из чуди (чудинки) включает топоним в контекст чудской темы. Предания с мотивом погибшей чудинки, которая тонет в реке (вариант – вешается) зафиксированы на рр. Мезени и Вашке, где девушка (чудская княгиня) представляется как последний человек из чуди, захоронившей себя. Она плывет по Мезени и, причитая, шьет шубу из лисьего меха, а закончив шить, бросается в воды Мезени. Это место называется Лисьим плесом. На Вашке сходный сюжет связывается с именем Стефана Пермского (Лимеров, 2005. С. 182). На Верхней Вычегде наблюдается инверсия этого мотива, здесь погибшей девушкой является не чудинка, а христианка, новокрещенная Ульяна (Уляшев, 1987. С. 11). По легенде, Ульяна была одной из первых крещеных на Верхней Вычегде Стефаном Пермским. Печорский тун (шаман) Кыска (вариант – разбойник) сжигает часовню и схватывает Ульяну. Чтобы не достаться язычнику (разбойнику), Ульяна вываливается за борт лодки и тонет. Это место называют Ульяновским, Стефан строит возле этого места монастырь, который также называется Ульяновским. Кроме того, Стефан настигает туна Кыску на Печоре и убивает, а на месте его смерти строит церковь и Троицко-Печорский монастырь. Таков основной круг текстов о миграции чуди.

Насколько точно эти тексты, впрочем, как и тексты с мотивом самопогребения, отражают события шестисотлетней давности, – тема отдельной работы, здесь же следует подчеркнуть определенную связь этих текстов с символической организацией географического пространства носителей этих текстов. Речь идет о топонимическом мотиве,⁵⁷ который является обязательным компонентом сюжетов едва ли не всех чудских преданий. Н. А. Криничная пишет, что «топонимический мотив является одним из способов выражения локальной приуроченности произведения, без чего произведение как таковое существовать не может» (Криничная, 1987. С. 72). Иначе говоря, с помощью топонимического мотива фольклорный сюжет соотносится с определенным локусом географического пространства и объясняет происхождение названия этого локуса (топоним), а в некоторых случаях и происхождение самого локуса. Чудские топонимы являются составной частью местной топонимической системы и играют определенную роль в символической иерархии топографических объектов, поскольку в народной картине мира «географическое пространство вместе с тем представляет собой и религиозно-мифологическое пространство» (Гуревич, 1984. С. 62). Это пространство качественно неоднородно и предполагает, как отметила Е. А. Березович, выделение в своей структуре сакральных зон, связанных с нечистой или крестной силой (Березович, 2002. С. 103). С чудской темой могут быть связаны названия рек, ручьев, озер, болот, возвышенностей, а также мест чудских самопогребений – могил чуди (чуд гу). Еще в конце XIX века сакральный статус этих мест был очень высок, и он был связан с обрядом поминовения чуди *важэссё касьтылём* «поминки древних», где чужь поминается в качестве предков (Грибова, 1975. С. 103). По словам П. А. Сорокина, побывавшего в Кайском крае Вятской губернии в конце XIX века, обряды поминовения чуди совершались возле большинства деревень, на

⁵⁷ Мы поддерживаем точку зрения Н. А. Криничной, считающей, что разделение преданий на исторические и топонимические неправомерно, поскольку «предание, в котором топонимический мотив играет сюжетобразующую роль, не утрачивает своего историзма; и наоборот, предание, в котором стержневым является исторический мотив, не исключает наличия в его структуре топонимического». (Криничная, 1987. С. 70.)

местах, связанных с деятельностью чуди. В качестве «главнейших мест», на которых совершались поминки чуди, П. А. Сорокин перечисляет: «при д. Юркинской – следы чудских жилищ: ямы и печища; д. Зевяевской – ямы на берегу Комыся; д. Романихина – ямы в 100 с. от селения в обрыве берега речки Гудыся, вышиною 2,5 сажени, – чудь в этом месте сделала, будто бы проход в гору, к жилищам, где похоронила себя. В обществе Чакушском: три довольно большие ямы близ д. Захаровой, на склоне угора; место зовется могильником; д. Дуроничева – яма среди селения, д. Чудова – поминают на краю лога; д. Шанина – ямы со стол величиной близ ручья; д. Кырсановская – ровное место, в поле, с небольшими ямками – предполагаемыми могилами чуди. В д. Смолиной «чудских родителей» поминают на ямах (счетом 4), величины в 1 кв. с., на склоне угора. В д. Реутовой, Трушниковской волости, ямы небольшие на берегу лога, под старинной сосной» (Сорокин, 1895. С. 53–54). Также концом XIX века датируется упоминание о культуре «древних» у иньвенских и зюздинских коми-пермяков в работе И. Н. Смирнова «Пермяки» (Смирнов, 1881. С. 125). Что касается современности, то в 1960–1970-х гг. поминки чуди были зафиксированы при проведении этнографических и археологических полевых исследований как у коми-пермяков (Грибова, 1975. С. 103–105), так и у некоторых этнографических групп коми-зырян. В частности, Э. А. Савельева по этому поводу пишет: «в д. Божьюдор нам рассказывали о том, что еще в 30-е годы нашего столетия коми из соседних селений приходили на чудские ямы, расположенные в 4 км от этой деревни, поминать своих предков. Эти ямы, как было нами установлено, представляют собой кладбище древних коми» (Савельева, 1971. С. 15).

Как отмечала Л. С. Грибова, культ «древних» имеет много общего с поминальной обрядностью коми-пермяков, разница в том, что при поминании чуди как предков, ярко выражен элемент отчуждения от них, связанный с принадлежностью потомков и предков разным вероисповеданиям: христианскому и языческому (Грибова, 1975. С. 106). «В

субботу до Троицы, после Семика "древних" поминают. Некоторые сами себя убили, первые люди. Зашли в ямы, подрубили стойки. Три года там жили. На Семик появились яйца и птичье мясо). Так они жили, и как-то раз вышли и рассказали о себе. Поэтому их и поминают. Поминают в Борино на поляне близ деревни. Собирается народ из Бачманова, Косы и др. Говорят, что "древние" портят (мыжжэны) людей. Приходили их поминать с утра: служили, молились, дарили. Иногда до вечера там пили, допьяна. Даже с гармошкой ходили. На могильнике "древних" никогда не плакали, только молили: «За все молимся, за вас платим, не сердитесь, не карайте нас» (Лимеров, 2005. С. 201). В этом сообщении информанта Л. С. Грибовой есть три существенных отличия поминовений чуди от общих поминовений «родителей». Во-первых, в этих обрядах никогда не принимали участия священнослужители, по предположению Л. С. Грибовой, если они были местными, то, видимо, «смотрели сквозь пальцы на поминки древних» (Грибова, 1975. С. 105), соответственно обряды проходили не по православному поминальному чину. Во-вторых, в культуре «древних» отчетливо просматривается мотив кары христианским потомкам со стороны язычников-предков: чудь карает порчей (болезнями) своих принявших христианство потомков, в то время как со стороны поминаемых предков-родителей всегда ожидается помощь. Возможно, мотив кары является отражением чувства вины потомков перед погибшими за свою веру предками, но, скорее всего, дело здесь в христианской эсхатологии, согласно которой предки-язычники автоматически оказались в ряду грешников, принимающих муки в аду. В связи с этим сложилось представление о некрещеной чуди, как о разряде нечистой силы. Ср.: предположение информанта Л. С. Грибовой о происхождении чуди «от Сатаны» (Грибова, 1991. Л. 66). По поверьям коми-пермяков, некрещеную чудь не пускали в избы, она ночевала в банях, в хлевах, в овинах и т.п. От этой чуди якобы и произошла «нечистая сила»: банный чуд, овинный чуд, чуд хлева и др. Чудь бродила по ночам, заглядывая в окна, поэтому, якобы, стало, принято

закрывать окна ставнями (Грибова, 1991. Л. 54). Так что, места предполагаемого самозахоронения чуди в деревенской топографии входили в разряд сакральных зон, связанных с нечистой силой. Если мотив кары со стороны чуди понятен с точки зрения посмертной их локализации как язычников в аду, то понятен и выбор дня поминовения – суббота перед Троицей. В православной христианской традиции считается, что, начиная со Страстного Четверга по Пятидесятницу (Троицу), грешным душам даруется отдых от мук. Двери ада в эти дни раскрыты, и умершие посещают места своей прежней жизни (Страхов, 2003. С. 319). С другой стороны, самозахоронение чуди, ассоциирующееся с самоубийством, как и противопоставленность их поминкам «родителей», свидетельствует также и о соотнесенности этой категории поминаемых к заложным покойникам. Приуроченность поминок чуди к Троице подтверждает гипотезу Л. Н. Виноградовой о том, что периодически повторяющиеся в течение года сроки «открытости» границ между мирами предназначались каждый раз для определенной категории духов, и если осенне-зимние поминальные дни осмыслялись как приход умерших родителей, то весенне-летние дни были связаны с поминанием «не своей» смертью» (Виноградова, 2000. С. 115–116). В свете этого понятна и третья особенность поминок «древних» – безудержное веселье, всегда сопровождавшее эти обряды: *«Помолятся, вспомнят «древних», покушают, пойдут к реке Кыдыс, умоются все, соберут хоровод: пляшут, поют-веселятся. Там не плачут, плачут только за новых; Придут, деньги кладут, милостыню раздают. Напьются, спускаются к пруду и там пляшут и поют; Старый народ-то, будто, веселый был, так и надо поминать»* (Грибова, 1991. Л. 84). Поминки чуди представляют собой обрядовое угощение для вышедших из ада душ языческих предков. Угощение естественным образом переходило в обрядовое веселье, в котором принимали участие и «отдыхающие» души язычников. В связи с этим было бы интересно рассмотреть тексты молитв, которые использовались в этот день. Судя по приведенному выше тексту

молитвы: *«За все молимся, за вас платим, не сердитесь, не карайте нас»* поминающие обращались непосредственно к чуди, чтобы она не карала, обещая «заплатить» и «молиться» за нее. Это значит, что за чудь давали откуп церкви в виде неких приношений, а также заказывали молебны. Материалы Л. С. Грибовой среди прочих уникальных сведений о чуди содержат и отрывки крайне любопытных молитв, с которыми обращались к христианским святым для того, чтобы вызвать на волю души предков: В Мокине и есть, будто. Курит да Улит. Их и поминают. Молятся так: *«Курит да Улит, Ева – Адам, отпусти моих грешных и правоверных родителей...»*; *«Золотые ключики, золотые замки, Иван Заключник, отпусти моих родителей, царь Давыт...»* (Грибова, 1991. Л. 68). Курит да Улит – это православные Кирик и Улита, которых молят в посвященный им престольный праздник отпустить души предков.

В целом, в представлениях коми-пермяков святые и чудь состоят в сложных отношениях. Л. С. Грибова пишет, что обряды поминовения «древних» происходили только на могильниках, приписываемых чуди, а также в так называемых «чудских» часовнях, т.е. деревянных часовнях или просто крестах, сооруженных на местах древних дохристианских святилищ (Грибова, 1975. С. 105). Как отмечали в одной из своих ранних работ В. А. Семенов и Н. М. Терехин, эти часовни имели наиболее высокий сакральный статус, поэтому авторитет святых, в честь кого были сооружены часовни, был чрезвычайно высок (Терехин, Семенов, 1985. С. 80). В связи с этим можно говорить о восприятии этих святых как наиболее сильных «древних». Как говорит один из информантов Л. С. Грибовой: «В Ильинчах Парась поминают какую-то (видимо, Параскеву Пятницу – П.Л.). В Созыбе – Изосима и Саватя. Они, будто, «карают» (Грибова, 1991. Л. 68). Как «древних» почитали также неких местных святых: «честного Амбора», «Пянтега Праведного, а наряду с ними и основателей некоторых деревень, в частности, это относится к легендарным «чудским братьям», которых звали Чадз, Бадз, Юкся и Пукся – основателям деревень Чадзово, Бачманово,

Пуксиба и Юкеева (Грибова, 1991. Л. 62). Ср. также наблюдение И. Н. Смирнова: «Особой способностью творить зло отличается Николай Чудотворец. Святой Николай, без эпитета Чудотворец, пользуется громадным почтением. Тот же с эпитетом – считается злым богом. Пермяк понимает «чудо» как бедствие» (Смирнов, 1891. С. 256). Восприятие *чуда* как бедствия, очевидно, связано с его фонетической близостью к слову *чудь*, т.е. св. Николай *Чудотворец* воспринимается не просто как святой, а как «древний», чудской. В архивных материалах Л. С. Грибовой имеется запись одного любопытного рассуждения некоего коми-пермяка: «*Бога не может быть бессмертного. На иконах он с бородой, значит старый. Если он стареет, то и умирает*» (Грибова, 1991. Л. 44). Богом (к. *Ен*) коми называют любого святого, изображенного на иконе. Подобная номинация имеет, несомненно, языческие корни, и отсылает к той эпохе, когда христианские иконы впервые появились на замену языческим деревянным кумирам. Соответственно, святые могли восприниматься как родовые божества, более сильные, чем предки, тем более, если часовня святого устанавливалась на родовом святилище или на древнем кладбище. Упомянувшийся уже И. Н. Смирнов по этому поводу писал: «Боги, по пермяцки, т.е. святые, изображенные на иконах, стоящих в тех или иных часовнях, добиваются от человека жертв, насылая болезни или на скот или на него самого. Они поступают в данном случае как души умерших: для обозначения их кары тоже служит слово *мыж*» (Смирнов, 1891. С. 254). Меры, предпринимаемые для нейтрализации кары указывает *т'одись* – знахарь, который при помощи обряда *черэшлан кэртлэм* «связывание топора» узнает, кто из карающих сил стал причиной болезни, падежа скота или неурожая (Грибова, 1975. С. 104). Техника гадания, как ее описывает И. Н. Смирнов, заключалась в том, что *т'одысь* «берет щепотку соли с божницы, бросает ее на раскаленные уголья, над ними вешает, как безмен, на шнурке топор и начинает перебирать имена умерших, а затем святых. Если покаранным оказался «бог», знахарь указывает, куда надо сходить к нему и что принести» (Смирнов, 1891. С. 254;

см. также: Грибова, 1975. С. 104). Соответственно, если покаранным оказывались «древние», то знахарь указывает чудское место, где потерпевший должен был устроить поминки (Грибова, 1975. С. 104).

Таким образом, включение в сакральную топографию местности чудских зон, обозначенных соответствующей топонимией, обусловлено потребностями религиозной коммуникации (Новик, 1994. С. 110–164), в которой чудь выступает в качестве метафизического партнера. Поэтому для народного мировосприятия чудские локусы (кладбища) были равноправными элементами картины мира, наряду с кладбищем и часовней (церковью), хотя и противопоставленными им по ряду таких признаков, как язычество, сакральная нечистота, опасность этих мест и т.п. Тем не менее, они никогда не отождествлялись с нечистыми местами, находясь как бы посередине, между локусов нечистой и крестной сил. Коммуникация, которая устанавливалась в определенные календарные периоды, кроме общехристианских коннотаций об «отдыхе» грешных душ, была направлена и на восстановление единства поколений, вроде бы безвозвратно разделенных христианизацией. Видимо, надо говорить и о мифологизации чудских предков, время жизни которых в представлениях сливается с мифологической эпохой, закончившейся с принятием христианства. Так что открытость границ между мирами свидетельствует и о временном возвращении мифологической эпохи, когда народ еще не был разделен на язычников и христиан. С другой стороны, чудская топонимия, не связанная с обрядовыми действиями, указывала на определенные сюжеты, заставляющие видеть окружающую действительность в рамках сложившейся картины мира, сквозь призму чудской темы.

§ 3.5. Слепление вымской чуды: фольклорная интерпретация агиографического топоса

География бытования легенд о Стефане Пермском обширна и охватывает кроме территории проживания коми народа еще и русские территории, главным образом, в нижнем течении Вычегды и на Каме. По-видимому, это связано с тем, что именно на этих территориях в течение XVI–XVII вв. были открыты первые храмы, посвященные св. Стефану Пермскому (Великопермскому), и появлялись первые иконы святого. Тем не менее, можно смело говорить о том, что наибольшее распространение легенды о Стефане Пермском получили в бассейнах рек Выми и нижней Вычегды, где, собственно, и проходила деятельность Пермского апостола. Ближайшее рассмотрение показывает, что вымская фольклорная традиция включает тексты всех четырех тематических групп принятой нами классификации, более того, рассмотренные нами в предыдущем параграфе тексты с мотивом плавания на камне и номинации топонимов большей частью относятся к вымской традиции. Тем не менее, целесообразно выделить легенды о крещении вымичан с сопутствующими с мотивами ослепления язычников, возведения горы, рубки священной березы в отдельную группу – в силу их локальной специфики. Надо полагать, что вымский фонд текстов о Стефане и крещении чуди складывался по мере становления основных параметров культа святого в течение XV–XVII вв. и ощутил сильнейшее влияние церковных книжных источников. Это не удивительно, поскольку владычный городок Усть-Вымь этой эпохи являлся центром крупнейшей епархии, в котором, по крайней мере, на протяжении двух веков существовала книжная традиция, основанная самим Стефаном Пермским.

Личность св. Стефана, уже при жизни окруженная ореолом святости, не могла не привлекать внимания современников. Его деяния были хорошо известны в Московской Руси и, видимо, служили источником для «устных рассказов», на которые ссылается Епифаний. Возможно, что некоторые из них вошли в состав другого агиографического произведения о зырянском апостоле: «Повести о Стефане Пермском» (Повесть, 1996. С. 61-70), рассмотренной нами во второй главе. Повесть известна в двух списках XVIII

и XIX вв. и, по мнению А. Н. Власова, составлена на основе раннего текста житийной биографии Стефана. На это указывают параллели между эпизодом об ослеплении напавших на Стефана язычников и строительством церкви Благовещения Богородицы Повести и статьей Вычегодско-Вымской летописи (XVI в.) за 1380 (6888) год (Документы, 1958. С. 241–271), причем летописная статья имеет следы вторичности по отношению к данному эпизоду Повести. Как считает А. Н. Власов, «источниками основных сюжетных мотивов (Повести) стали устные рассказы о святом, которые и составляют так называемое «местное церковное предание» (Власов, 1996. С. 23–24).

Сюжет летописного рассказа о Стефане начинается с сообщения о его приходе в Пермскую землю в 1379 году и крещении им нижневычегодских пермян «на Пыросе и на Виляде». В 1380 (6888) году Стефан приходит в Усть-Вымь и строит здесь келью и молитвенный дом вблизи языческой кумирницы. Далее в повествовании следует данный с сокращениями фрагмент Повести о нападении на Стефана тысячи вооруженных пермян-язычников во главе с Пан-сотником и наказании их слепотой. Пермяне прозревают и по указанию Стефана обустривают место для будущего владычного городка. Эпизод с ослеплением повторяется дважды, а не четырежды, как в Повести, после чего большая часть язычников принимает крещение, а Пан-сотник с оставшимися верными ему язычниками «вшедше восвояси».

Оба эпизода в кратком изложении включены архимандритом Макарием в текст «Сказания» (СМ) (Макарий, 1992. С. 14–15), на них, уже как на народные «позднейшие сказания», ссылается А. В. Чернецов (Чернецов, 1988. С. 231), и, действительно, тексты легенд с мотивами наказания слепотой и рубки священной березы были зафиксированы на Выми П. Г. Дорониным в 1920 г. (Доронин, 1949. Л. 112), Г. А. Федоровым в 1946 г. (Коми легенды, 1984. С. 25–26), затем Е. В. Ветошкиной в 1981 г. (Ветошкина, 1981. Л. 230–233, 203–207), тексты с мотивом рубки березы

записывались Л. С. Грибовой в 1960 г. на Каме (Грибова, 1991. Л. 53). Нетрудно обнаружить, что устные легенды в целом повторяют основные контуры сюжета Повести, хотя рассматриваемые нами мотивы часто используются рассказчиками отдельно друг от друга, в качестве самостоятельных сюжетобразующих единиц или же в составе контаминаций с другими сюжетными мотивами. Так, в самом первом по времени записи тексте П. Г. Доронина (далее: текст Доронина – ТД) мотив наказания слепотой лежит в основе самостоятельного сюжета: *«Вымичане неоднократно собирались убить проповедника Степана. Раз пришли к нему большой толпой, схватили его, хотели, было тут же убить. Степан призвал на помощь Бога, чтобы он наказал нападающих слепотой за непослушание. Нападающие вымичане тут же сразу все ослепли и стали просить прощения у Степана, упрашивая вернуть им зрение, обещав в будущем ему во всем повиноваться и не чинить насилий против него. Степан обещал вернуть им зрение, если вымичане воздвигнут напротив Архангельской горы другую такую же гору и выстроят там церковь. В слепом состоянии, корзинами и горстями вымичане наносили земли на холм, пока не образовалась «Степановская гора», и выстроили там церковь. Лишь после всего этого вернул им зрение Степан»* (Му пуксьём, 2005. С. 175). Следует оговорить этноним «вымичане», которым названы язычники. Этот термин принадлежит П. Г. Доронину, записавшему текст по памяти, спустя некоторое время после рассказывания. Как уже говорилось, традиция не знает других названий язычников, кроме этнонима «чудь». Другой особенностью данного текста, также связанной с записью по памяти, является определенная схематичность текста, притом что он сохраняет некоторые «книжные» параметры. Это касается, прежде всего, мотива обращения за помощью к Богу, нехарактерного для фольклорного образа Степана, всегда решающего свои проблемы самостоятельно, но эксплицированного в Повести. К книжным версиям отсылает также и мотив «неоднократности» попыток убить Степана: в Повести этих попыток было четыре, другие же фольклорные тексты о

Степане обходятся, как правило, одной. Тем не менее, есть два существенных момента, отсутствующих в письменных версиях. Прежде всего, это смысловой акцент именно на возведении горы. Дело в том, что в Повести о возведении горы упомянуто вскользь, это не самостоятельная, а вспомогательная акция в подготовке святителем места для будущей церкви. Так что уже архимандрит Макарий в своей версии «Сказания» этот момент просто опустил. В ТД именно возведение горы стоит на первом плане, о строительстве церкви же сообщается как бы дополнительно, причем язычники-вымичане возводят и гору, и церковь в слепом состоянии. Другим существенным моментом является факт смещения хронологической последовательности исторических событий: все письменные источники говорят о первоначальном строительстве церкви Благовещения Богородицы, напротив, в ТД утверждается, что к моменту возведения «Степановской горы» уже существовала «Архангельская гора», т.е. береза была уже срублена, а на ее месте стояла Архангельская церковь, давшая название горе. Подобный «нарушенный» ход событий вообще характерен и для других, более поздних по записи вариантов легенды. В тексте, записанном Е. В. Ветошкиной (ТВ1), мотив ослепления стоит после рубки березы: *«Этот Князь послал 600 человек поймать Степана Пермского, тогда он еще здесь был. Тогда здесь росла береза, толщиной с дом. А жили тогда чудские, они и вешали на березу платки. Три ночи рубил Степан Великопермский березу. Заснет, а она снова зарастает. Тогда он сказал: «Без отдыха буду рубить». Срубил и до другого берега, до Возваздино верхушка дерева достала. А Князь послал 600 человек, зачем Степан срубил дерево. 600 человек дошли до Горы, до Красной горы дошли и все ослепли, все 600 человек ослепли. А Степан сказал: «Здесь, на месте березы, построим церковь». Всех женищин собрал и сказал им: «Привяжите детей за спины и подолами носите землю, а то тоже все ослепнете. Все женищины подолами поднимали землю. Две ночи поднимали»* (Ветошкина, 1981. Л. 384–386). Обращает внимание некоторая самостоятельность эпизода возведения горы по отношению к мотиву

наказания слепотой: возводят гору женщины, в общем непричастные к нападению на Степана, а потенциальное наказание слепотой используется Степаном как средство воздействия на женщин. При этом весь ход событий развивается в такой последовательности: Степан рубит священную березу, и это является поводом к нападению на него язычников; язычники слепнут, Степан приказывает женщинам на месте березы воздвигнуть гору для постройки церкви. Таким образом, этот сюжет существенно отличается от агиографического, и даже может включаться в качестве составного элемента в более сложные нарративные образования, характерные только для коми-вымской повествовательной традиции. Поэтому здесь имеет смысл постановка вопроса о существовании некоего пратекста о временах крещения Степаном коми-чуди и о возможности его, пусть даже частичной реконструкции. Однако в данном случае внимание, главным образом, будет уделено рассмотрению семантики мотивов воздвижения горы, наказания слепотой и рубки священного дерева.

Строительство православных церквей и часовен на возвышенностях широко использовалось в практике русского культового строительства, однако сам мотив возведения искусственной горы под строительство церкви не находит аналогов в этой практике. Народные предания Русского Севера, в том числе и коми, о происхождении курганов, холмов, сопок в самом общем виде имеют характер указаний на места городищ и могильников чуди (Криничная, 1991. №№ 120, 124, 126, 129 и др.), при этом сам мотив возведения холма в общей массе преданий о чуди надо признать достаточно редким. В сборнике Н. А. Криничной он встречается однажды, в тексте «Уходящая чуди», где имеет характер топонимического эпизода о происхождении бугра Пупец. У отступающей под натиском русских чуди умирает один человек. При его захоронении, каждый из чудинов нес в подоле песок и сыпал его на могилу. В результате образовался большой холм (Криничная, 1991. С. 72). Этот эпизод был бы прекрасной иллюстрацией погребальных обычаев легендарной чуди, если бы не его достаточно репрезентативное использование в славянской

нарративной практике в качестве мотива. Так, в польском предании об основателе города Краков этот мотив включен в сцену похорон Крака, где каждый из прибывших бросает горсть землю на могилу, так что вырастает большая гора. Как отмечает В. К. Соколова, величина кургана здесь показывает популярность вождя среди народа, но в целом, мотив используется и во многих русских преданиях разного времени, хотя и в несколько иных модификациях: Грозный, подсчитывая количество своих воинов, приказывает каждому принести по горсти земли, так же определял количество соратников Разин, а пугачевцы носили горстями землю под возвышения для пушек (Соколова, 1984. С. 135).

Нетрудно заметить сугубо измерительное значение мотива: гора возводится для подсчета количества участников процесса работы, и в то же время практическое назначение самой горы фактически равно нулю. В легендах же о Степане, напротив, на первом плане находится идея практического предназначения самой горы, количество же участников работы здесь не играет никакой роли. Гора и церковь на ней являются здесь самоцелью, как некие завершающие элементы фабульного комплекса, и повествовательная традиция отводит им место только в развязке сюжета. Семантика горы, как известно, восходит к мифологической концепции центра мира, с этим связано преимущественное расположение культовых сооружений на возвышенностях. К моменту прихода Степана в Усть-Вымь здесь находится главный культовый центр пермян-чуди, соответствующий всем мифологическим параметрам: и расположением на высоком холме, и гигантской волшебной березой, увешанной приношениями. Письменные и устные источники представляют Усть-Вымь как сакральный центр Пермской земли, поэтому сюда и стремится пермский апостол в первую очередь, здесь он и открывает епископию, из которой лучи христианства начинают распространяться по всему краю. Но прежде чем это произойдет, Степан должен перекодировать этот сакральный центр. Для этого он «искореняет» кумирницу, рубит священное дерево, а его остатки засыпает курганом, на

котором и строит церковь. Этот курган уподобляется мифологическому первохолму⁵⁸, и с его воздвижения начинается отсчет времени в новом христианском мироздании. К демиургическим деяниям причисляются вообще все его усилия по переоформлению языческого сакрального центра, но воздвижение горы народная традиция выделяет как главное из них, при этом оставляя на периферии внимания такой важный для христианского мировоззрения вопрос как строительство церкви. По сути, для творца легенды не важно, какая из церквей была построена раньше – Благовещения или Михаила Архангела, обе они сливаются в единый усредненный мифологический образ храма, увенчивающий святую гору.⁵⁹ Вполне может быть, что сам мотив возведения горы не является автохтонным, о чем свидетельствует хотя бы такая яркая деталь из северорусского текста, как ношение земли в подолах, повторяющаяся в коми легенде. Однако в контексте складывающегося мифа о Степане, этот мотив получает совершенно иное, нежели «измерительное» значение. По сути, возведение горы народная традиция включает в круг наиболее ярких чудес Степана, особенно вкупе с таким жутковатым элементом, как обречение на слепоту сотен людей.

Тем не менее, сам мотив наказания слепотой в достаточной мере распространен на Русском Севере, хотя в «Указателе» Н. А. Криничной он включен в пункт Р-1: «Избавление от антагонистов посредством магической силы, в результате свершившегося чуда» (слепота) (Криничная, 1991. С. 289). Как видим, смысловой акцент здесь смещен с «наказания антагонистов» на «избавление» от них, а это не совсем одно и то же. Как правило, нападающих «антагонистов» поздняя северорусская повествовательная традиция называет «панами» и отождествляет их с польско-литовскими интервентами XVII века. Сюжетная канва этих преданий выглядит таким образом: чужаки (иногда – иноверцы), названные в текстах «панами» (поляками, литовцами, шведами),

⁵⁸ Напомним, что в тексте Повести возведение холма не играет никакой роли.

⁵⁹ Епифаний напротив, придает возведению первого храма – Благовещения Богородицы вселенский смысл. См.: Премудрый, 1995. С. 94–95.

нападают на деревню, но, дойдя до церкви на горе (разорив церковь, захватив образ, попав в грозу), слепнут (Бог насылает слепоту) и уничтожают друг друга (рубят себя в нахлынувшем тумане, «темени»), местные жители складывают тела в общую могилу и насыпают над ними курган (гору, сопку) (Криничная, 1991. С. 284–293). Следует отметить, что, несмотря на некоторые различия смыслового и синтагматического характера, набор основных ключевых образов (чужаки-иноверцы, гора, церковь, ослепление) тот же самый, что и в преданиях о Степане. В том и в другом случае ослепление нападающих наступает после покушения их на христианскую святыню (монастырь, церковь, образ), причем в преданиях о Степане такой святыне уподобляется сама жизнь святого. Таким образом, наказание слепотой – это как бы ответная метафизическая реакция христианских святынь на нападение иноверцев, и дальнейшее от них «избавление» через их самоуничтожение или окаменение является уже следствием «наказания». Тогда сам мотив наказания слепотой представляется как частное проявление более общей мотивной структуры «наказания за святотатство», при этом виды наказания, образы святотатцев, а также типы религиозных святынь можно представить в качестве переменных составляющих. Последние могут варьировать в зависимости от принадлежности к той или иной локальной религиозно-мифологической традиции, это могут быть святые источники, деревья, камни, как, к примеру, в хрестоматийном случае с тульским помещиком: «В Одоевском уезде Тульской губ. есть камни, носящие название Баш и Башиха. Когда помещик их рубит, на них выступают кровавые пятна. Помещик, их рубивший, был наказан слепотой, а окрестности бесплодием» (Коробка, 1909. С. 5). Сходный случай приводит уральский исследователь В. В. Блажес: «...возле ключа на камне являлась икона Казанской Божьей матери, причем она являлась трижды, последний раз – трем башкирам, которые начали рубить и колоть святую икону, бросили ее в воду, но половинки иконы чудесно «срослись», а надругавшиеся над святыней башкиры вдруг все ослепли и долго бродили по лесу, пока один из них не покаялся и не получил исцеления» (Блажес, 2007. С. 62) Нас не

должна смущать амбивалентность христианских и таких, вроде бы языческих культовых объектов, как камни и деревья. По характеру иерофании и те, и другие считаются местом явления персонажей, принадлежащих к христианскому религиозному миру, а если сузить проблему, то к северной ветви восточно-европейского православия. В этом смысле совершенно прав А. А. Панченко, считающий, «что если нам встречается местночтимый камень-следовик, то его следует считать не свидетельством переживания языческих верований и обрядов, а объектом вторичной ритуализации (что, впрочем, не исключает воспроизведения и достаточно древних ритуальных и мифологических архетипов)» (Панченко, 1998. С. 269). Точно к таким же древним мифологическим архетипам следует отнести и сам механизм «наказания за святотатство», поскольку он вряд ли соответствует нормам христианской догматики. В то же время в повествовательном фольклоре языческих или формально крещенных европейских и сибирских народов можно найти немало текстов о наказаниях за оскорбление религиозных святынь, имеющих специальное религиозно-дидактическое назначение в культовой практике.

Этиология наказания за святотатство в религиозной культуре указывает на наличие конфликта в системе межличностных (субъект субъектных) коммуникаций с иным миром. Как показала Е. С. Новик, такие коммуникации являются базовыми для мифологического мировоззрения устных культур и предполагают равноправное партнерство сторон («взаимодействие»). Это взаимодействие «превращает партнеров в единую самоорганизующуюся систему и потому каждое действие одного из них воздействует на состояние или поведение другого» (Новик, 1994. С. 120–121). Механизм межличностной коммуникации строится по типу речевого диалога, с той лишь разницей, что «один из двух тактов коммуникативного взаимодействия может иметь вербальную форму (например, просьба), а ответ – невербальную. И, напротив, вместо «просьбы» адресант может предложить партнеру не только «подарок», который в качестве первого такта оказывается «кредитом» и провоцирует во втором (ответном) такте «платеж», «услугу»,

но и «славословие», как выражение признания престижа «кредитора» (Новик, 1994. С. 158). В такой системе партнерство с иным миром принимает характер обмена услугами: субъект иного мира выступает в качестве «получателя» даров и адресованных ему просьб, и в ответ становится «подателем» различных жизненно необходимых «просителю» благ (Новик, 1998. С. 133). Конфликт может быть спровоцирован нарушением правил коммуникации субъектом реального мира, «просителем», при этом негативная оценка метафизическим партнером данного нарушения выражается в представлениях о различных болезнях, утрате благополучия как самого человека, так и всего человеческого коллектива. Как правило, такие представления сопровождаются нарративами, разъясняющими этиологический или дидактический смысл происшедшего.

Видимо следует различать бытовые нарушения регламента коммуникативных отношений от святотатства. Бытовые нарушения почти всегда совершаются по ошибке или по незнанию и считаются с точки зрения религиозной культуры менее тяжкими, а значит и последующая негативная контрмера метафизического субъекта ограничивается только некоторыми видами нетяжелых болезней. Так, по мнению информанта из д. Кривое (Удорский р-н РК) Д. К. Яковлевой, причиной случившейся с ней в молодости кожной болезни было метафизическое наказание за то, что она искупалась в реке до праздника Параскевы Пятницы (в местной традиции – это девятая пятница по Пасхе). Болезнь прекратилась после совершения ею покаянных молитв и купания в освященной на праздник Параскевы Пятницы (Девятой пятницы) воде в р.Керью (Зап. от Д. К. Яковлевой в 1992 г. ПМА). Аналогичные случаи широко используются в нарративной практике любой религиозной культуры, независимо от конкретного вероисповедания (Зеленин, 1936. С. 24–25, 28 и др.). Как правило, коммуникативный диссонанс, возникший в результате бытового нарушения, легко восстанавливается после совершения профанным партнером соответствующих ритуальных действий. Другое дело, когда нарушение

совершается преднамеренно, с целью унижения или уничтожения святыни. Религиозная культура однозначно оценивает этот факт как святотатство, поэтому, ради восстановления коммуникативного баланса, она ожидает более жесткого (или даже жестокого) воздействия со стороны метафизического субъекта на нарушителя-святотатца. Строго говоря, необходимость максимально жестокого наказания, вплоть до гибели, не только нарушителя, но всего его рода, и даже вплоть до наказания всех его соплеменников⁶⁰ как бы уже запрограммирована в мировоззрении религиозной культуры, поскольку нарушитель своими действиями отрицает не только конкретную святыню, но и существование самой этой культуры. Иначе говоря, чем более неизбежной является ожидаемая кара святотатца в устных нарративах, тем большим потенциалом самосохранения обладает данная религиозная культура. Эту закономерность можно проследить на примере полевых фиксаций современных устных рассказов об осквернении (разрушении) церковей и других святынь в тридцатые годы. В начале XXI века, когда достаточно четко обозначились контуры угасания традиционной коми религиозности, мотив метафизического наказания святотатца – разрушителя церкви (имеющего и конкретное имя) через мученическую смерть (от болезни или гибели на войне) поддерживается очень немногими адептами религиозной культуры, тогда как профанное большинство не видит жесткой взаимосвязи между этими явлениями. В то же время, в еще сравнительно недавнем прошлом, в 1980–90-е гг. эта взаимосвязь не вызывала у большинства информантов никаких сомнений.

Итак, межличностную коммуникацию можно представить в виде достаточно простой схемы: метафизический субъект – культовый объект

⁶⁰Ср.: «Однажды, когда гости сидели за столом, они поставили среди ограды столб и на столб положили каравай хлеба. Один из членов семьи ушел за угол надворного здания и выстрелил оттуда в хлеб из ружья. В эту минуту как сами, так равно и гости их, и соседи увидели вылетевшими из окон избы трех лебедей. Лебеди эти, вылетев из избы их, улетели на Вынлуд, где теперь совершается жертвоприношение по случаю бездождия. С тех пор Уля стали жить бедно. По мнению вотяков, Уля выстрелом из ружья в хлеб, выгнали свое счастье, которое и ушло от них навсегда в виде улетевших трех лебедей на Вынлуд, около которого хлеб родится». Верещагин Г. Е. Остатки язычества у вотяков // Этнографические очерки. Кн.1. Ижевск, 1998. С. 29.

(святыня) – профанный субъект. Как видим, важное значение культового объекта обусловлено его посреднической ролью в коммуникативных отношениях, причем, культовый объект считается не только пунктом связи с сакральным миром, но и местом иерофании, местом, где священный персонаж уже являлся или его явление наиболее вероятно. В этой системе большую роль играет и личностность (субъект субъектность) коммуникаций, когда каждый прихожанин устанавливает индивидуальный контакт с метафизическим субъектом и чувствует его личное участие в своей судьбе. В силу этого культовый объект оказывается символом не только общественного, но и личного единения с сакральным миром – что и делает его «святыней». Поэтому, в отличие от бытовых нарушений регламента коммуникации, святотатство всегда направлено на уничтожение культового объекта с целью разрушения взаимосвязи с метафизическим субъектом. Таким образом, в пределах христианской религиозности действия святотатца всегда расцениваются как *антихристианские*, а сам святотатец обретает черты не просто антихристианские, но и близкие самому антихристу. Уместно заметить, что народно-православное понимание антихриста во многом соответствует известной формуле Исидора Севильского: «Тот есть антихрист, кто отрицает Господа Христа» (Махов, 1998. С. 40), а «отрицающий Христа» уже сливается с образом дьявола. Было бы заманчиво в действиях святотатца обнаружить отголосок известной в апокрифах и народной космогонии инвариантной оппозиции Бога/дьявола (Христа/антихриста). В этом случае становится понятным обратный акт возмездия антагонисту со стороны метафизического субъекта. С одной стороны, он обусловлен апокрифическим возмездием Бога Сатанаилу⁶¹, а с другой – Христа антихристу: «И тогда откроется беззаконник, которого Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением своим» (2 Фес.

⁶¹ В апокрифическом тексте о низвержении Сатанаила с небес Бог посылает Миху с миссией низвержения, однако его опаляет огнем. После этого Бог наделяет Миху силой, передав ему окончание – ил из имени Сатана-ила, в результате Муха обретает силу, став Михаилом Архангелом. В коми космогонических текстах этот мотив отсутствует, в роли ниспровергателя выступает сам Бог (Ен). (См. об этом: Кузнецова, 1998. С. 150–158).

2:3-12). Отсюда становится понятным также, почему отмеченный А. А. Панченко набор персонажей-антагонистов (леший, черт, пастух, барин и др.), нападающих на Параскеву Пятницу (Богородицу) в соответствующих преданиях, имеет маргинальный или нечистый статус (Панченко, 1998. С. 246). Другого и быть не может, поскольку прообразом любого святотатца является все тот же мятежный дух. Такова природа святотатства, и она отнюдь не ограничивается предложенной А. А. Панченко моделью, согласно которой «священный персонаж (предмет) остается неузнанным, с ним поступают недолжным образом, что влечет за собой проявление чудесной силы или наказание антагониста» (Панченко, 1998. С. 253). Не менее (если не более) часто антагонист сознательно идет на акт святотатства, вызывая на себя обусловленное рассмотренной инвариантной схемой возмездие со стороны священного персонажа.

В ряду подобных антагонистов-святотатцев и следует рассматривать образ панов в соответствующих преданиях. Достаточно обстоятельное рассмотрение этого образа предпринято в работе Н. А. Криничной «Русская народная проза» (Криничная, 1987. С. 97–109), здесь же можно найти библиографию по данной теме. Не останавливаясь пока на подробностях, отметим, что, по мнению Н. А. Криничной образ панов в северорусских преданиях некоторым образом связан с культом предков некогда живших в этих местах финно-угорских народов. Свидетельством этому являются и финно-угорские этимологии термина «пан» в значении «могила, насыпь», антропоморфные деревянные изображения предков – «панки», использовавшиеся в праздничной обрядности, обряды поминовения панов, исполнявшиеся на Русском Севере (Криничная, 1987. С. 101–105). Что касается проблемы отождествления их с образом внешнего врага (польско-литовскими интервентами),⁶² то исследователь справедливо списывает это на

⁶² Эти сходства вызвали недоумение уже у первых исследователей северорусской старины, поскольку сознание просвещенного русского интеллигента никак не могло совместить образы реликтовых финских аборигенов, известных под именем чуди, с гордым обликом польских шляхтичей. Поэтому слияние этих образов в народном сознании объяснялось сходными условиями и методами истребления чуди и «панов» в

счет более поздних трансформаций, когда под влиянием новых исторических обстоятельств этот образ получил другое содержание (Криничная, 1987. С. 107). Между тем, в своих основных мотивах предания о «панах» обнаруживают сходство с более известными и распространенными легендами о чуди. В частности, сходными оказываются такие характерные мотивы, как первонасельничество этих персонажей в данной местности, отношение к язычеству, нападения на пришельцев, и даже характерный «чудской» мотив самоубийства через самопогребение оказывается в некоторых случаях общим. Эти совпадения, скорее всего, обусловлены генетической связью тех и других с образом реликтового дохристианского населения Русского Севера в представлениях русских колонистов. Различия видятся в том, что образ чуди, как правило, связан с мотивом самоубийства через самопогребение, тогда как образ панов – с мотивом нападения на святыню с последующим наказанием слепотой и самоубийством, хотя есть исключения, и чудь может связываться с мотивом слепоты, а паны – с мотивом самопогребения. Различия терминологического характера связаны с тем, что это слова из разных языковых систем, и означали, видимо, разные вещи. Для слова «чудь» общепринята предложенная Д. В. Бубрихом этимология из древнегерманского слова *thiudhoo* – «народ, люди», воспринятого славянами как *tjudь* – «чужой народ, чужие люди» (Бубрих, 1947. С. 25). Для слова «пан» убедительной этимологии пока нет, хотя и можно с уверенностью говорить о его финно-угорском происхождении, причем ясно одно - оно не имеет обобщенного значения «народ, люди», поэтому легко отождествилось с западно-славянским *пан* – «господин». Фасмер ошибочно полагает, что это слово было занесено на север России благодаря староверам, а также неверно выводит коми «*пан*» заимствованием

северных лесах русскими крестьянами: «Обезсиленные, малочисленные отряды «панов» не могли явиться сколько-нибудь серьезным неприятелем. Неудивительно, что с ними так же легко было бороться, как и с чудью, невзирая на их несомненную храбрость и сметливость. Отражая набеги «панов», северяне как бы опять переживали ту эпоху, когда боролись чудью, с тою лишь разницей, что теперь они занимали положение обороняющегося. Многие прежние приемы борьбы могли быть употреблены и теперь». (Калинин, 1913. С. 145.)

из русского (Фасмер, 1987. Т.Ш. С. 195–196). Достоверных данных для подтверждения этих положений нет, а фольклорно-этнографические сведения говорят о том, что хотя слово «пан» могло появиться на Севере в период польско-литовской интервенции XVII века, это не объясняет смысловой связи этого образа с языческим миром предков-первонасельников. Для разрешения проблемы есть смысл обратиться к коми материалам, поскольку только здесь можно обнаружить наиболее достоверные версии семантики этого слова. Прежде всего, следует обратить внимание на то, что в книжных источниках слово Пан\Пам употребляется как имя собственное предводителя язычников.⁶³ Но если у Епифания Пам – это «волхв, чародеевый старец, лукавый мечетник, нарочит кудесник», чьим волхованием управляется Пермская земля, а его учением утверждается вера в идолы (Епифаний, 1995. С. 123), то в Повести и в Вычегодско-Вымской летописи – это военный вождь, который приводит воинов, чтобы изгнать Стефана, вторгшегося в сакральное пространство «кумирницы». В то же время, в вымском цикле преданий о Стефане, в котором особенно заметно влияние агиографической традиции, имя Пам (Пан) фактически отсутствует, за исключением одного текста, сюжет которого явно носит следы заимствования из главы «О препрении волхва» ЖСП (Му пуксьём, 2005. С. 175–176). В остальных текстах, где имеется мотив нападения на Стефана, имя предводителя названо как Князь, владетель поселением Княж-Погост выше по Выми. Появление отождествления слов Пам – Князь не случайно. Представляется, что термин *пам (-н)* в средневековой языческой Перми имел значение титула, приблизительно соответствующего русскому «князь, военный вождь». Для средневековых русских авторов, не знакомых с коми языком, термин прозвучал как собственное имя вождя язычников. На Выми же, со временем, произошла утрата термина *пам (-н)*, в связи с заимствованием русского термина *князь*, который вводится в активный лексический фонд в середине XV века, когда на Вычегодскую Пермь был

⁶³ Чередование –м /-н в конце слова характерно для коми языка.

поставлен московский наместник «от роду Верейских князей Ермолай» (Документы, 1958. С. 261), княжеская резиденция которого находилась также на Выми. С другой стороны, В. П. Налимов, записавший в начале XX века предание «Пам Шыпича», зафиксировал этот термин в словоупотреблении некоторых групп коми: «Памом, по мнению зырян, называется человек, обладающий громадной силой воли, могущий повелевать стихиями и лесными людьми; кроме того, этот человек обладает хорошими душевными качествами; его энергия, его познания уходят на борьбу с врагами зырян» (Налимов, 1903. С.120). Как видим, титул *пама* как бы совмещает магические функции с властными и военными. Пам Шыпича, в записанных преданиях, как раз обладает данными качествами: кроме того, что он сильный колдун, он еще и предводитель разбойников.⁶⁴ Среди героев коми преданий титул *пама* имеет вождь чудского (читай – языческого коми) народа по имени Кудым Ош (Медведь), наследующий его от своего отца. Он также обладает некоторыми магическими качествами, но больше известен как военный вождь и культурный герой.

Скорее всего, в дохристианской коми сословной иерархии титул *пам (-н)* действительно соответствует званию высшего должностного лица, родоплеменного «князя», хотя не исключено, что как таковой, *пам(-н)* совмещал княжеские функции с религиозно-магическими. Видимо, последние фиксируются в некоторых коми заговорных и сказочных текстах кумулятивного характера, где *пам(-н)* является владельцем ножа, необходимого для заклятия животного. В этимологическом словаре коми языка слово *пан* в значении «жрец» (фольк.), «владыко» (памятники XVIII в.) возводится к основе глагола *панны* (**paŋ-*) «основать», что означает «имеющий основу, власть, сильный» (Лыткин, Гуляев. 1999. С. 216). Таким образом, коми язык может вполне претендовать на автохтонность термина *пам (-н)*, вопрос в том, имели ли место военные предприятия под предводительством языческих *панов* на христианские поселения и святыни?

⁶⁴ Ср. отождествление панов и разбойников (Криничная, 1987. С. 107.)

Епифаний о таковых не сообщает, его Пам – больше философ и богослов, нежели вождь народа. Однако в Вычегодско-Вымской летописи говорится, по крайней мере, о трех нападениях язычников на христианские поселения. Так, статье за 1380 год сообщается о вооруженном нападении пермян во главе с Паном-сотником 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. Впрочем, в вымских преданиях говорится о том, что поводом как раз послужило разрушение главной кумирницы язычников, при которой и росла знаменитая «прокудливая береза», срубленная Стефаном. Весть об этом сразу же разошлась по всей Вычегде и Выми, где в Княж-Погосте находилась резиденция Пана-сотника, а также докатилась до Вишеры. Летопись сообщает, что под начало Пана-сотника встало порядка тысячи человек, что для охотничьего народа совсем немало – это уже почти целое войско. Приплыв на ладьях, вооруженные луками и копьями, они высадились на берегу возле Усть-Выми и сразу же пошли на приступ «кельи» Стефана. Однако произошло чудо с ослеплением напавших. В результате Пан потерял восемьсот человек, которые после прозрения немедленно крестились в святую веру. Сам же Пан, с остатком верных людей, ушел ни с чем (Документы, 1958. С. 258–259). В статье за 1384 год сообщается, что Стефан, обустроившая епархию, с благословения митрополита и великого князя Дмитрия Донского, начал интенсивное строительство церквей и монастырей. За один только год была построена обитель и епископия в Усть-Выми, получившем статус «владычного городка», здесь же построены храмы Благовещения Богородицы и Архистратига Михаила, монастыри в Вотче и в Еренском городке (Документы, 1958. С. 259). Наряду с этим началось не менее интенсивное разрушение языческих храмов и священных мест: «Разъярился владыко Стефан на кумирници пермские поганые, истуканные, изваянные, издолбленные боги их в конец сокрушил, раскопал, огнем пожег, топором посекал, сокрушал обухом, испепелил без остатку и по

лесом, и по погостом, и на межах, и на перепутьях» (Документы, 1958. С. 259–260). Тогда и произошел исход не покорившихся язычников с «жены и детьми» с Выми на Удору и Пинегу. В 1389 году, через пять лет после бегства с Выми, пермяне-язычники с Удоры и Пинеги совершили набег на Яренский городок. Летопись скупно сообщает: «Лета 6897 пришедшу с Удоры и Пенеге пермяни идолопоклонницы на Еренский городок, монастырское Пречистое Богородицы пожгли, пограбили, людей монастырских посекали» (Документы, 1958. С. 260). Удар нанесен по христианской святыне – построенному Стефаном монастырю, и это нападение – не что иное, как акт возмездия за поруганные языческие храмы. Нет сведений, стоял ли во главе нападавших Пан-сотник, но, видимо, только он в то время мог быть организатором боевых действий. В 1392 году Пан-сотник, уже во главе войска вогуличей (манси), совершает дерзкое по замыслу нападение на владычный городок. Вогуличи стоят неделю под стенами укрепленного городка, видимо, пытаясь взять его измором. Попутно они грабят погосты вокруг Усть-Выми, но на городок не нападают. Согласно Летописи, через неделю стояния под стенами городка, вогуличи, прослышав об устюжском полке, двигавшемся с низовьев Вычегды на помощь осажденным, «сели в ладьи и уткли вверх Вычегдою-рекою» (Документы, 1958. С. 260). Таков исторический контекст преданий о нападениях на христианские святыни. Надо полагать, что подобные нападения язычников на немногочисленные поселения христиан в начальный период заселения русских колонистов и крещения аборигенов происходили по всей территории современного Русского Севера. Термин *пан*, судя по всему, был распространен довольно широко в дохристианском финно-угорском мире, и все контексты его употребления еще нужно выяснять. Несомненно, лишь то, что функционируя в средневековых финно-угорских языках в качестве титула военного вождя, в русском языке он приобретает нарицательное значение всех нападавших врагов-язычников. Таким образом, отождествление в сознании северорусских рассказчиков образов чуди и панов имеет под собой историческую почву: и

те, и другие в целом, соответствуют обобщенному образу аборигенов-язычников. Разница лишь в том, чужд пассивно сопротивляясь христианизации, погрებაет себя в земле, тогда как паны совершают святотатные действия, и, будучи наказанными слепотой, уничтожают друг друга. Что касается коми преданий, которые не содержат мотива самоуничтожения, то это объясняется их близостью к агиографии, где наказание слепотой предшествует духовному прозрению.

Мотив наказания нападающих слепотой совершенно не случайно в Повести и в устных легендах связан с мотивом рубки священной березы. По большому счету, последний мотив отражает некие реалии христианизации разных народов, и в ряду святых древорубов оказываются такие почтенные миссионеры, как св. Бонифаций, Константин Философ, св. Трифон Вятский, Трифон Печенгский и другие. В целом же, рубка священного дерева входила в контекст практики разрушения миссионерами языческих святилищ, с целью показа крещаемым слабости их языческих богов. Это был акт преднамеренного святотатства со стороны миссионера, но он диктовался исключительно благими пожеланиями доказательства силы христианского Бога и скорейшего обращения язычников в истинную веру.⁶⁵ В то же время, это был и акт самопожертвования, потому что, идя на святотатство, миссионер ожидал и соответствующей ответной реакции со стороны тех, кто поклонялся поруганным святыням. И реакция могла быть адекватной, тогда креститель принимал мученическую смерть, как это случилось со святым Бонифацием. Так или иначе, в ответ на святотатство крестителей, следовала реакция со стороны язычников в виде нападения на христианскую святыню, как это случилось с монастырем Еренского городка. Конечно, это частный случай, но он отражает общую тенденцию, о которой можно судить по преданиям и данным агиографии. Естественно, что для христианского менталитета значимым являлся второй акт драмы крещения, связанный с нападением язычников, и при этом легко забывалось, что само нападение

⁶⁵ В ЖСП нападения Стефана на кумирницы, разрушение идолов является общим местом.

было, как правило, ответным. Наказание слепотой было, судя по всему, наиболее ожидаемой ответной реакцией со стороны подвергнувшейся нападению святыни. Сам мотив наказания слепотой, видимо, восходит к эпизоду духовного прозрения язычника Савла (Павла) через наказание слепотой в Деяниях апостолов (*Деян.8: 8-9*). Отсюда он переходит в агиографию, в те житийные повести, которые посвящены подвигам подвижников среди языческих народов.⁶⁶ Их не так много, в северной агиографии это жития святых отшельников XIV в. преподобных Кирилла Челмогорского и Лазаря Муромского (Барсов, 1870. С. 22–23, 28–29), да еще рассмотренная нами Повесть о Стефане Пермском. Судя по преимущественному распространению мотива наказания слепотой напавших антагонистов именно на севере, он берет начало в агиографии и в дальнейшем распространяется в устных преданиях о наказании слепотой напавших врагов Богом.

Особенностью вымской повествовательной традиции являются сложные нарративы о христианизации, в которых развертывание сюжета происходит за счет присоединения к мотиву плаванья Степана ряда сюжетных блоков. В таких случаях, сказитель ставит своей целью охватить все события христианизации и, используя мотив плаванья Степана в качестве сквозного, составляет из отдельных легенд о Степане единый линейный сюжет, представляющий, по мысли сказителя, историю крещения чуди. В самом факте составления такой «истории» угадывается ориентация сказителя на книжную традицию, в первую очередь на агиографические жанры. К примеру, легенда, записанная в 1981 году от А. М. Пасынковой, сказительницы из д. Ыбы Усть-Вымского района, состоит из 11 эпизодов (Му пуксьём, 2005. С. 170–175), кроме того, все последующие записанные от нее тексты, такие, как приведенная выше легенда о возведении горы, как бы дополняют и уточняют этот общий сюжет. В зачин повествования

⁶⁶В ЖСП же мотив духовной слепоты пермян-язычников и про-*светительской* миссии Стефана – наиболее распространенный.

сказительница включает известный сюжет о чудских могилах, связывая его с плаванием Степана: *«Степан Великопермский плыл на каменном плоту, всех благословлял, чудь в христианство крестил. А чудь под землю заходила, закапывалась, у нас здесь в двух местах чудские могилы есть»* (Му пуксьём, 2005. С. 171). Далее рассказывается о Князе-людоеде, живущем в это время в с. Княжпогост: *В Князь-Погосте Князь всех ест. Каждый день ему живой человек нужен.* Повествование не задерживается на образе Князя, как бы только обнаруживая факт наличия сил, враждебных Степану, между тем, в образе Князя угадывается противник Стефана Пермского, известный в книжных источниках под именем Пам (-н) сотник, резиденция которого как раз находилась в этом месте. Сам антропоним Князь может быть производным от топонима Княжпогост. Далее следуют эпизоды с прозвищем жителей д. Кось (Кошки) «кошкинскими белкоедами» и нареканием веселой деревни Ляли, а также эпизод с рубкой березы. Сказитель подчеркивает, что береза стояла на месте нынешней церкви Михаила Архангела, при этом дает довольно подробное описание самой березы: *«А на березу вешали у кого что есть, ее вместо бога держали, так навешали на нее, кто шелковую шаль, кто пальто, кто овечью шкуру, кто деньги, кто ленточку – у кого что было, все на березе позвякивает».* Степан рубит березу три дня, однако она вновь зарастает, отдельной репликой рассказчик вводит нового персонажа: это Идол, который будто бы восстанавливает березу по приказу Князя. Степана удается свалить березу только после того, как он непрерывно рубил ее неделю. Следующий эпизод начинается представлением новых персонажей: Питирима, Герасима и Ионы, как сподвижников Степана, также крестивших чудь. Против них выступают Князь из Княжпогоста и его брат из Корткероса Көртайка. Сказитель помещает известный фольклорный мотив – сообщений двух братьев под водой, Князь посылает 600 солдат, чтобы убить Степана и трех его последователей. Солдаты, подойдя к Горе, слепнут, половину из них якобы увел куда-то Көртайка, однако им удается убить Питирима и Герасима. Сюжет заканчивается тем, что Степан с Ионой плывут в Коряжму, крестить

убегающую чудь, но Синдорский вождь Идол по приказу Князя посылает 40 солдат, которые убивают Иону и 40 мучеников. Литературными являются известные уже сюжетные мотивы ослепления язычников и рубки дерева, кроме того, есть имплицитная ссылка на знакомство если не самой сказительницы, то фольклорной традиции с некими агиографическими сюжетами об устьвымских святых Питириме, Герасиме и Ионе.

Следующий текст, записанный от А. М. Пасынковой, продолжает историю крещения чуды, включая в общий сюжет легенду о Князе-людоеде, в тексте играющего роль предводителя темных языческих сил.

«Степан Великопермский пришел и сказал: «Давайте здесь построим церковь». Вот Князь, который в Княжпогосте жил, девушек убивал. Рассказывала я уже. Князю привели одну девушку на съедение, последняя уже осталась, каждый день по одной Князь съедал, живых. А пришел туда Георгий Победоносный, на белом коне туда приехал, к Князю. А мать и отец девушки сильно плачут, как же, последняя дочь и надо отдавать на съедение Князю. Все уже своих отдали, только у самых богатых одна оставалась. Вот и приехал Георгий Победоносный на белом коне и говорит Князю: «Тебе больше не удастся никого съесть!» Князь перекувыркнулся, извернулся и превратился в змея. И под ноги лошади лег Георгию. Победоносный Георгий – значит, всех побеждает. И обернулся змей вокруг всех четырех ног лошади, это Князь, превращенный в змея. А Георгий штыком его проткнул, там он и умер, значит. Вокруг ног лошади, вокруг всех четырех ног лошади обернулся змей. И девушку он так спас. Царицей Александрой она стала после, замуж вышла и стала царицей Александрой» (Му пуксьём, 2005. С. 173–174).

Эта легенда является фольклорной интерпретацией известной житийной легенды «Чудо св. Георгия о Змие», по версии рассказчика именно Степан посылает Георгия Победоносного в Княжпогост, чтобы искоренить язычество. Скорее всего, на складывание этой легенды оказал влияние знакомый сказителю иконографический сюжет, поэтому змей картинно

оборачивается вокруг «всех четырех ног лошади», а Георгий Победоносный насмерть протыкает его «штыком» (копьем), в то время как житийный Георгий приводит побежденного змея в город и здесь, прилюдно, убивает его мечом (Сендерович, 2002. С. 40). Замещение в данном сюжете Степана Великопермского Георгием Победоносным становится возможным, если учесть, что оба святых известны как борцы с язычеством (ср.: змей, как известная аллегория язычества), притом что св. Георгий в символике христианской иконографии считается защитником Церкви, «представленной женской фигурой, и победителя дьявола, представленного в виде дракона» (Сендерович, 2002. С. 32).

В 1982 году с А. М. Пасынковой беседовал Ю. Г. Рочев и записал от нее ряд легенд, две из которых раскрывают обозначенные в основном тексте мотивы противостояния Степану двух братьев – Князя и Кört Айки и убийства Ионы язычниками.

«Жили два брата, Кört Айка и Князь. Князь жил в Княжпогосте, а Кört Айка в Корткеросе. Кört Айку ничто не брало, хоть чем его ни бей – тело его было из железа. Железное тело было, поэтому и называют село Корткеросом – Железной горой. Ловили его, бывало, и протыкали тело, но кровь не идет – железо. А Князь был очень сильным. Каждый день он варит чан сура и пьет. Однажды варит он сур, а по Емве на большом камне плывет Степан Пермский прямо против Княжпогоста. И крикнул: «Сусло, стой!» И сусло перестало течь. Но Князь тоже крикнул: «Если сусло стой, то и Степан постой!» И Степан там, посреди Емвы остановился. Потом Князь крикнул: «Оказывается, этот сильнее меня будет, сколько времени варю, а сура все нет!» И вдруг он нырнул в чан и вышел уже в воде Емвы. И так дошел до Корткероса. А они, два брата, часто друг у друга гостили, по воде и ходят бывало. Князь и сказал: схожу-ка я к брату, спрошу, почему Степан сильнее нас колдуном оказался? Князь ушел, а Степан доплыл до Усть-Выми. Так мне отец рассказывал» (Коми легенды. 1984. С. 70–71).

Сюжет легенды строится вокруг достаточно распространенного в коми фольклоре мотива магического состязания двух колдунов: лодочника и

пивовара, по очереди останавливающих варение сусла (пива) и движение лодки. Мотив братства Кёртайки и Князя показывает объединенность языческих сил – с одной стороны, а с другой – подчеркивает силу Степана, противостоящего этим объединенным силам. Мотив объединения язычников против одного Степана достаточно распространен в вымских легендах о Стефане Пермском, известен он и в житийных текстах. Что касается мотива путешествия колдуна по дну реки, то он как раз типичен для коми колдовских нарративов. В фольклорной традиции коми колдуны, особенно жившие в старину, обладают способностями повелителей воды, и мотив подводного путешествия на большие расстояния входит в состав их колдовского могущества. В легендах о Степане подводное путешествие противопоставляется как языческий способ передвижения героя христианскому – по поверхности воды. Тем не менее, включение в состав сюжета легенды мотива братства Кёртайки и Князя, путешествующих друг к другу по дну реки через чан с суром – справедливо вызывало сомнение исследователей (Рочев, 1984. С. 160). Дело в том, что Князь и Кёрт Айка – персонажи разных локальных топонимических текстов, своим происхождением они «привязаны» к конкретным локальным традициям и объединение их в составе одного сюжета имеет явный искусственный характер. Таким «прототекстом» для данной легенды является, скорее всего, произведение М. Н. Лебедева «Кёрт-Айка – Железый свекор. Зырянское предание», опубликованное в 1910 году в г. Усть-Сысольске (Лебедев, 1910. С. 18). В этом произведении впервые объединены в состав одного текста все три персонажа: *Стефан Пермский*, *Пам* и *Кёрт Айка*. В начале сюжета «зырянского предания» происходит столкновение двух героев – плывущего по реке Пама из Княжпогоста и варящего сусло Кёрт-Айки из Корткероса, оказавшихся равными по силе колдунами. Затем плывущий по реке Стефан Пермский сражается с Кёрт-Айкой и одерживает победу. Как видим, М. Н. Лебедев сохраняет книжное имя *Пам*, используя в построении сюжета

фольклорный мотив состязания лодочника и пивовара. В таком виде сюжет вернулся в фольклорный фонд, но бытование его ограничилось вымской традицией, в короткеросской традиции этой версии легенды не зафиксировано, хотя сюжет столкновения Көртайки со Степаном здесь имеет широкое распространение.

Эпизод убийства Ионы, который А. М. Пасынкова включила в свою историю крещения Выми в качестве заключительного, бытует в виде самостоятельной легенды.

600 лет тому назад в Усть-Выми жили три брата: Иона, Питирим, Герасим. Из Перми были. Князь послал из Синдора племя, идольское племя. Надо, мол, убить Герасима, Питирима и Иону. И идольское племя пошло, чтобы снова всю Усть-Вымь в идольское племя превратить. А Питирим и Герасим, а Иону на лугу убили, напротив нынешней больницы.

Это место, говорят, всегда будет святым. И всегда там зеленая, красивая трава растет.

Сюжет этой легенды, видимо, восходит к житийной легенде о епископе Питириме. Согласно этому тексту, вогулы напали на епископа Питирима, когда он с причтом совершал молебен, выйдя из стен Усть-Вымского городища. Епископ, видя неминуемую гибель, отправляет причт за стены крепости, а сам принимает мученическую смерть от вогулов. Сюжет в фольклорной традиции претерпел значительную трансформацию, вместо Питирима мучеником оказался Иона, а Герасим и Питирим представлены как его братья. В другой версии этой же легенды сходство с житийным первоисточником более ощутимо за счет включения мотива бегства братьев и оставления Ионы одного против «ермаков».

Их было три брата, Питирим, Герасим и Иона. В Усть-Выми жили. Однажды со стороны Сольвычегодска прибыли какие-то люди, какие-то племена. Двигались они толпами, волосы черные. И не в штанах, а только с набедренными повязками, какие-то мохнатые люди. Они вышли из лесу и

двинулись к Усть-Выми с двух сторон, окружили город. По реке подплывают и кричат: «Ермак! Ермак!». Кричат «ермак», а что это на их языке, не знаю. Песня ли, сказка ли? И вот, два брата, Питурир и Герасим, убежали, а младшего брата, Иону, этот народ поймал и убил. Здесь под больницей, ближе к Вычегде. Вот не знаю этих ермаков. Только иногда вспоминают про каких-то черноголовых ермаков.

Заключительный эпизод крещения в фольклоре принято обозначать как «бегство чуди». Как правило чуди – коми язычники, не желающие принимать крещения, убегают на север. Один из вымских сказителей М. С. Лебедев, выстраивая свою версию крещения Выми, утверждал, что некрещеные коми бежали за Урал:

Какой-то князь жил, князь Константин. Пермский поднимался вверх по течению и бой был. Степан собрал войска, поднял их, и там была битва. Большинство людей убежало. За Уральские горы, в Ханты-Мансийск и к ненцам коми убежали, и там разошлись. Здесь коми народа много жило. От Степана Пермского убежали. Плыл он здесь на каменном плоту. Со святой силой и не тонул каменный плот.

Эта версия бегства язычников распространена в исторической литературе, в частности, ее придерживался известный историк В. Миллер в своей «Истории Сибири» (Миллер, 1937. Т.1. С. 188). Возможно, что язычники действительно убежали на север, но для фольклора не менее важно и то, что в языческом мировоззрении север ассоциировался со священным пространством, где расположена обитель предков, загробный мир, куда уходят души умерших.⁶⁷ Это естественное для фольклорного сознания завершение сюжета христианизации, соответствующее известному тезису для новокрещенных: христианство – вечная жизнь, тогда как язычество – вечная смерть.

⁶⁷ Для русского средневекового сознания север ассоциировался прежде всего с преисподней, адом, в котором принимают мучения души грешников. См. об этом: (Лотман, 1996. С. 256–258).

Глава IV. Тема христианизации в коми литературной традиции Нового времени

4.1. Драма пермского волхва в поэме И.А. Куратова «Пама»

Публикации, включая и большие работы о Стефане Пермском, написанные в течение XIX века, создавались людьми, в основном, принадлежавшими духовной среде либо связанными с этой средой. В силу этого авторы ориентировались на житийные образцы, поэтому образ Стефана Пермского, который складывался и культивировался в российском обществе XIX века, имел характерные для агиографии дидактические черты, тогда как язычники во главе с Памом сотником рисовались преимущественно в черном цвете. Впервые объектом освоения светской литературой тема христианизации коми народа становится в сочинениях И. А. Куратова (1839–1875) и, в частности, в его неоконченной драматической поэме «Пама» (Куратов, 1979. С. 320–327).⁶⁸

И. А. Куратов (1839–1875) по рождению также принадлежал к духовному сословию. Он был девятым сыном священника Киберской церкви Яренского уезда Вологодской губернии (с. Кибра – ныне с. Куратово, Республика Коми). Как и остальные братья, он закончил Яренское духовное училище (1850–1854) и Вологодскую семинарию (1854–1860). Первые стихотворения И. А. Куратова датируются временем его обучения в вологодской семинарии, причем И. А. Куратов пишет сразу на коми языке. Очевидно, подобные опыты поощрялись руководством семинарии, которое проводило целенаправленную политику по подготовке священников из зырян, способных служить на коми языке и переводить на коми язык богослужебные тексты. В семинарии с 1843 года работал класс зырянского языка, инициатором создания которого был П. И. Савваитов, член-

⁶⁸ В дальнейшем поэма цитируется по этому изданию.

корреспондент Российской Академии наук, в разное время занимавший должности профессора Вологодской семинарии и Санкт-Петербургской духовной академии. Он же был и автором первой грамматики зырянского языка, а также ряда работ о Стефане Пермском, не утративших своего научного значения и по сегодняшний день (Терюков, 2011. С. 17:155). Таким образом, тема христианизации народа коми Стефаном Пермским в Вологодской семинарии была достаточно актуальной, и нет ничего удивительного, что начинающий поэт обратился к ней.

Е. С. Гуляев, составитель сборника произведений И. Куратова «Менам муза» (Моя муза) и автор комментариев, датирует начало работы над поэмой 1857–1860-ми годами, ближе к завершению обучения И. Куратова в семинарии. Он также считает, что в течение жизни поэт не раз возвращался к поэме и, судя по сохранившимся заметкам, работал над ней до самой своей смерти (Гуляев, 1979. С. 556). Неизвестно, была ли когда-либо закончена поэма, сегодня известен только ее фрагмент, объемом в 187 строк и так называемый русскоязычный «Монолог Памы», По-видимому, подстрочный перевод с текста на коми языке. По предположению А. Н. Федоровой, замысел поэмы о Стефане Пермском и его противнике был подсказан Ивану Куратову его учителем коми языка в Вологодской семинарии А. И. Поповым (Федорова, 1975. С. 72). Это вполне возможно, поскольку А. И. Попов, уроженец Усть-Сысольского уезда, был достаточно образованным человеком, окончившим Вологодскую семинарию (1838 г.) и Московскую духовную академию (1842 г.). В Вологодской семинарии А. Попов продолжал дело, несколько ранее инициированное П. И. – Савваитовым – преподавал зырянский язык и латынь (Плосков, Цыпанов, 2002. С. 66–67; Терюков, 2011. С. 271) в классе зырянского языка, и вполне вероятно, что история христианизации коми народа была одной из самых обсуждаемых в этом классе. Не исключено, что А. И. Попов поощрял и поэтические опыты семинаристов – в Московской духовной академии, которую он окончил, кроме изучения обязательных предметов поэтики и

риторики, семинаристы должны были и сами писать стихи (Клейн, 2005. С. 159).

Об интересе И. Куратова к истории коми и, в частности, к истории христианизации, свидетельствуют его заметки о народе коми (Куратов, 1939. С. 248–261). По-видимому, в годы учебы в семинарии И. Куратов собирался написать большую статью о христианизации коми народа, в которой подробно рассматривались бы исторические и лингвистические аспекты Стефановской миссии. Сохранился план этой статьи и несколько отрывков, из которых видно, насколько серьезно И. Куратов относился к этой теме. Большое значение в статье уделялось вопросам происхождения народа коми, коми языка, стефановским книгам и разбору лепехинских отрывков обедни. Оценивая значение событий христианизации, он пишет: «В пустыне зырянской истории, как оазис, являются только события последней четверти XIV столетия, времена Стефана Великопермского и принятия зырянами христианства» (Куратов, 1939. С. 250). По мнению поэта это был наиболее яркий эпизод в истории коми народа, как бы всколыхнувший на некоторое время тихое течение зырянской жизни. Для И. Куратова, как для будущего священника, Стефан Пермский, принесший на коми землю свет христианства, был без исключения положительным героем. В то же время, его противник, как носитель идеи антихристианства, положительно оцениваться просто не мог. Других интерпретаций деятельности этих героев в то время просто не могло быть. В сопротивлении Пама он видит тщету и бессмысленность, а в самом факте сопротивления Куратов видит проявление негативных черт последнего пермского жреца: «Пама, грубый шаман, не сумел пройти сквозь огонь и воду с Стефаном, а между тем сам вызвался на этот подвиг, или был вызван на это хвастовством. Он бежал к остякам и вогулам и воздвиг на Пермь отважного Асыку. Умно! О чем он хлопотал? Сначала о том, чтобы зырян не крестили водой, а после о том, чтобы крестили их в их крови. Умные почитатели падающего культа самый вредный народ» (Куратов, 1939. С. 261). Это рассуждение поэта представляет

собой и историографический интерес. Если первая часть рассуждения отсылает к эпизоду прения Стефана Пермского с Памом сотником из Епифаниевского Жития (Епифаний, 1996. С. 123–157), то вторая часть выглядит как ремарка из Вычегодско-Вымской летописи: в статье за 1392 год говорится, что Пам сотник привел вогулов под Усть-Вымь, но не смог взять городок (Документы, 1958. С. 260). Это значит, что И. Куратову была известна Летопись или же в стенах семинарии пользовались каким-то иным источником сведений, ныне недоступным. Так или иначе, Пам или, как его называет поэт – Пама, в этих предварительных рассуждениях выглядит как жестокий, неразборчивый в средствах человек, способный пойти на компромисс с врагами, и ради захвата утраченной власти потопить в крови свой же народ. Однако эта точка зрения, традиционная для XIX века, так и не нашла воплощения в поэме.

Отчасти этому способствовал сам сюжет «Слова о Житии Стефана Пермского», в котором Епифаний Премудрый, в определенной мере отступив от агиографической традиции, не дает волхву Паму сотнику сугубо отрицательной характеристики. Для него Пам не просто язычник-«сыроядец», но и ревнитель отеческой религии пермян, отеческих устоев общественной жизни, древних обычаев, и в этом достойный противник Стефана. Сквозь призму житийных клише («злокозненный волхв», «лукавый мечетник» и т.п.) в описании Пама сотника в сочинении Епифания все-таки проступает образ глубоко драматический, образ человека, остающегося верным заветам предков, и, может быть, это самое главное – остающегося верным своему народу, хотя сам народ от него отстает. Как видно, именно этот аспект образа Пама становится преобладающим в поэтическом замысле И. Куратова и заставляет его отвлечься от общепринятой точки зрения на язычество в целом. Размышляя о значении язычества, он называет его «шаманством» и отождествляет с буддизмом. И. 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 И. Куратов приводит мнения члена китайской миссии отца Иакинфа и ярославского архиепископа Нила, написавшего труд о буддизме. Ссылаясь на этот труд, И. 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» (Куратов, 1939. С. 261). 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».

Действие пьесы, судя по сохранившемуся фрагменту, начинается в Княжпогосте в доме Памы. Пама обуреваем предчувствиями, он видит сны, которые предвещают несчастье, однако есть еще надежда, что молитвы, обращенные к богу Войпелю, помогут. Однако рассказ шамана из Пыраса куда уже пришел Стефан, чтобы разбить кумирницы Войпеля и обратить людей в новую веру, не оставляет надежд. Пырасский шаман говорит, что Войпель отвернулся от людей Пыраса и не принимает их молитв. Пама понимает, что за Стефаном стоит московский князь Дмитрий, и противостоять ему коми народ не может: «Покорным коми людям всегда/было страшно видеть человеческую кровь./Безгрешные мы: даже дать человеку щелчок/Рука коми человека не сможет подняться!/Понял русский, где тепло,/И быстро пришел к нам». Пама сомневается, кто лучше, московский князь или татарин из Сарая, но не сомневается, что Стефан принес для коми народа «новые силки». Окружение Памы полно решимости сопротивляться, но вот в дом Памы входит еще одно действующее лицо – шаман из Туглима, села, где уже побывал Стефан. То, что говорит туглимский шаман, в корне отличается от слов шамана из Пыраса. Уже с

первых слов выясняется, что туглимский шаман обращен. При этом он показан И. Куратовым не как христианин, а как человек, прежде всего предавший свой народ. Причиной принятия христианства для туглимского шамана является не вера в истинного Бога, а слабость самого коми народа: «Что уж обманывать,/Братья, нам с вами друг друга?/Слишком низко упал коми народ .../Видно так предопределено родиться, подняться/Народу, а затем свою землю/Отдать другим народам!...». Далее он добавляет: «Знаешь, время падения пришло коми народу .../Не сможет он набраться новых сил.../Чтобы подняться; так не может поднять/опущенные ветви и упавшие желтые листья/осенняя береза...». Туглимский шаман уверен, что коми народ слаб, что его участь – отдать свою землю другим, чужакам, слиться с ними, стать как они, забыв свою веру и своих предков. Для туглимского шамана вопрос перемены веры – это, скорее, вопрос политики, а не духовности, его готовность принять новую религию вызвана не искренним пониманием христианства, как веры в истинного Бога, а тем, что за этим Богом стоит сила Москвы. А. Федорова видела в точке зрения этого персонажа «объективную оценку событий... осознание бесполезности борьбы таких одиночек, как Пама, против новых форм жизни» [18: 73]. Однако И. Куратов как раз всецело на стороне Памы. Более глубокое проникновение в суть событий XIV века заставило его окончательно отказаться от образа Памы как «грубого шамана», последователя «падающего культа». Пама И. Куратова – это провидец, которому открыто настоящее положение дел. Истина страшна: в своем первом сне он видит преследующего его разъяренного демона, указывающего на него перстом, в третьем сне он видит князя Дмитрия, который приказывает связать его, а затем заставляет его петь и плясать. Демон и князь Дмитрий в снах Памы тождественны, участь Памы в вещем сновидении – это будущая участь коми народа, и Пама не желает такой участи для него, но и противостоять силе Москвы он тоже не может. Таким образом, вопрос христианизации коми народа для И. Куратова-семинариста имел, прежде всего, политическую подоплеку. Принятие христианства

оказывалось не свободным волеизъявлением коми народа, а вынужденной акцией под силовым давлением Москвы. Кроме того, выявилась проблема, трагедийность которой И. Куратов обозначил образом туглимского шамана-отступника: если христианство – это истина, то почему путь к истине лежит через предательство? Эта проблема, очевидно, является ключевой для коми-зырянского менталитета, она отражена и в фольклоре в виде легенд о самопогребении чуди – языческих предков, не принявших крещения. Места, где некогда чудь заживо похоронила себя, обрушив на себя своды своих земляночных жилищ, до сих пор известны как *чуд гу* «чудские могилы». Компенсация вины перед языческими предками некогда выражалась в почитании чудских могил и в последовательных поминовениях чуди. В современной литературе этой проблеме посвятил свои романы Г. А. Юшков, увидевший в том давнем, первом отступничестве комплекс вины коми людей перед предками и причину современного разрушения коми этноса (Лимеров, 2008. С. 342–349).

Наверное, И. Куратов понимал безысходность такого подхода к теме христианизации коми народа, поэтому в семинаристские годы и даже позднее поэма не могла быть завершена. Видимо, он искал компромиссное решение, которое сняло бы напряженность неизбежно возникающей проблемы отступничества коми народа от религии предков и оправдало бы факт принятия христианской веры. Среди рукописей И. Куратова есть стихотворение на русском языке белым стихом, озаглавленное поэтом «Молитва Памы» (в сборнике – «Монолог Памы»). Е. С. Гуляев датирует этот фрагмент 1868–69 годом, т.е. временем начала службы в Туркестане. Стихотворение представляет собой монолог от лица Памы, обращенный к Войпелю. Пама спрашивает своего бога, кто из них, прав, Стефан или он, Пама, при том, что сам он никогда не изменял древним «преданиям», любил свой народ и правду, оберегал его от чужеземной власти, но теперь Стефан обличает его во лжи, и ему верят, поскольку Стефан «слишком овладел умами, чтобы не верить его добрым намерениям». Пама спрашивает

Войпеля, что, быть может, они оба, «при всех своих добрых целях», ошибаются. И. Куратов не дает однозначных оценок ни тому, ни другому своему герою, однако симпатии его на стороне Памы, который, в отличие от Стефана, еще и великодушен и молит Войпеля о том, чтобы тот оставался добрым к народу, несмотря на то, что их умами овладел Стефан.

После текста монолога в рукописи следует прозаический отрывок, представляющий собой описание характера Памы и возможного ответа ему Войпеля: «Пама – человек крайне добрый, критически относящийся к себе и придающий себе подобающую цену; он несколько мистик, но не потому, что мало даровит, но потому, что слишком уединил свою особу при значительном уме. Лицо его в моей пьесе: все свои пороки, к которым он относится критически, выявляются сном, как это бывает у таких людей. 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» (Гуляев, 1979. С. 567). Раскрываемая здесь концепция развития сюжета поэмы близка идеям романтизма, если рассматривать романтизм как своеобразную форму «мистического сознания», свойственную эпохе (Жирмунский, 1996. С. 6). В этой романтической концепции И. Куратова тема противостояния Стефана и Памы в связи христианизацией коми народа в определенный момент из исторического плана раздвигается до уровня космической идеи, соотносящей судьбу коми народа с жизнью вселенной.

Как романтический герой Пама – мистик, которому раскрыты божественные тайны, недоступные остальному народу, – он связан с высшим миром через Войпеля, верховного бога коми народа. Именно Войпель раскрывает Паме истинное положение вещей: трагедия Памы, причина его

поражения скрыта в высшем божественном решении, не подвластном человеческому обсуждению. Войпель рисует грандиозную картину мироздания, по мысли И. Куратова соответствующую языческой космогонии коми. В этой космогонии вселенная состоит из множества сфер-небес, каждая из которых принадлежит определенному божеству. Сферы располагаются друг над другом, составляя иерархическую систему, в которой каждое последующее божество подчинено предыдущему, а вся система восходит к некоему высшему божеству, имя и происхождение которого неизвестно, как неизвестны и непонятны принципы управления им вселенной. Причем, Войпелю самому непонятны даже и те принципы, которыми руководствуется божество, находящееся иерархически выше него, не говоря уже о более высоких сферах. Сам Войпель, видимо, находится на самом низком небе над землей людей, поскольку в его подчинении находятся люди, и, в частности, Пама, которого как своего служителя он выбрал когда-то сам. Переход от религии Войпеля к христианству происходит не как движение к истинной вере через отрицание язычества, а как перемещение колеса вселенской иерархии, вследствие которого Войпель как бы отходит в тень, давая место христианскому Богу. Поэтому Войпель не может ничем помочь своему Паме, как не может помочь Войпелю и находящееся иерархически выше него божество. В такой глобальной вселенской системе христианство Стефана и язычество Памы оказываются приравненными друг 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 может повернуться в любую сторону и неизвестно, какая вера покажется истинной в следующий момент.

Встреча христианства и язычества на земле Перми приравнивается 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 века: «Что такое шаманство? Для нас оно понятно так, как 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» (Куратов, 1939. С. 261). То есть, по прошествии лет ни та, ни другая религии не являются основой духовной жизни народа, поскольку язычество оказалось забыто, а христианство в полной мере не усвоено. С этой точки зрения, конец XIV века 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, в русле 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. И. 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, но не предательство веры и обычаев отцов. Обращает внимание то, что И. 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 И. 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 (Епифаний, 1996. С. 138–139). 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 И. 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 – 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, а также и с волей своего народа, принимающего новую веру. В этом трагизм Памы, который в своем противостоянии новому мироустройству обречен на тотальное одиночество и вечное осуждение.

Грандиозный замысел И. А. Куратова написать эпическую поэму о переломе эпох, в сюжете которой наряду с людьми участвовали бы и боги, так и не был осуществлен. Можно только догадываться о причинах этого, но представляется, что не последнюю роль в этом играли христианско-православные предпочтения самого поэта. В своем дальнейшем творчестве Куратов не раз касался тем, связанных с религией, но уже ни разу не становился на позицию зырянского язычества.

§4.2 Коми язычество как основная тема литературных произведений

К. Ф. Жакова

К. Ф. Жаков (1866–1926) вошел в историю науки как финно-угровед, исследователь этнографии и фольклора финно-угорских народов России и, в первую очередь, народа коми, известен он и в качестве литературоведа, исследователя прозы Кнута Гамсуна, Ф. М. Достоевского, А. П. Чехова, Л. Н. Андреева, Альфонса Доде, а также как самобытный философ, создатель философско-религиозной системы, названной им лимитизм. Не менее известен Жаков и как писатель, открывший русскому читателю мир Севера, мир коми-зырянских охотников, крестьян и колдунов. В ряду коми писателей Жаков не был первым: все-таки в середине XIX века творил И. А. Куратов, как и Жаков совмещавший научную деятельность и художественное творчество, в начале XX века был еще жив современник И. А. Куратова – Г. С. Лыткин, ученый, писатель, педагог, переводчик христианской литературы на коми язык – и Жаков мог быть с ним знаком по жизни в Петербурге. И Жаков, и его предшественники писали о коми народе, но с абсолютно разных точек зрения. Куратов и Лыткин воссоздают образ коми народа с точки зрения его 500-летней христианской православной культуры, при этом, Куратов даже может бунтовать против христианства, встать на сторону героя-язычника («Пама»), но он всегда творит в рамках культуры православия. Что касается Жакова, то, как отмечает В. Н. Демин, он показал жизнь коми народа конца XIX – начала XX века сквозь призму «языческой истории», которую исследователь связывает с именами Пама Бурморта, Шыпичи, Туннырьяка, Яг-Морта, Дарук Паша, эпохой легендарной Биармии. Другой стороной литературного творчества Жакова было, по мнению В. Н. Демина, «исследование черт дохристианского мира» в мироощущении современного коми крестьянина (Демин, 1991. С. 10–11). Иными словами, в отличие от своих литературных предшественников, Жаков пишет свои произведения о язычестве коми народа как знаток языческой культуры, он видит язычество даже в современном ему мировоззрении коми крестьян, отделенных от языческой эпохи 500 годами христианства. К сожалению, В. Н. Демин не успел раскрыть тему язычества в творчестве Жакова,

ограничившись только этими общими замечаниями. В последние годы к изучению творческого наследия Жакова подключилась Е. К. Созина, тонко уловившая перспективу языческой темы в его произведениях (Созина, 2007; Созина, 2007; Созина, 2008; Созина, 2009; Созина, 2011). Языческую тему она рассматривает в связи с отражением в произведениях Жакова национального идентитета или «комиэтничности» – по ее формулировке, т.е. не только как религия почитания природы (хотя этот аспект язычества Е. К. Созина тоже упоминает не раз), но и как общее мироощущение коми человека. Само возникновение языческой темы в творчестве Жакова Е. К. Созина связывает с творческими поисками русской культуры Серебряного века, с ее интересом к теософии, мифологии, мистике, который вылился в особое движение «языческого ренессанса начала XX века», яркими представителями которого были писатели и поэты символисты (Созина, 2009. С. 135; Созина, 2011. С. 98–99). Цель нашего исследования – рассмотреть концепцию язычества в художественных произведениях К. Ф. Жакова в контексте его научных и философских изысканий.

Свою научную деятельность Жаков начинает как этнограф-фольклорист. В 1899 году он получает перевод из Киевского университета на историко-филологический факультет Петербургского университета, но летние месяцы посвящает полевым фольклористическим исследованиям на родине, в Коми крае. Результатом этих исследований стала статья «Языческое мирозерцание зырян», опубликованная в 1901 г. в журнале Научное обозрение (Жаков. 1901), а также книга «На Север, в поисках за Памом Бур-Мортом», вышедшая четырьмя годами позднее (Жаков, 1905). Надо отметить, что К. Жаков высоко оценивал свою первую научную публикацию. В автобиографическом романе «Сквозь строй жизни» он пишет: «Тут я впервые за 35 лет увидел себя в печати, и не думаю, что это поздно. Если бы люди серьезнее относились к печатному слову и не спешили наводнять книжный рынок малообдуманно произведенными, лжи было бы меньше в жизни, и прогресс продвигался бы скорее» (Жаков, 1996. С. 191).

Обращает внимание словосочетание «языческое мирозерцание», говорящее о том, что предметом исследования является язычество не только как религия, но и как «озерцание мира» или картина мира, как сказали бы сегодня. В этом смысле язычество является синонимом аутентичности, т.е. Жаков предполагает рассмотреть национальную (= дохристианскую) религиозную картину мира зырян. Языческие верования зырян становились предметом исследований местных корреспондентов и профессиональных этнографов и раньше (Конаков, 1999. С. 30–41), но, в отличие от них, Жаков описывал язычество не как некоторое количество народных заблуждений, а как особую систему мировидения, и это было на то время принципиально иным, новым подходом к проблеме. Жаков всецело опирается на материалы современной ему фольклорной традиции, считая их, с точки зрения антропологической школы – «пережитками», из которых можно восстановить основные параметры языческой религии коми: «Сказки, отрывки из старых поэм, уже забытых в целом, суеверия, гадания, приметы, взгляды на колдунов, на порчу людей, отношения человека к явлениям природы и к животному миру – все вводит вас в мировоззрение, которое не что иное, как язычество, несколько измененное, смягченное христианством, но не уничтоженное им. Каждый, вникающий в это, невольно увлечется мыслью, надеждой, что можно воспроизвести язычество на основании многочисленных пережитков его» (Жаков, 1901. С. 4). Уже в начале своей статьи Жаков отмечает, что сущность языческих верований зырян заключается в «политеизме», который он понимает как веру в «олицетворение великих явлений природы» (Жаков, 1901. С. 3). Языческая религия возникает и развивается спонтанно, от первоначального одухотворения явлений природы до последующей их персонификации. К примеру, по свойству первобытного человека все уподоблять себе, он считает лес живым существом – «могучим, таинственным, грозным», но, по прошествии столетий, оно разделяется на два существа: «на лес, полный чудес и тайн, и на сурового хозяина в нем» (Жаков, 1901. С. 4). Жаков

последовательно рассматривает устные рассказы о хозяине леса, располагая их так, что каждый текст эксплицирует определенное качество лешего (лесного бога): леший подменяет детей (верхняя Вычегда), леший пугает людей, построивших дом на месте его тропы (Вымь), на существование в древности идолов языческих богов указывает рассказ об охотнике, сделавшем из осины человека, леший соревнуется в силе с охотником (Вымь, Пожег), леший предлагает человеку клад и т.п. Разобрав «составные элементы суеверий» Жаков дает «характеристику» образа «языческого лесного бога»: «Гигант ростом, он был хозяином всех лесных богатств, дичи и кладов. Он бродил по дремучему лесу, взметая вихрем снег зимой и хвою и листья летом. Любя почет и уважение, с удовольствием смотрел на деревянные кумиры, его изображавшие, украшенные мехами. В сердцах требовал человеческие жертвы. Волхвам сообщал будущее и тайны леса. От него зависело пригнать или угнать с того или иного места зверей и птиц, которых ловили зыряне» (Жаков, 1901. С. 4). Аналогичным образом Жаков рассматривает обычаи, связанные с почитанием воды, и рассказы о водяном хозяине и на основе этого выводит «портрет бога воды: «Хотя водяной принимает разные образы, все же чаще он представлялся в виде человека. Поэтому народ его рисует, как величественного человека с большой головой. Он иногда выходит на берег и чешет свои темно-зеленые волосы. На нем одет зеленый кафтан. Зубы у него, говорят, железные. Когда он бросается в воду, поднимается буря и валы высоко скачут в бешеной пляске. Очевидно, это был бог величавый, сильный, быстрый, страшный. Он обладал большими богатствами в реках и морях. За жертвоприношения и за льстивые мольбы он давал зырянам рыбу и позволял им ездить по рекам» (Там же. С. 5). Охота и рыбная ловля являются главными хозяйственными занятиями зырян, поэтому Жаков рассматривает лешего и водяного как богов-покровителей этих занятий. Третьим занятием зырян Жаков называет земледелие, однако он не находит ему соответствующего бога. Жаков заключает, что земледелие зависело от других богов – «солнца, бога грома и молнии, ветров», о

которых, так же как и о высшем боге Ене сведений не осталось или их заслонили христианские представления: «главный бог Ен совпал с христианским богом... св. угодникам приписаны свойства языческих богов» (Жаков, 1901. С. 8). Источником сведений о богах Войпеле и Йомале Жаков называет «Житие св. Стефана Пермского» Епифания Премудрого, где будто бы говорится о том, что в селе Гам стояла кумирница с идолами этих божеств. Далее, он ссылается на народную легенду, подтверждающую эти сведения: «Возле кумирницы в Гаме был золотой кумир, внутри кумирницы серебряный и золотая старуха с ребенком на коленях» (Жаков, 1901. С. 8). Очевидно, Жаков почерпнул эти данные в одной из множества книжек о св. Стефане Пермском, выходявших к 500-летию крещения зырян, во всяком случае, «Житие» этих сведений не содержит. «Народная легенда» напоминает один из рассказов о Золотой бабе, но в современной устной прозе аналогов этому рассказу не обнаружено. Что касается Войпеля, то имя этого божества упоминается в Послании митрополита Симона вятчанам, а образованной публике оно стало известно после публикации статьи Н. И. Надеждина «Войпель» в «Энциклопедическом лексиконе» А. А. Плюшара. (Конаков, Литература и письменные источники, 1999. С. 32). Жаков переводит слово Войпель как «ночь-ухо, ночное ухо, сторож ночи», второе значение слова вой – север, отсюда вывод, что Войпель – «сторож севера и ветров и также ночной сторож – мог быть богом ветров и домашнего скота» (Жаков, 1901. С. 9). Йома (Йомала) – злая волшебница в сказках, до принятия христианства могла быть богиней «тех или иных сторон хозяйства» (Жаков, 1901. С. 9). По поводу бога грома и молнии Жаков пишет о том, что им мог быть сам Ен, но в настоящее время народ считает, что причина грома – Илья пророк или же Саваоф, преследующий демонов огненными стрелами. Им приносятся жертвы возле церквей в Ильин день. Но самому Ену зыряне не приносили жертв, «не решались, – как пишет Жаков, – ни даже молиться, они себя не считали достойными этого» (Жаков, 1901. С. 9). Почитание бога

солнца обнаруживается, по мнению Жакова, в обрядности, приуроченной к праздникам Ивана Купалы и Петрова дня.

Для уточнения деталей реконструкции пантеона и расширения его состава Жаков обращается к материалу сказки, содержание которой он считает аутентичным. Это кумулятивная песня-сказка «Чокыр и лиса» (Мерин и лиса), сюжет которой разворачивается по ходу странствий лисы от одного персонажа к другому: лиса идет к Чадо за ножом, чтобы зарезать Чокыра, от Чокыра – к Ену за брусом, от Ена – к луне за быком, от луны к солнцу – за его сыном, чтобы выгнать быка луны, далее – к зайцу за его молоком для сына солнца, от зайца – к осине, от осины – к бобру, от бобра – к кузнецу, который и убивает лису. Чокыр остается жив. Жаков рассматривает действия персонажей в связи с мифологическим смыслом, который оказался разрушен. Логика его анализа такова: если лису посылают к Ену за брусом, то он владетель брусяной горы недалеко от Уральских гор. Отсюда вывод: «Ен, далекий от людей, жил на горах, на небе, около брусяных гор. Нуждающиеся в бресе брали его у бога» (Жаков, 1901. С. 12). Брусяную гору может вытащить только бык луны, а быка луны может выгнать с поля только сын солнца. Жаков отождествляет «быка луны» (коми: *õш* «бык») с радугой (коми: *õшка-мõшка* «радуга» – в народной этимологии «бык-корова»), пьющей воду из реки, и делает вывод, что выгнать быка-радугу с небесных полей может только свет солнца – сын солнца. Луна – коми: *тõлысь* – мужской образ, по связи с быком принимается отношение этого образа к скотоводству и связывается с серебряным кумиром в кумирницах Гама и Войпелем – «ночным ухом». Нельзя не отметить, что К.Жаков в своем построении языческой картины мира руководствуется современными ему положениями науки о мифологии; как и другим исследователям мифологии, ему не чуждо желание видеть в фольклорных персонажах богов язычества, а в них – «воплощение природных явлений» (См. об этом: Топорков, 1997. С. 257). Сам Жаков достаточно серьезно относился к своей расшифровке сказки, вот что он пишет по этому поводу:

«Если правда, что суеверия народа имеют свои корни в прошедшем мирозерцании, если правда, что народные словесные произведения – отражение минувших воззрений, то нужно дать этой сказке значение, счесть ее за отрывок старой теологии и мифологии, если не видим противоречий между названиями предметов и явлениями природы с одной стороны и смыслом сказки с другой. Я думаю, что эта сказка – зеркало, хотя и потускневшее от времени, отражающее образы старых верований, простую жизнь старых богов» (Жаков, 1901. С. 13). В результате анализа сказки Жаков выявляет доминантную мифологему, позволяющую ему выстроить вертикаль языческой модели мира. Этой мифологемой является образ «брусняной горы» на вершине которой сидит Ен, высший бог мифологического пантеона – «спокойный, как лик неба» (Жаков, 1901. С. 14). Результатом анализа сказки является и астрономический миф, утверждающий ход и функции небесных объектов: «Луна ходит по ночам по небу, как бы дозором, может быть пасет скот свой. Сын солнца иногда выгоняет с облачных полей быка луны на водопой, к прозрачным струям северных рек. Сын солнца ходит по земле, питаясь молоком зайца и, быть может, прочих зверей, он всем им равно дает и свет, и жизнь» (Жаков, 1901. С. 14). К астрономическому сюжету примыкает миф о Золотом веке, когда «боги ходили по земле, были доступны, близки людям, и небо было близко, и низки облака, Урожаи были прекрасны. Вместо теперешней длинной соломы в злаке был длинный колос, стебель же был короток, как теперешний колос. Хлеба было так много, что крестьянки употребляли блины вместо детских пелен (что, впрочем, было нехорошо и этим они прогневали доброго бога Ена)» (Жаков, 1901. С. 15). Соседство этих двух сюжетов не случайно, миф об утрате Золотого века эксплицирует начало собственно человеческой истории, и одновременно полагает разделение земной и небесной сфер вследствие «гнева Ена». Отныне небо отделено от земли, небесные боги отделены от людей, но в сказках остается смутное знание «небесной» мифологии как воспоминание о Золотом веке.

Далее Жаков описывает человеческую концептосферу. Он упоминает о боге огня, богине-пряхе, в настоящее время отождествленной с Владычицей Богородицей, но главными мифологическими символами мира людей он называет медведя и ящерицу, определяя отношение к этим животным как «культ». При этом ящерица (по-зырянски пажгаг – поганое насекомое, поганая гадина, дзодзув – злое, всеведущее, коварное существо), по Жакову, относится к «темной» стороне мифологического мира и соотносится с образом злой богини. Тогда как к медведю зыряне питают большую любовь, его считают близким к человеку. Точно так же, как к «братьям и сестрам» относятся зыряне и к другим диким животным и птицам. Что касается человека, то Жаков описывает характерные черты зырян, выделяя хитрость, себялюбие, неуважение к другим, воспитанные отсутствием общественной жизни, а также мистицизм и уважение к учености. При реконструкции подземного (загробного) мира, Жаков снова обращается к сказке, на этот раз – к волшебной. В подземный мир можно попасть, найдя в дремучем лесу отверстие в земле, и, бросив в него веревку, спуститься по ней. В ином мире светит «не наше солнце и блещет другая луна, текут иные реки волнуются нездешние моря». В иной мир спускались герои сказок, отождествляемые Жаковым с героями языческой мифологии. Жаков подчеркивает, что герои всегда возвращались из загробного мира другой дорогой, не той, по которой входили в него. Как правило, обратно их переносит на своих крыльях птица. В современном христианском сознании подземный мир населен демонами, Жаков заключает, что прежде демоны были языческими богами и героями зырян.

Для К. Жакова языческое мирозерцание зырян ассоциируется с образом дохристианского прошлого – временем, когда это мирозерцание находилось в наиболее сильной позиции. Это Золотой век зырянского народа, гармоническая эпоха, в которой бытие природы и людей находилось в изначальном естественном равновесии, обусловленном божественным присутствием, а связь человека с природой была исполнена религиозного

смысла. По мнению К. Жакова, христианство внесло только поверхностные коррективы в это древнее мировоззрение, оно уничтожило «кумиры», но вера в «старых» богов – хозяев природы – осталась. Таким образом, язычество не исчезло, оно имплицативно скрыто тонким покровом христианства, и, соответственно, зыряне до сих пор живут под знаком изначальной гармонии Золотого века, нужно лишь увидеть это и понять, чтобы получить возможность приобщиться изначальных языческих знаний.

Итак, в основе реконструкции языческого мирозерцания зырян лежит универсальная трехчастная схема мифологической модели мира с центральной осью в виде мировой («брусяной») горы, на которой находится резиденция небесного бога Ена. Объективно, этот поэтический по мироощущению космос полностью составлен Жаковым из разрозненных фольклорных фактов. Но в этом и заключается точка зрения Жакова на фольклор как на источник ныне забытых сакральных знаний. С этой точки зрения, сам исследователь фольклора невольно становится и знатоком древних учений – сродни тем языческим волхвам, сведения о которых он ищет. И в этом смысле, он мифотворец, в своей реконструкции создающий новый миф на темы, заданные фольклорными сюжетами (См. об этом: Сагалаев. 1991. С.). Надо подчеркнуть, что реконструкция была осуществлена Жаковым при минимуме фактических фольклорных материалов, сам он называл ее «бледной схемой» описывающей только «силуэты богов», полагая, что при наличии достаточного количества фольклорных текстов и сравнительных материалов можно было бы нарисовать и более «четкую схему» мифологии. В дальнейшем, он приложил немало усилий, чтобы превратить «бледную схему» в полноцветную картину языческого мира, но сделал это уже средствами художественной литературы. Конечно, с точки зрения современной науки такие элементы его реконструкции, как сюжет выгона быка луны на небесные поля сыном солнца или выведение образа богини-пряжи на основе сюжета былички – кажутся наивными, но вот чего действительно не отнять у жаковской модели,

так это ее системности. Все элементы космоса взаимосвязаны и сфокусированы в одну точку – этой точкой является человек и его мир, вернее было бы сказать – мир коми-зырян.

Еще одно наблюдение касается самого текста статьи. Как правило, научное исследование предполагает отстраненность автора от описываемых и анализируемых им фактов, стремление его к максимальной объективированности от материала. Это выражается в том, что автор статьи или вовсе выводит свое авторское «я» за пределы текста, или же включает его в текст на уровне безличного повествователя, выраженного местоимением «мы». Текст статьи Жакова строится на различии личного и безличного типов повествования: личный повествователь (я-повествователь) – это образ «я» самого автора, включенный в текст статьи, безличный повествователь (мы-повествователь) берет на себя функции обобщения и осмысления фактического материала. На уровне «я-повествователя» автор рассказывает о своей этнографической поездке по Зырянскому краю, делится впечатлениями и личными наблюдениями, сделанными в ходе путешествия, пересказывает и комментирует записанные им фольклорные тексты, дает характеристики фольклорным персонажам, в то время как мы-повествователь объективирует эту информацию, включает ее в поток научного дискурса. Если «я-повествователь» эмоционален, публицистичен, то «мы-повествователь» стилистически нейтрален, их имплицитный диалог определяет структуру текста, динамику его сюжета и позволяет включить статью в разряд синтетических произведений ранней прозы коми, которые В. А. Лимерова называет «научно-художественными» – сохраняющими при научном подходе особенности художественного текста (Лимерова, 2010. С. 3). Надо заметить, что к началу XX века стилистические критерии научной статьи этнографического характера уже сформировались в достаточной мере, однако, Жаков как бы возвращается к стилистике беллетристической этнографии XIX века, причем элементы художественности обнаруживаются не только в его этнографических статьях, но и в философских работах,

снабженных довольно серьезными математическими выкладками. Подобную синтетичность научных текстов можно объяснить универсализмом личности самого Жакова, сочетавшего в себе ипостаси ученого и писателя, однако универсализм Жакова проявляется и в том, что он, как отмечает Созина, «апробирует» результаты своих научных открытий в литературном творчестве (Созина, 2008. С. 199). Это касается всех видов его научных изысканий, но в данном случае мы имеем ввиду его фольклорно-этнографическую деятельность. Результатом исследования в настоящей статье стала реконструкция мифологической модели мира коми-зырян (далее – базовая ММ), апробирует же Жаков это открытие в ряде своих художественных произведений. Кроме того, на протяжении ряда лет Жаков участвует в экспедиционных поездках в Коми край и в другие финно-угорские регионы. Надо полагать, им были собраны дополнительные материалы, в том числе и сравнительного плана, позволяющие дополнить разработанную им схему мировоззрения, однако он больше уже не возвращается к этой теме. То есть, не возвращается в жанре научной этнографической статьи, но в своем литературном творчестве он с постоянством воспроизводит разработанную им модель мира, с каждым разом уточняя детали и расширяя ее за счет включения новых мифологем.

Впервые Жаков использует базовую ММ в книге «На север, в поисках за Памом Бурмортом» (Жаков, 1905), написанной по впечатлениям той же этнографической поездки, материалы которой и рассматривались в статье. Композиция книги содержит вставную новеллу о путешествиях Пама Бурморты, сына легендарного Пан-сотника, прение Стефана Пермского с которым Епифаний описывает в главе «О препрени волхва» (Епифаний, 1995. С. 123–161). По сюжету новеллы Сотник, приверженец старой языческой веры, излагает основные положения ММ как великую правду той жизни, которой жили их предки, и в его речи она имеет значение символа веры: «Великий Ен, кроткий старец в белом одеянии, родоначальник людей и богов, сидел на высоких горах и на небе голубом, в своих чертогах. Он

зажигал звезду при рождении каждого человека и гасил ее после смерти, вел небесный счет земным делам. Солнце и Луна, дети его, далекие боги, спокойно ходили по небу, созерцая земные дела. Солнце догоняло луну, Луна убегала от Солнца – веселые дети Бога-Старика, играли на своде небесном. Разноцветная Радуга – бык великого Солнца – спускалась на зеркальные реки и пила прозрачные струи истоков земных. Ее выгонял Сын Солнца с облачных равнин на глади земные, на речки и ручейки мирной страны.⁶⁹ ...А Войпель, сын севера, чудесный ветер, а Мать земли и другие боги! О, сколько их было, и все они служили нам, волхвам...» (Жаков, 1905. С. 144–145). В целом, особых изменений базовой модели здесь еще нет, но в качестве дополнений, внесенных Жаковым, можно отметить появление нового мифологического персонажа – это Мать земли, а также портретных характеристик небесного бога Ена: «кроткий старец, в белом одеянии», уточняется местопребывание Ена – «небесные чертоги», определяются его некоторые функции – он ведет счет земным дням человека. Новые сведения о Войпеле Жаков включает в новеллу «Дарук Паш», опубликованную в 1908 году в сборнике «В хвойных лесах». В основе сюжета новеллы лежит фольклорное предание о печорском колдуне Дарук Паше, сумевшем в течение одной ночи переправить шестистенный дом за несколько десятков километров вниз по течению реки в другое село и поставить его. Жаков интерпретирует этот и другие подвиги героя как следствие благоволения к нему бога Войпеля. В новелле дается портрет Войпеля: «седой, угрюмый старик, белый, как зима. Одежда на нем вся белая: шапка и кафтан – все бело» (Жаков, 1990. С. 170); его функции: «бог вихрей, сын севера»; описываются правила ритуального поведения возле места обитания бога: «когда будешь проходить мимо «каменного гнезда» в горах, ничего не говори и не пей; там живет великий бог ветров Шуа... Ох! Он не любит шума и как услышит звук, чуткий на ухо днем и ночью, поднимет ветер на

⁶⁹ Этот астрономический сюжет фактически без изменений Жаков воспроизводит в ряде произведений (См. Ведерникова, 2008. С. 93).

тебя, и вьюгу принесет с отдаленного севера»; даются и координаты его места пребывания: гора Тэлпозиз на Урале «гнездо ветров». Наконец, Жаков репрезентирует в тексте новый теоним, связанный с Войпелем: «Я Войпель, бог вихрей, сын севера, Шуа с чутким ухом» (Жаков, 1990. С. 170). Вся эта информация, за исключением портретных характеристик бога, очевидно, связана с этнографическими материалами Печорской экспедиции 1908 года. Во всяком случае, о Шуа на горе Тэлпозиз пишет в своей статье и П. А. Сорокин, ученик Жакова и участник этой же экспедиции: «Шуа мог покарать нарушивших шумовые запреты людей, вызвав на них северный ветер и снег» (Сорокин, 1911. С. 45). Информация о Шуа находит подтверждение в более поздней работе А. С. Сидорова, который писал об озере Шуа ты на Уральских горах. В этом озере будто бы живет дух Шуа (Сидоров, 1928. С. 118).⁷⁰ Неизвестно, являются ли Шуа и Войпель одним и тем же божеством, но в рамках этой новеллы Жаков объединяет их на основании того, что оба они имеют сходные мифологические функции и связаны с представлениями о карающем северном ветре. Жаков, по-видимому, тоже сомневался в этом, так что в другом своем произведении он изображает Шуа как брата Войпеля (Жаков, 1990. С. 388).

Нельзя сказать, что Жаков в своих произведениях достраивает базовую ММ, пользуясь исключительно фольклорными и этнографическими средствами. Полевые материалы являются для него, скорее, поводом для творческой интуиции, поэтому базовая ММ постоянно дополняется мифологемами и образами, как имеющими отношение к зырянской мифологии, так и некими комбинациями образов или вымышленными персонажами. К числу последних можно отнести образы короля тундры – журавля Тури, белого медведя по имени Саридзморт (Морской человек) в новелле «Майбыр» из этого же сборника «В хвойных лесах», действующих в сюжете наряду с таким фольклорным персонажем как Йома (Жаков, 1990. С. 393–404). Постепенно меняет свои очертания облик всего мироздания, он

⁷⁰ О связи Шуа с мифологией ветра, а также этимологию теонима см.: (Лимеров, 1998. С. 39–50).

приобретает вид дома, крышей которого является небо. Образ «крыши неба» в мифопоэтике Жакова, в свою очередь, связывается с такими мифологемами как книга судеб мира, место которой на крыше неба, а также с образом свинцового шара, который катает Ен по крыше неба, производя гром. Гора Тэлпозиз «гнездо ветра» вытесняет образ «брусной» горы и в новелле-сказании «Бегство северных богов», опубликованной в «Архангельских губернских ведомостях» в 1911 году, Ен занимает место уже на этой горе (Жаков, 1990. С. 385–393). В основе сюжета этой новеллы лежит тема собрания богов, позволяющая Жакову показать весь языческий пантеон в рамках одного художественного произведения. Сама тема собрания богов достаточно актуальна в гомеровском эпосе (Лорд, 1994. С. 164), и, по всей видимости, Жаков заимствует ее отсюда. Собрание имеет характер официальной церемонии – Ен должен известить богов о грядущих изменениях миропорядка, поэтому боги занимают место возле горы Тэлпозиз в соответствии со своим ритуальным иерархическим положением: на вершине Тэлпозиз воссел сам Ен, возле головы которого вращаются дети – Солнце и Луна, на соседнюю скалу, чуть поодаль, сел Войпель, у подошвы этой же скалы садится Ема, а все прочие лесные боги и богини располагаются «вокруг Войпеля и Емы у подножия окрестных скал»: водяной бог и его дети – по отрогам Уральских гор, бог подземного мира Куль – за две скалы от Ена, Мать земли – на берегу реки Обь, а Мать солнца – на берегу Ледовитого моря (Жаков, 1991. С. 386–387). Иерархия строится на основе родоначалия: небесный бог Ен – отец, его жена – Мать земли, все остальные боги являются их детьми. Родоначалие является и основным космологическим принципом, поскольку все божества персонифицируют космические и природные объекты, стихии, этот же принцип лежит в основе устройства иерархии патриархальной семьи и сельской общины, которые оказываются своего рода моделями космоса. В своих так называемых «реалистических» произведениях Жаков использует эту модель патриархального иерархического мироустройства как образец для устройства

патриархальной семьи, сельской общины. Как пишет В. А. Лимерова: «Крестьянский мир устроен по небесному образцу, и Пильвань – староста деревни, управляет деревенскими делами, как Небесный Отец – делами всего мира» (Лимерова, 2008. С. 153).

Тема собрания позволяет Жакову больше внимания уделить описаниям внешнего облика богов пантеона. Сам Ен назван «великим старцем», с белой бородой, одет он в «белый азым, стянутый кожаным ремнем, ноги были обуты в синие чулки и в кожаные коты, на голове была шапка из шерсти тонкорунных небесных барашек-облаков»; его голос – гром и молнии, его важнейший атрибут – книга закона, которая лежит на крыше неба и которой «повинуются небо и земля, боги и люди» (Жаков, 1991. С. 385). Образ Войпеля, бога северных ветров снабжен эпитетом «страшный», Войпель носится вихрем между соснами «в красных штанах», между елями «в зеленых покрывалах», а в зимнее время – «с белоснежной ризой на плечах». На нем красная шапка, «молодецкий зеленый кафтан, на ногах стянуты были веревками и крепко обвязаны кожаные коты», в руках дубинка, которой он управляет «стадами зверей и стаями птиц» (Там же. С. 385). «Темный бог Куль», антагонист Ена и хозяин подземного мира обладает «тинистой бородой песочного цвета», водяной бог Васа – «седой старик», мать облаков – «крылатое темное существо, поливающее землю небесной росой» (Там же. С. 386–387). Другая черта их внешнего облика – это, во-первых, зооморфный вид: Радуга – бык-корова, Мать земли принимает вид великой птицы, Мать солнца Шонды мам – «великая огненная утка»; во-вторых, способность менять облик в соответствии с условиями ландшафта: одежда Войпеля меняется в соответствии с его местонахождением – это позволяет ему оставаться невидимым. Портретные характеристики богов – состав одежды, ее цветовая гамма, части тела – определяются тождеством между индивидуальным образом бога и пространством, которое он персонифицирует. По существу, личный облик бога – это его теофания в соответствующем локусе космического пространства. Локусы низших

божеств определены фольклорно-мифологической традицией: они живут «на облаках, в лесах, в горах, в водах глубоких, под землю, на кладбищах – в «старых городах», в ветхих овинах, в покинутых банях, по берегам холодных темных ручьев, на чердаках развалившихся изб мужиков севера» (Жаков, 1991. С. 386). Относительно высших богов Жаков вносит свои коррективы, уточняя координаты их локусов: Ен – персонификация неба, небо – его локус, здесь находится его «златохрустальный дворец», но его локусом является и брусная гора на Урале; Войпель – персонификация северного ветра, его место в лесах, где он «пасет» диких зверей и птиц, но у него есть локус и на горе Тэлпозиз, Ема живет в большой избе в середине леса, она имеет статус, равный статусу Войпеля, и выполняет роль лесной хозяйки. Васа – персонификация воды, его локус – «хрустальный зеленый дворец на дне холодного моря» является отражением златохрустального дворца Ена. Боги и богини рек и ручьев – это его дети. Куль – персонификация подземного мира, мира смерти, его сыновья, кульпиянъяс – хозяева кладбищ. С другой стороны, бытие богов происходит в динамике времени – Жаков подчеркивает их древность: Ен – древний старец с длинной седой бородой, Ема кашляет от старости, Куль – вылезает из «каменных недр» кряхтя, Мать земли – ветхая старуха, сединой отмечены Васа и брат Войпеля Шуа. (Там же. С. 386–387). Языческие боги, суть пространства космоса, изменяются во времени – старятся вместе с космосом и, тем не менее, остаются бессмертными. Изменение пространства во времени передается и как цепь последовательных мифологических и исторических событий, движущихся к эсхатологическому завершению.

Сюжет сказания (жанровое определение Жакова) интересен и тем, что заявленная в нем эсхатологическая тема эксплицирует развитие базовой ММ Жакова в мифоисторической перспективе от некоей исходной точки времени к эсхатологическому завершению. Исходная временная точка не обозначена, она появится в поэме «Биармия» в качестве космогонического сюжета в составе ММ. Здесь же мифологическая история показана в сюжетах: 1.Об

окончании Золотого века, когда из-за нерадивой хозяйки небо отделилось от земли, т.е. Небесный Бог Ен покинул Мать земли, и она лишила людей своей благосклонности – «иссякла щедрость самой древней богини» (Жаков, 1990. С. 387); 2. Последовательной гибели коми героев-богатырей: Идана, Перы, Яг-морга, Йиркапа. Собственно история начинается с прихода на Север Стефана Пермского и перемены веры – «вас, прежних богов, забудут люди» (Там же. С. 389). Начало исторической эпохи неизбежно, это «закон, который записан в золотой книге неба», но начало истории – это и начало движения к концу мира. Ен показывает богам, как в деревнях и селах появляются церкви, и люди приходят молиться в них новому Богу, приходит череда войн и северяне, т.е. зыряне, погибают от рук южных народов и вогул, Ен показывает, как заселяются северные реки Печора и Ижма, а затем вырубаются дремучие леса, люди строят большие дома с красными трубами и в селах иссякает жизнь. В последние времена «заползали между оставшимися лесами железные драконы с огненной ненасытной пастью, а потом залетали в воздухе неизвестные птицы с железными крыльями» (Жаков, 1990. С. 391), на север приходят новые народы и разрушают последнее, что осталось в природе: «Великие синие льды на море взрывались, и пламя взрыва летело навстречу Каленик-птице – северному сиянию» (Там же. С. 391).

Наиболее полно концепция мифологической истории раскрыта в эпической поэме Жакова «Биармия», написанной в 1916 году. Исходной установкой Жакова здесь является гипотеза об отдаленной исторической эпохе, как о периоде расцвета языческой мифологии зырян. По сюжету поэмы один из ее главных героев тун (шаман) и песнопевец Вэрморт (Лесной человек) излагает сыну князя Перми Югьдмарту (Светлый человек) мифическую историю богов и коми народа как священное знание их страны. В связи с этим, Жаков совершенствует базовую ММ, включая в ее концепцию космогонический миф, объясняющий современное героям поэмы мироустройство. Обращает внимание изменение имен главных персонажей

мифа: братьями-сотворцами здесь являются боги Енмар и Оксоль, а не Ен и Омоль, как в аутентичном мифе. Жаков таким образом восстанавливает древнюю форму имен, ср.: *Енмар* – удм. *Инмар* – финн. *Имаринен*. Теоним *Оксоль*, по-видимому, является производным от слова *о́ксы* «князь». Жаков не придерживается и оригинального мифологического сюжета, он создает новый, в котором боги-сотворцы изначально имеют антропоморфный облик, а Оксоль достает землю со дна первозданного тумана, а не океана. Мир создается совместными усилиями обоих братьев, при этом отрицательно маркированные объекты создает Оксоль, он же сеет злобу между людьми и между зверями. Люди и звери начинают истреблять друг друга, поэтому Енмар, «оскорбившись», уходит на небо. Уход Енмара на небо равен его созданию, это и есть создание верхнего уровня мироздания, причем без участия брата-антагониста. Небо имеет вид «железной» крыши мира, Енмар катает по крыше «свинцовый шар», отчего образуется гром, и бросает вниз «стрелы молнии». Испугавшись, Оксоль уходит под землю, таким образом сотворив подземный мир. Далее Енмар обустроивает небесный мир, создав дворец, зажигает во дворце лучины-звезды, создает быка-радугу, который начинает пить излишки воды на земле и под ней, для небесных птиц Енмар дает «Путь молочный» между звезд, затем «открывает» книгу неба из которой читает мировые законы, и следить за их исполнением ставит на Уральских горах птицу Рык. Боги пармы и Воршуд, «хранитель дома», также родились по воле бога Ена (Жаков, 1993. С. 127). Воршуд, бог домашнего очага, назван Жаковым и богом счастья. Как верно отмечает Ю. Г. Рочев, представление об этом боге Жаков заимствует у удмуртов (Рочев, 1993. С. 54). Мифологема «громовых стрел» Ена раскрывается в VII главе поэмы в мотиве противостояния Бога и Ящера: Ен бросает на землю «стрелы молний» и «низшие боги» скрываются от них в своих избушках. Не убегает только Ящер: «Темный Ящер тут смеялся /Бога неба презирая,/Холодно глядел на небо» (Жаков, 1990. С. 41). Ен не может поразить Ящера, так как должен это сделать только в конце времен: «Не конец еще всей жизни/Потерплю хотя б

немного» (Там же. С. 42). Если в базовой ММ Жаков отмечал наличие в пантеоне образа «волшебницы-ящерицы», то в данном случае, в образе Ящера угадывается антагонист Енмара – Куль-Оксоль, который, не в силах досадить Ену, скрывается в яме-преисподней. Угаданные Жаковым мифологические коннотации образа ящерицы впоследствии использовались исследователями в реконструкциях семантики Пермского звериного стиля (Сидоров, 1972),⁷¹ хотя авторы, в силу политических причин, не упоминают Жакова в ссылках.

В данной версии пантеона большое внимание уделяется Войпелю, не только как божеству северного ветра, но и как покровителю лесов. Его резиденция – на горе Тэлпозиз, «каменном гнезде ветров», он чутко следит за нарушениями шумовых запретов, карая снежной бурей тех, кто издаст любые звуки: поет, свистит, стучит и проч., проходя мимо святой горы. В мифопоэтике Жакова Войпель занимает место традиционного Вёрса «лесного» или лешего, и, если в «Бегстве» это был одиночный образ, то в поэме появляются дети Войпеля – Боги леса, лешие – они живут в пармах, семьями, в серых избушках, вихрем носятся по дремучим лесам, хохоча и хлопая в ладоши. Точкой сближения образов Войпеля и лешего, для Жакова, очевидно, стала способность фольклорных лешего и лесных духов к передвижениям в виде вихря. В пантеоне «Бегства» «семьями» обладали водяной Васа и темный бог Куль, семью Войпеля Жаков строит по такой же схеме: патриарх Войпель один на горе Тэлпозиз, а его дети, лесные боги, населяют все лесное пространство (Ср.: Васа – один в хрустальном дворце в море, дети его населяют все остальные воды; Куль – один в подземном мире, его дети – хозяева кладбищ и «старых городов» на земле). С лесными богами связана старуха Ема, в базовой ММ ее роль не определена, хотя Жаков и возводит ее к образу Йомалы, кумир которой якобы стоял в Усть-Выми во времена Стефана Пермского. В поэме она названа хозяйкой леса, все деревья в парме – ее внучата, она названа также «бабой» леших, которые бегут к ней

⁷¹ Статья А. С. Сидорова была написана в 1920-е годы, но опубликована только в 1972 году.

напиться пива. В целом же Ема – образ для мифопоэтики Жакова периферийный, она не участвует в числе основных персонажей в жаковских произведениях. Далее, Жаков описывает жизнь водяных и упоминает о жертвоприношениях им, «чтоб людей не обижали, смертью тайной не грозили», вскользь говорит о Каленик-птице, персонификации северного сияния. В качестве отдельных богов Жаков называет шеву, с образом которой в коми мифологии связано представление о порче, а также орта – двойника человека. Важную роль в поэме и в мифопоэтике Жакова в целом имеет образ Золотой книги неба, которую читает Ен-Енмар. Точных фольклорных соответствий этому образу, очевидно, нет, поэтому в базовой ММ этот образ отсутствует. Впервые он появляется в новелле «Бегство северных богов» (1911) и в дальнейшем Жаков использует его в ряде произведений. В поэме «Биармия» Золотая книга неба содержит не только все знания мира, но и зафиксированную в тексте его историю от сотворения до эсхатологического завершения в будущем, причем, написанное в тексте книги неба имеет статус закона и не подлежит исправлению. Небесная книга Ена имеет земной аналог (Созина. 2009. С.137), ее автор – *Комиморт* «Коми человек», обобщенный образ коми народа в определенно-личностном воплощении. Жаков изображает его как старца (Ср. Ен – старец), который, сидя за столом в «серой» избушке, пишет свою книгу. Можно догадаться, что содержанием книги являются священные сказания древности, имеющие небесный аналог, и история Перми – Коми земли, исполненная Комимортом лирическому герою-автору – одна из них. Как и любая история, эта тоже имеет начало и конец: начало положено космогоническим мифом, развитие – историей жизни и подвигов героев, эсхатологическое завершение истории Перми-Пармы записано в небесной книге Енмара: «Через век страна погибнет/У реки Двины прозрачной – /Биармия та исчезнет./Парма Эжвы жить же будет/Долго, долго и прекрасно». Однако, через три поколения, при жизни правнука Югьдморта – Пан-сотника древней жизни придет конец: «При Пан-сотнике свершится/Перемена в жизни пармы» (Жаков, 1993. С.

180). «Перемена», «изменение» – это калькированный перевод коми выражения *му вежсьм* – букв. «перемена, изменение земли» в значении конца света. Конечно, эту «перемену» можно трактовать и как завершение мифологической истории, Золотого века или века героев, и начало новой, исторической эпохи, но Жаков символически завершает поэму похоронами главной героини – Райды, и ничего не говорит об исторической перспективе. Как мы знаем из новеллы «Бегство северных богов», история после Пансотника представлялась Жакову как долгая эсхатологическая агония.

Таким образом, разработка Жаковым мифологической модели мира коми-зырян была окончательно завершена им в эпической поэме «Биармия» – через 15 лет после создания базовой ММ в статье «Языческое мирозерцание зырян». ММ поэмы отличалась от базовой рядом новаций, как в пантеоне богов, так и во включении новых мифологем, являющихся в своей основе художественными интерпретациями фольклорных и мифологических сюжетов и образов, но главное – мифологическим хронотопом. Парадоксально, но притом, что Жаков считается первым коми фольклористом, неизбежно возникает вопрос о характере фольклоризма его произведений. А. К. Микушев выделил три типа фольклоризма Жакова, определяющих специфику его прозы: 1) использование и интерпретация аутентичного фольклорного сюжета; 2) использование фольклорного первоисточника как «толчка для выражения собственных мыслей, для художественной иллюстрации философского кредо переменного и предела»; 3) авторское фантазирование на темы мирового фольклора (Микушев, 1993. С. 23–24). С этой точки зрения, как отмечает Е. К. Созина, «Биармия» «относима к третьему типу фольклоризма писателя» (Созина, 2009. С. 135), т.е. не имеет никакого отношения к коми национальному фольклору. С А. К. Микушевым полемизирует Ю. Г. Рочев, который считал поэму «вершиной творческого освоения фольклора», но полагал, что «требуется конкретный анализ, насколько обосновано и подкреплено традицией то или иное эпическое имя в поэме К. Жакова» (Рочев, 1991. С. 54). Дело, однако, не в

том, имеет или нет какое-либо имя героя поэмы соответствие в национальной фольклорной традиции. Фольклоризм Жакова более глубинный. Особенность его в том, что многие произведения Жакова на мифологические темы, в том числе и поэма «Биармия», являются одновременно результатом и его литературного гения, и его научной интуиции. Он высоко оценивал свою первую научную статью, но, по его же оценке, реконструкция языческого мировоззрения зырян оказалась лишь «бледной схемой» древнего миропонимания. Для первого подхода к материалу это было совсем неплохо, но «схема» все также оставалась «схемой» даже при наличии достаточного количества фольклорных текстов и сравнительных материалов. Ситуация достаточно знакомая всем, кто занимался когда-либо исследованиями в области мифологии. Вот что пишет по этому поводу А. М. Сагалаев: «В то же время выявление структуры мировоззрения, семантики его символов и образов обнаруживает свою явную недостаточность. При таком подходе мировоззрение лишается важнейшего измерения – эмоционального. Без него остаются схемы, пусть и необходимые для первичного анализа материала, но мертвые» (Сагалаев, 1991. С. 26). Жакову не хватало того, что современный исследователь называет «одушевлением, со-участием в материале» (Сагалаев). Путь был один: представить среду, в которой языческое мировоззрение было бы живым, и Жаков создает эту среду литературными средствами. По сути, мифопоэтика художественного мира его зырян-язычников – это реконструкция мировоззрения в гипотетических условиях бытования ее в среде носителей аутентичной языческой религии. В этом смысле, поэма «Биармия» помимо литературно-художественного имеет и сугубо научное значение как реконструированный мифологический эпос, в котором реализованы: 1) научно-теоретические взгляды Жакова; 2) материалы его полевых исследований фольклора; 3) материалы сравнительно-мифологических исследований. Конечно, при написании поэмы Жаков ориентировался на «Калевалу» – об этом достаточно убедительно свидетельствует работа О. В. Ведерниковой (Ведерникова, 2008.

С. 92–99), менее заметно влияние скандинавской мифологии, но, как показывает исследование Е.К. Созиной, и оно есть (Созина, 2009. С. 140–141), тем более, если учесть, что сама тема путешествия пермян в Биармию, не что иное, как поэтическая инверсия темы путешествий в Биармию викингов в скандинавских сагах. Однако, все это только средства для решения одной задачи: показать древний, дохристианский мир коми народа с его бытом, языческими обрядами, мифологией, с выраженной религией природы и соответствующим общенародным пантеоном богов. Наиболее адекватным способом решения этой задачи стало обращение к эпосу, как к наиболее архаичной форме героического повествования о событиях древности. Но цель Жакова – не просто написать поэму о прошлом, а попытаться восстановить утраченный коми-зырянский эпос. Поэтому он не использует коми фольклорные материалы напрямую, а возводит их к первоначальной, с его точки зрения, мифологеме. Это такие мифологемы, как выгон Сыном солнца быка-радуги, антагонизм Енмара и Ящера, сотворение мира Енмаром и Оксодем. С другой стороны, Жаков использует мифологические универсалии – это образ горы Енмара, его громовых стрел, представление о космосе как о доме с крышей-небом, антропоморфизм природы, представления о пантеоне богов, сюда же относятся и известные переключки с «Калевалой» Э. Ленрота. Третий тип мифологем – это образы, придуманные самим Жаковым и наделенные определенными мифологическими функциями: пророческая Птица Рык, Птица Каленик – северное сияние, известная книга судеб на крыше неба. Все эти разновидности мифологем, образов синтезированы в единый художественный мир поэмы, в его хронотоп, в котором разворачивается сюжет мифоистории героев. Конечно, ни сюжет поэмы, ни образы героев – не имеют аналогов в коми фольклоре, они придуманы Жаковым, но они также и не противоречат фольклору, поскольку придуманы с учетом принципов фольклорной поэтики. Показателен диалог, который произошел между Жаковым и А. М. Горьким, прочитавшим поэму. Горький спрашивал,

народное это произведение или авторское, на что Жаков в ответ также спросил: «Слово о полку Игореве» народное или не народное произведение?» (Жаков, 1929. С. 39). Ключевое слово здесь – «народность». Если Горький понимает под словом народность принадлежность к фольклору, то Жаков понимал под народностью «первобытность», естественность, изначальную *со-природность*, присущую северным народам. В мифопоэтике Жакова северным народам отводилась мессианская роль спасителей цивилизации, при условии, что «дряхлающая Европа» сумеет их «услышать». При этом себя самого он считал первым голосом «первобытных» северных народов, призванным сообщить о них Европе.⁷² В этом смысле поэма о прошлом коми-зырян, которые относились и к северным, и к «первобытным» народам, не могла не быть народной, хотя бы и была написана Жаковым.

Следует учесть, что основной проблемой, которую следовало преодолеть Жакову при написании поэмы, было полное отсутствие сведений о дохристианской истории народа коми, неизвестны были Жакову и коми эпические песни. Путь восстановления эпоса был таков: пользуясь методами антропологической теории выделить «пережитки» эпоса и мифологии в фольклоре коми, реконструировать мифологическую картину мира с пантеоном языческих богов, очертить круг мифологических сюжетов, связанных с реконструкциями космологических представлений, подвигами героев древности, эксплицирующего диахронический аспект мифоистории, а затем, ориентируясь на «Калевалу» Леннрота, скандинавские саги и русские былины, составить единый эпический сюжет. Создается впечатление, что вся, достаточно большая часть литературных произведений Жакова, посвященных теме дохристианского прошлого коми народа, была только

⁷² Показательно, что Жаков относил к таким народам и норвежцев, поэтому первым откликнулся на перевод пьесы Кнута Гамсуна «У врат царства», вышедшей в Петербурге отдельной книгой (Гамсун, 1909). В предисловии к этой книге он пишет: «Есть признаки, дающие думать, что он (Кнут Гамсун – П. Л.) одна из первых ласточек грядущей великой поэзии (еще не иссякшего в своей энергии) севера, ибо, по-видимому, приходит пора, когда на арену истории выступают новые народы и новые расы; они засияют своим оригинальным светом к тому времени, когда одряхлевшая Европа с наклоненной головой встретит свой закат, примирившись с судьбою» (Жаков, 1909. С. 18).

подготовительным этапом в создании литературного эпоса «Биармия». Надо полагать, что поэмой-эпосом «Биармия» языческая тема в творчестве Жакова себя исчерпала, более он уже не возвращался к ней, видимо, считая, что достиг в поэме наивысшего ее воплощения. Поэмой «Биармия» завершились и фольклористические разыскания Жакова, в дальнейшей своей научной биографии он обращался к исследованиям в области философии, религиоведения, методологии наук и т.п., но в достаточно объемной библиографии его опубликованных и неизданных работ (См.: Жаков, 1926. С. 213–224) нет исследований в области традиционной культуры.

Среди произведений Жакова, развивающих тему язычества, особое место занимает книга «На Север, в поисках за Памом Бур-Мортом». В основе сюжета этого произведения лежит этнографическая поездка самого К. Жакова в Коми край летом 1899 года, соответственно, герой произведения во многом автобиографичен.⁷³ Это этнограф, собирающий фольклорные и этнографические материалы, и сюжет, в целом, повторяет перипетии обычной полевой экспедиционной практики: собиратель расспрашивает крестьян на предмет знания их народных сказок, преданий, а крестьяне, ссылаясь на различные причины, стараются избежать праздных разговоров с незнакомцем. Как справедливо замечает В. А. Лимерова, от обычного описания поездки собирателя фольклора сюжет отличается сверхзадачей, которую ставит перед рассказчиком-собирателем автор: отыскать сказания о Паме Бурморте, сыне Пан-сотника, легендарного противника Стефана Пермского (Лимерова, 2005. С. 14.). Собиратель должен не просто записать сказки, он должен проникнуть в область языческой тайны, тщательно скрываемой народом от посторонних. Поэтому его научная экспедиция превращается в сакральное странствие на Север, на «землю предков», а сам он, этнограф-чужак, становится неофитом, проходящим испытание. Только пройдя весь путь и приобщившись к отеческим святыням, неофит становится

⁷³ Образ интеллигента, изучающего народную культуру, встречается и в других произведениях Жакова («Агафья», «Из дневника Александра Ивановича Маслова»). А. К. Микушев отмечает в этом образе автобиографические черты (Микушев, 1993. С. 23).

«посвященным», которому открываются последние тайны зырянского язычества (Лимерова, 2005. С. 14–17). Есть еще одна важная деталь, отмеченная исследователем, – отношение окружающих к рассказчику меняется тогда, когда он понимает, что странствует не только в поисках фольклора, а для того, «чтобы лучше узнать волю Божию...» (Лимерова, 2005. С. 15). Это понимание заветной цели странствия предопределяет встречи рассказчика и с другими странствующими персонажами, включая героев произведений «Тетради неизвестного поэта», некогда оставленной также странником хозяину дома, в котором останавливается рассказчик, а затем и с последним из учеников Пама Бурморты, тоже странника.

Жаков так определяет содержание некоторых своих произведений: «Сильные люди в моих повестях странствуют по земле и ищут смысла жизни. Если находят его, то успокаиваются (Пан мудрый), если нет, плачут о «потерянной юности своей» (Тогай), или преодолевают природу при помощи техники (Беженада-Вирси-Урго). Почему так? Потому что я всю жизнь искал смысла жизни, мечтал преодолеть себя и природу. Или же эти «герои» возвращаются на родину и живут лучезарной первобытной жизнью (Венулитто), ибо это и моя мечта (Руссо)» (Жаков, 1996. С. 109). К. Жаков ссылается на Ж. Ж. Руссо, поскольку разделяет его взгляды на «первобытность» как на естественный образ жизни человека в изначальной слитности с природой. Сам он в своем автобиографическом романе не раз называет себя «дикарем», т.е. человеком первобытной природы, пытающимся завоевать достижения городской культуры, цивилизации. Между тем, именно в первозданном единении с природой и возможен гармоничный мир зырянского язычества, который ищет герой книги «В поисках за Памом Бурмортом». Рассказчик находит его на берегах р. Щугор, притока полноводной Печоры, в предгорьях Северного Урала. Вернее, находит последнего из тех, кто помнит Пама Бурморты и знает его учение. «Я умру, и кончится наше учение, и христианство победит нас», – так говорит старик рассказчику, но тем, что язычество обрело форму учения и

сохранялось столь долгое время после христианизации коми народа, оно обязано сыну Пан-сотника – Бурморту. История странствий Пама Бурморты выделена в отдельную новеллу, сюжет которой сводится к следующему. Изверившись в религии отцов, Пам Бурморт покидает родные места, чтобы найти ответ на вопрос: в чем истина, если привычный мир, в котором жили отцы, деда, мир, поддерживаемый «чарами» древних «лучезарных богов», – вдруг рухнул под натиском новой веры. Бурморт долго странствует по разным землям в поисках человека, «который бы нарисовал ему картину неба и земли», но находит такого только через много лет скитаний. Ему встречаются мудрецы, в образах которых угадываются христианский отшельник и эллинский философ. Каждый из них По-разному отвечает на вопрос Пама: «Где конец земли, высоко ли небо голубое и кто хозяин в этом чудном мире?», но сходятся в том, что оба видят смысл жизни в созидании счастья – с той лишь разницей, что для христианина счастье находится в эсхатологическом будущем, когда он, после праведных трудов жизни, пройдет в град, «сошедший с хрустальных небес», очевидно, Небесный Иерусалим, а для эллина счастье заключено в каждом миге делящейся жизни. Оба учения отвергнуты Памом, он интуитивно чувствует их неполноту, словно бы они не раскрывают весь смысл вселенской истории. Ответы на свои вопросы Пам получает где-то на юге, «возле тропика мира», куда приходит после долгих лет скитаний, перейдя «небесные горы». Это Индия, которая хотя и не называется К. Жаковым, но угадывается из контекстуальных отсылок к известным фактам: седой старик, живущий под деревом в «густолиственном лесу держит в руках «самую старую книгу земли» – очевидно, что «Ригведу», а «лесные книги», упоминаемые дальше, – не иначе как «Араньяки». В ответ на вопросы Пама старик рассказывает ему учение о космических циклах: «Из обломков нашей земли и солнца будут новые земли, иные солнца, другие люди, и прежде было так. Этому нет конца и нет числа ничему» (Жаков, 1905. С. 148). Это учение объясняет механику движения человеческой истории как временного потока по отношению к

полноте вселенского бытия: «Жизнь, что волны моря; волны переменны, море вечно» (Жаков, 1905. С. 148). Пам остается со стариком, чтобы, надев рубище, вместе с ним читать «лесные книги». Когда, через некоторое время его снова одолевают сомнения: «Возникнут новые люди, говоришь ты, из обломков земли, но эти люди не мы», – то старик раскрывает ему концепцию мироустройства, в которой идея необратимости оказывается снятой: «Все это Майи, кажущееся, существующее неуловимо, как душа, оно убегает от нас, как тень; но оно едино и вечно и страдает и блаженствует, выражаясь в разных планетах, в разных людях, под разными покровами. Сущность ее одна. Одна душа – она блаженствует, она и страдает, и ты не говори: «Другие люди после меня будут жить». Живет одно, не переставая, одно существует...» (Жаков, 1905. С. 152). По сути, старик-учитель вводит Бурморта в мир индийской религиозной философии, где «существующее» – это Брахман, абсолютное бытие, которое «принципиально едино и видимая множественность мира не что иное, как кажимость, вызываемая силой майи» (Топоров, 2010. С. 65). В мире кажимости-майи значимым является то, что невидимо глазу: «никогда не видим мы бесконечного, потому что в наших глазах оно всегда конечно» (Жаков, 1905. С. 152), но именно в невидимом скрыта суть. Чтобы увидеть ее и узнать, нужно избавиться от конечного, от иллюзорности майи, тогда бытие человека соединится с бытием Бога. Пам готов к встрече с Богом, это Его голос он всегда слышит и «к Нему постоянно шел, но не знал где Он», и старик указывает ему истинный путь: «Он в тебе, но не весь... Ты в лоне Его живешь всегда!». Таким образом, мучительно долгий путь духовных исканий молодого язычника оказался его путем к обретению Бога, но вместе с тем, он оказался и путем обретения самого себя.

Итак, Пам Бурморт в Индии изучает философию брахманизма, знакомится с концепцией Брахмана как Высшей сущности, основы Вселенной, Единого. Как отмечает М. Элиаде, основная задача, которую должен поставить перед собой адепт индуизма, это суметь охватить разумом

Брахман: «Осознать его – это все равно, что осознать весь мир, жизнь и судьбу человека» (Элиаде, 2009. С. 300). Брахман одновременно имманентен (весь мир) и трансцендентен: «он существует независимо от Вселенной и одновременно присутствует во всех ее областях. Более того, в ипостаси Атмана он обитает в сердце человека; отсюда вытекает единство внутреннего Себя и Мировой Сущности» (Элиаде, 2009. С. 302). Путь к пониманию этого единства очень сложен. В «Катха Упанишаде» об этом говорится так: «Остер, как лезвие бритвы, неодолим, недоступен этот путь – говорят мудрецы» (Катха Упанишада. II. 14). Только тот, которого Упанишады называют «разумным, просвещенным», т.е. тем, кто в результате подвижничества стал воспринимать «тонкие вещи», способен постичь тот факт, что его внутреннее Я (Атман) тождественно Высшей Сущности: «Он (Атман) скрыт во всех существах; поэтому Он не является как Я (всего). Но видящим тонкое Он виден через острый и тонкий разум» (Катха Упанишада II. 12).

Выбор Пама Бурморта в пользу индийской религиозной традиции в определенной степени был выбором самого К. Жакова. Брахманизм импонировал ему своей разработанной системой гносеологии, согласно которой познание движется от авидьи, как от формы метафизического «незнания» к постижению высшей реальности через мудрость (Элиаде, 2009. С. 299). Этот гносеологический процесс М. Элиаде называет «снятием покровы тайны с глубинной структуры реальности» (Элиаде, 2009. С. 299), и как таковой, он полностью противоположен по смыслу столь нелюбимой К. Жаковым философской концепции «непознаваемости мира» И. Канта. С другой стороны, гносеологические проблемы становятся предметом размышлений Жакова именно в те годы – теории познания посвящены первые философские работы Жакова (См. Жаков, 1904; Жаков, 1907), и то, что герои его художественных произведений заняты поиском смысла земного бытия – во многом является отражением его философских умозрений. Факт, что индийская религиозная философия оказала

непосредственное влияние на теорию познания, разрабатываемую самим Жаковым, а впоследствии и на онтологическую концепцию лимитизма.⁷⁴ Однако выбор одной из концепций ведийской религии самим Жаковым не объясняет, почему эта концепция устраивает язычника Пама Бурморты, а в дальнейшем примиряет зырянский языческий мир с натиском христианства. Действительно, в синтезе древнезырянского язычества и брахманизма, как это можно представить, вроде бы слышится определенная натяжка, поскольку на первый взгляд они представляются весьма далекими друг от друга. Но, надо заметить, речь не идет об этом. Для Пама, а значит и для самого Жакова, язычество зырян, как и две другие религиозные концепции, соотносимы с вышеприведенной метафорой волн по отношению к морю – они переменны, тогда как вечна Абсолютная истина, Бог. В сюжете о Паме Бурморте концепция обретения *Бога в себе* очень важна, она, конечно же, известна не только ведийской традиции, но именно здесь она связана с процессом познания, с поиском истинной мудрости. Бхагавадгита прямо указывает, что только через открывшегося Бога можно постичь высшую мудрость: «Я возведу тебе во всей полноте как воспринимаемое чувствами знание, так и божественное знание, познав которое, нечего более постигать» (Бхагаватгита. 7. 2) – говорит Бог. Комментируя этот стих, Бхактиведанта Свами Браххупада отмечает, что полученное непосредственно от Бога «полное знание» является трансцендентным и включает в себя «постижение мира, воспринимаемое материальными чувствами, духа, стоящего за ним, и источника их обоих» (Шри Шримад Бхактиведанта. 1984. С. 352). Таким образом, Пам Бурморт познает мировоззрение, объясняющее *все* мироздание, и в свете этого *полного* знания антагонизм зырянского язычества и русского православного христианства представляется ему не более чем частное проявление единой мировой сущности. В ответ на призывы язычников

⁷⁴ Об этом пишет сам Жаков. См.: «Брама (Бог) тоньше мира. Браман – бескачественное бытие. Действительное бытие – осложнение Бога. Таким образом, мудрость индусов – есть прямой лимитизм» (Жаков, 1929. С. 159)

волхвов «ополчиться за отца своего», Пам предлагает мир с христианами: «Не ссорьтесь, други, между собою, будьте милосерды. Кто хочет принять новую веру, не мешайте ему, кто желает остаться при старом, не притесняйте. Вы братья, одно небо на вас глядит, на одной земле живете (Жаков, 1905. С. 142). За образами неба и земли Пам подразумевает единую Сущность, и для наиболее «понятливых» он разъясняет, что «душа человека – арфа, и разные звуки раздаются в сердце – то отзвуки Парабрамы, вечно живущего в лоне своем» (Жаков, 1905. С. 143). Все, что рождается в человеческих сердцах, исходит от Единого, Парабрамы, и нет нужды противопоставлять одно другому. Кульминацией сюжета о Паме Бурморте является эпизод его встречи с отцом, легендарным Пан-сотником. Диалог между двумя главными героями является репрезентацией двух принципиально разных мировоззрений. Пан-сотник придерживается своей древней веры, но, отринутый, как он полагает, своим народом и языческими богами, он видит выход лишь в том, чтобы поднять на христианизированный Север сибирские народы и наказать отступников: «Нет правды, Ен оставил меня. Заговорами меня перехитрили. Рок молчит, и вот я сам хочу быть судьбою. Подниму народы Сибири и изменю все на старое в стране предков моих» (Жаков. 1905. С. 145–146).

С точки зрения Пама Бурморты в мире все происходит так, как должно происходить: как многие малые реки сливаются с великой Обью, «не удержав своих имен», так и малые народы вливаются в большие, «забывая свои имена»; так же и «всемирная религия торжествует над религиями малых народов». Мир живет по законам, устроенным «Тем, которому имени никто не знает», так нужно ли бояться «грядущей судьбы народов»? Природа – это только «призрак в своих красках и звуках», то, что существует на самом деле, – это мировая душа, не воспринимаемая органами чувств. Человеческая душа является частью этой мировой души, надо лишь осознать, что «Мы – существующее. Мы – вечны, Сознющее – «я»...». Бурморт учит Сотника и других волхвов-тунов молитве, в которой их души сливаются с душой

Вселенной, и, в результате, волхвы и Пан-отец становятся его учениками (Жаков, 1905. С.147–148). Новая религия Пама Бурморта основана на вере в несозданную Абсолютную реальность, являющуюся причиной и Сущностью мира, Брахман, который Пам называет Парабрамой. Но это не значит, что Пам Бурморт и его ученики исповедуют брахманизм. Жаков нигде не упоминает о божествах ведийского пантеона, также как и об индийских ритуальных практиках. Между тем, в своих основных чертах, учение Пама Бурморта совпадает с положениями философии лимитизма самого Жакова. В свое время это отметил С. Югов, считавший новеллу «Жизнь Пама Бурморта» еще одной «трактовкой концепции лимитизма». В силу этого, он полагал, что знания, приобретаемые Памом в своих поисках, – это переменные величины одного всеобщего предельного знания, которое и есть истина, Бог (Югов, 1993. С. 111). С такой интерпретацией сюжета новеллы можно согласиться, если уточнить, что «предельной истиной земли» Жаков называл лимитизм – обобщение опыта всего человечества во всех науках, философиях и религиях. Главной задачей будущего он предполагал «устроить на земле жизнь людей на основании этой предельной истины» (Жаков, 1929. С. 188). В свете этого, религии разных народов, в том числе и те, о которых говорится в новелле, это переменные величины, эволюционирующие к единой «предельной» религии, к всеобщей религии лимитизма. Жаков сформулировал концепцию этой эволюции, которую назвал «лестницей религиозного сознания». Эта лестница состоит из шестнадцати ступеней, каждая из которых соответствует какой-либо форме религиозности – начиная от анимизма, как самой низшей формы, к Богочеловечеству, когда каждый из людей может «слиться с Первовозможным» (Жаков, 1929. С. 186, 193–194). Надо полагать, что сюжет поисков истинного знания Памом Бурмортом Жаков построил согласно гносеологии лимитизма, суть которой в том, что «знание идет к сущности вещей как к своему пределу. Сущность вещей – Первовозможный» (Жаков, 1929. С. 31). Пам Бурморт, узнавший «предельную истину», возвращается на

родину и устраивает жизнь людей в соответствии с этой истиной, т.е. лимитизмом. Иными словами, в образах язычников, принявших учение Бурморты, Жаков рисует утопическое сообщество лимитистов, исповедующих религию Богочеловечества. Эта религия уже не язычество в том смысле, как понимал его Пан-сотник, – со всеми божествами – эпифаниями природных стихий, с которыми человек жил в согласии. Религия Бурморты также предлагает гармонию с Природой, но это гармония совершенно иного порядка. Пам Бурморт – Богочеловек, т.е. человек, познавший свое единство с Богом, его учение, прежде всего, направлено на то, чтобы и другие познали Бога, как познал Его он, и все вместе стали Богочеловечеством. Бурморт не очеловечивает и не обожествляет Природу, он далек от наивного пантеизма своего отца, Пан-сотника. Вот как он воспринимает Природу: «Что *есть*, то за этими красками и звуками обитает. Счастье и страдание – звуки мировой гармонии, всеобъемлющей души, единой и вечной. Спокоен тот, кого слушается мир. Мир слушается того, кого мысли согласны с течением вещей и событий мира» (Жаков, 1905. С. 140). Этим Пам утверждает, что Сущее не в Природе с ее «красками и звуками», а за ней, и достичь гармонии с Природой-миром можно лишь познав то, что *за ней*, и что однозначно с познанием Сущего в себе. Слова Бурморты: «Я на небе. Я вечен, только покровы мои переменны. Я мировая душа» (Там же, С. 140) являются репрезентацией Сущего в себе, тогда как «покровы», т.е. природное, объявляется «переменным». Нет смерти, есть только жизнь мировой души в «переменных» природных воплощениях.

Говоря о лимитизме в книге «На север, в поисках за Памом Бурмортом», следует сделать одно уточнение. Дело в том, что термин «лимитизм» вошел в философский обиход Жакова после 1908 года. Мы говорим о лимитизме только в том смысле, что в начале 1900-х гг. начинают складываться общие положения категориального аппарата лимитизма как философской системы. И то, что Жаков включает в сюжет книги пассажи из лимитивной философии, – отнюдь не случайно. Одновременно с

рассматриваемой книгой, он работает над монографическим исследованием «Теория переменного и предела в истории познания», в которой впервые формулируется концепция «переменного и предела», и, в частности, познания как переменной величины, идущей к бытию как к своему пределу. Трактат был задуман как своеобразный ответ И. Канту. Как отмечает Жаков, он хотел показать, «что сущность вещей познаваема (вопреки Канту), что идеализм не выдерживает критики, что познание имеет свою длинную историю» (Жаков, 1929. С. 29). Тогда же, для сдачи магистерского экзамена, Жаков занимается санскритом, изучает «ведийские гимны» (Жаков, 1996. С. 194–195). Очевидно, что изучение ведийской религии оказало определенное влияние и на становление теории лимитизма. Это влияние отмечено Е. К. Созиной, которая пишет, что «само сочетание эволюционной философии с космизмом наводит мысль о связях Жакова с древнейшей философией и религией нехристианского извода: таковы имеющие восточные корни идеи о переселении душ, о перевоплощении.., о своеобразной цикличности вселенского бытия – а это одна из основных идей индуистской религии и философии, и, кстати, сам Жаков делает массу отсылов к Индии, в художественных произведениях нередко давая индийские имена своим героям, посылая Пама Бурморта в далекую Индию, а Парабрама выступает у него кем-то вроде Бога-Отца, создавшего мир» (Созина, 2011. С. 98). Действительно, идея переселения душ – не что иное как закон *сансары* индуистской религии, а нередко упоминаемый Жаковым закон *кармы* также имеет индийские корни. Однако более серьезное влияние древнеиндийской философии видится в сходстве концепций Первовозможного как Сущности вещей и Брахмана, как Первозданной Сущности мира в том и в другом случае постигаемых в ходе процесса познания, а также в параллелизме понятий *потенциального* – как возможности к реализации в материальных или духовных объектах, и *авьякты* «непроявленного» в «Упанишадах» – в том же значении. Тем не менее, как справедливо замечает Е. К. Созина, «учение (Жакова) не сводится к одному источнику» (Там же. С. 98).

Исследователь связывает космизм философии Жакова не только с Индией, но и с творчеством ряда философов и литераторов Серебряного века – от Вл. Соловьева, Н. Федорова, Н. Бердяева, К. Циолковского, В. Чижевского до И. Бунина, Л. Андреева, В. Маяковского (Там же. С. 98). В этот ряд следует включить и А. Белого, с философией которого лимитизм Жакова обнаруживает определенную близость. В одной из своих статей И. Е. Фадеева отметила ряд переключек между новеллами о Паме Бурморте Жакова и «Северной Симфонией» А. Белого. По ее мнению, более ранняя публикация произведения А. Белого дает «основание предполагать возможность влияния художественной манеры и философско-эстетической концепции А. Белого на К. Жакова (Фадеева, 2008. С. 228). Дело, впрочем, не только в том, кто на кого влиял, а в сходных концептуальных взглядах, которые развивали А. Белый и К. Жаков в своих философских системах. Прежде всего, они сходны в том, что и символизм А. Белого (См. Белый, 1994), и лимитизм К. Жакова были задуманы как цельные универсальные мировоззренческие системы, объединяющие религии, философии, науки и искусства,⁷⁵ в основе той и другой систем лежит гносеологический принцип, оба философа стремятся подкрепить свои теоретические построения примерами из точных наук, в основе обеих систем лежит представление о Боге как Первопричине и основании бытия, к которому стремится познание: Ср. формула познания Жакова: «Познание стремится к бытию как к своему пределу»; то же самое у А. Белого: «Символ есть предел всем познавательным, творческим и этическим нормам: Символ есть в этом смысле предел пределов» (Белый, 1994. С. 63). Сходство видится и в том, что обоих философов связывает и отношение к индийской религиозной философии. Ср. А. Белый: «Исходя из понятия о Символе, нам ясны символические воззрения древних индусов: к понятию о Символе приближаются представления индусов о Парабрамане как беспричинной

⁷⁵ Мы рассматриваем работу А. Белого «Эмблематика смысла» (1910), в которой, на наш взгляд, в наибольшей полноте воплотилась его мировоззренческая концепция символизма.

причине всего сущего; Парабраман возникает в том и в этом, в Авидье и Видье; «то» есть несуществующее; из его эманации возникает Брама; «это» есть «само», «одно» (Символ как Единое) (Белый, 1994. С. 59). Ср. К. Жаков: «Учение о Первопотенциале подтверждается философией Индии. Абсолют в двойной форме: Браман – пассивная субстанция божества. Брама – та же субстанция, но творящая. Кончился покой, наступивший после цикла мироздания – покой, во время которого Абсолют пребывал в пассивной форме Брамана. Брама пробуждается» (Жаков, 1929. С. 81). Кроме всего прочего, К. Жакова и А. Белого связывает и то, что оба они так и не были признаны в философских кругах Петербурга, при том, что художественные произведения того и другого положительно оценивались современниками (См. об этом: Жаков, 1929. С. 31, 32. Л. А. Сугай, 1994. С. 7–8).⁷⁶ Близость философии лимитизма к теоретическим построениям символизма лишний раз подтверждает глубокую укорененность творчества Жакова в контекст русской культуры начала XX века.

Возвращаясь к сюжету новеллы о Паме Бурморте, мы вправе задать вопрос: является ли учение Пама язычеством, если Жаков сознательно включает в его состав основные положения будущей лимитивной философии? Тот факт, что автор-герой становится преемником учения Пама, предполагает мономиф о том, что новая философская система Жакова не что иное, как продолжение древней аутентичной традиции. Учение Бурморты разительно отличается от автохтонной религии Пан-сотника, тем не менее, старец, последний из учеников Пама Бурморты, встреченный рассказчиком, позиционирует себя именно язычником, противопоставляя свою веру христианству. Можно предположить, что в учении Бурморты зырянское язычество и индийский брахманизм оказались как бы в снятом виде, составляя единство двух теургических форм: зырянской религии Природы и индийской религии Сущего. Двоичность очень важна для философии

⁷⁶ Впрочем, в истории русской культуры это не редкость. Во времена Жакова к числу официально непризнанных философов были причислены В. Соловьев и В. Розанов, а Чаадаев, в свое время, объявлялся «безумцем» (Аверницев, 2000. С. 192).

Жакова, она связана с таким концептуальным положением лимитизма, как двоичность Абсолюта в формах Первовозможного – Первопотенциала.⁷⁷ Связь между ними – это отношение «пассивной субстанции» к «творящей», но оно репрезентируется и как отношение отцовского начала к сыновнему – вплоть до позднейшей Жаковской интерпретации христианской Троицы: «Первозможный – Бог Отец, Первопотенциал – Бог Сын, а связь и Гармония между Ними – Дух Святой» (Жаков, 1929. С. 205). В творчестве Жакова отношения отца и сына – сквозная тема, в данном произведении она репрезентирована в отношениях автора-героя к отцу, Фалалею, шире – в отношениях сына как представителя новой, «городской» культуры к отцу, как к представителю культуры «отеческой», традиционной. Параллельно развивается тема отношений Пама Бурморта как носителя нового религиозного учения к отцу, Пан-сотнику, представителю «отеческой», аутентичной веры. Истина обнаруживается в обращении сыновнего начала к отцовскому, именно «встреча» с отцовским началом пробуждает креативность самого героя, поэтому автор-герой приезжает в «отечество», следует по местам хождений своего отца, а затем находит новое мировоззрение в остатках древнего язычества. Точно также после долгих странствий возвращается в «отечество» и Пам Бурморт. Соответственно, автор-герой наследует не только языческое учение Пама Бурморта, он в равной степени наследник и православной крестьянской традиции своего отца, Фалалея. Таким образом, для Жакова отношение сыновнего начала к отцовскому является и аллегорией отношения лимитизма ко всем другим мировоззренческим системам: «Лимитизм стремится создать единую истину для земли, основанную на всем опыте человечества, т.е. на всех науках, философиях и религиях. Это будет предельная истина земли, и само слово «лимитизм» означает предельную мудрость земли» (Жаков, 1929. С. 188). С

⁷⁷ Абсолютно лишены оснований предположения В. В. Муравьева о близости представлений Жакова о Боге к масонской концепции Бога как Великого Архитектора (Муравьев, 1993. С. 95). В философии Жакова Бог двоичен: Первовозможный – Первопотенциал, составляющие Единство. В этом видится влияние индийской традиции, ср.: Брахман-Брахма.

этой точки зрения, лимитизм снимает язычество, включает его в себя, а языческие боги объявляются мировыми потенциалами – «разум космический, душа мировая, творчество, любовь космическая» (Жаков, 1929. С. 142). Но прежде язычество снимается в православном христианстве.

Для Жакова традиционное мировоззрение зырян представляет собой синкретизм христианства и язычества, хотя языческого в нем все-таки больше, нежели христианского. Но, несмотря на это, зыряне остаются православным народом, соблюдают православные обряды, строят церкви, и при этом, считает Жаков, на Зырянской земле есть отдаленные места, где язычество будто бы сохранилось в первозданном виде. В новелле о Паме Бурморте главный герой, обращаясь к своим соплеменникам, предлагает им разделить, чтобы избежать братоубийства: тем, кто хочет сохранить языческую веру, он советует уходить на север, в глухие места, и не мешать тем, кто принял христианство. Жаков обыгрывает здесь известный фольклорный сюжет об уходе не желающей креститься чуди на север и в Сибирь, но если чудь исчезает навсегда, то в художественном мире Жакова язычники и христиане живут где-то рядом в каких-то параллельных пространствах, имеющих свои особенности, но соприкасающихся и взаимопроникаемых. Произведения, герои которых живут в христианском пространстве, как правило, реалистичны, тогда как герои-язычники действуют в произведениях, которые И. Е. Фадеева, а вслед за ней Е. К. Созина называют *фантазийными*⁷⁸ (Фадеева, 2008. С. 226; Созина, 2011. С. 103). Герои-язычники имеют свои имена, отличные от христианских, имена значимые, переводимые с коми языка: Зарниныл – Золотая дочь; Мичаморт – Красивый человек; Вөрморт – Лесной человек, Майбыр (Счастливый) и Ельныл (Дочь лесной речки) и др. и обитают не в селах, а в глубине леса.

⁷⁸ Г. К. Лисовская, очевидно, вслед за Жаковым, определяет эти произведения как «сказки» (Лисовская, 1991. С. 60), но сказка в своем жанровом определении все таки имеет установку на вымысел, а рассказы Жакова, при всей их фантазийности, все-таки предполагают установку на достоверность излагаемых в них событий. Совершенно справедливо рассуждение исследователя о том, что в данных произведениях выражена «стихия дохристианская, языческая, где человек живет в гармонии сам с собой и с космосом» (Там же. С. 60).

Языческое сообщество более органично, чем христианское, оно не противостоит Природе, а включено в нее, живет по ее ритмам. Соответственно, язычники, «лесные люди», видят в Природе больше, чем дано видеть христианам. Они свободно общаются с растениями, животными, природными стихиями, объектами природы, и, наконец, с богами – персонификациями космических и природных сил, они способны проникать на все уровни мироздания. К примеру, герой рассказа «Джак и Качаморт» охотник Бурмат доходит до края земли и спит 100 дней в объятиях девы-солнца (Жаков, 1990. С. 406); Гулень, свободно поднимается на небо, чтобы посмотреть, чем занимаются небесные жители и верховный бог Ен (Там же. С. 383–385); Майбыр, герой одноименного рассказа, игрой на дудке и бандуре-кантеле завораживает лесных богов, белых медведей, облака, понимает речь животных и растений (Там же. С. 393–404). В ряде произведений Жаков рассказывает о взаимоотношениях коми христиан и язычников: в рассказе «Парма Степан» герой-христианин Степан женится на девушке-язычнице Зарниныл (Золотая дочь) «по староверскому обряду» (Жаков, 1991. С. 80–87), в рассказе «Дарук Паш» герой-христианин Паш (Павел) находится под опекой языческого бога Войпеля (Там же. С. 169–174), на свадьбу героев-язычников Майбыра (Счастливый) и Ельныл (Дочь лесной речки) собираются «знаменитые люди» из разных зырянских поселений – Пильвань (Иван Филиппович) из Ипатьдора, Фалалей из Усть-Сысольска, Панюков из Ыджыдвизда, мифологические персонажи: великан Ягморт с Ижмы, колдун-разбойник Тунныръяк из Деревянска, Тювэ с Вишеры, король тундры Тури (цапля), король белых медведей, а также с берегов Оби приходят и ученики Пама Бурморта (Там же. С. 393–404). Жаков будто бы намеренно создает впечатление о том, что и язычники, и христиане коми по прежнему составляют единый народ, при известной автономии первых.

Языческое пространство словно бы сохраняет древние архетипы, связанные с высшими целями человеческого существования, основательно забытые христианством. Не случайно на периферии некоторых произведений

Жакова («Мили-Кили», «Майбыр») появляются ученики Пама Бурморты – хранители учения, в котором скрыто будущее спасение всего человечества. Это и символическая отсылка к первой книге Жакова, которая дает ключ к пониманию специфики его художественного мира. В этой книге впервые эксплицирована идея двух пространств – путешествие автора-героя совершается по христианскому пространству, но своей цели он достигает, только перейдя в пространство языческое, где получает сведения о Паме Бурморте, а также знакомится с его учением. В плане формально-жанровых особенностей такой тип повествования можно было бы отнести к области фантастики или фэнтези, если бы не сугубая установка Жакова на достоверность описываемых событий. Более того, в рамках сюжета книги происходит отождествление автора-героя с самим Жаковым – автором книги, и это отождествление выходит далеко за пределы сюжета. Не просто персонаж из книги, но сам Жаков в лице автора-героя совершает путешествие, описанное в книге, и получает доступ в область сакральных языческих знаний. В этом смысле, книга «На север, в поисках за Памом Бурмортом» – это повесть о поисках и обретении язычества самим Жаковым. Иными словами, Жаков, в поисках новых смысловых моментов, прибегает к литературной мистификации, и отныне репрезентирует себя как человека, допущенного в сакральное языческое пространство и имеющего санкцию на обладание древней мудростью. Это становится творческим и жизненным кредо Жакова, отсюда и его творческий псевдоним *Гараморт*, где *гара* – производное от глагола *гаравны* «вспоминать, помнить» и *морт* «человек»; *Гараморт* буквально переводится как «помнящий человек» или, лучше, «человек, наделенный памятью прошлого».⁷⁹ В этом смысле Гараморт близок

⁷⁹ А. К. Микушев переводит Гараморт от слов *гар* «веретено, т.е. подвижный, легко возбудимый, легко вращающийся», *морт* «человек»; в лужско-летском диалекте *гар морт* – расторопный, проворный человек» (Микушев, 1996. С. 378). Этот перевод не совсем уместен (к тому же *гар морт* не то же, что *гара морт*), поскольку родным Жакову был не лужско-летский, а сысольский диалект коми языка, знаком он был и с вымским диалектом, где есть слово *гаравны* «помнить, вспоминать». Е. К. Созина, в своей концепции странничества как самоопределения повествователя исходит из перевода Микушева – «подвижный, расторопный и т.п.» (Созина, 2008. С. 209), но коннотации с мотивом «памяти», нам кажется, больше соответствуют идее странничества жаковского повествователя, замечательно описанной исследователем, поскольку не «подвижность» толкает его на путь странствий, а жажда знаний. Совсем не уместен перевод «человек-веретено», принятый А. Котылевым (Котылев, 2009. С. 127).

по значению образу мифологического поэта, как его описывает В. Н. Топоров: «Другая важнейшая фигура космологического периода – поэт с его даром проникновения с помощью воображения в прошлое, во время творения, что позволяет установить еще один канал коммуникации между сегодняшним днем и днем творения. С поэтом связана функция памяти, видения невидимого – того, что недоступно другим членам коллектива, – и в прошлом, и в настоящем, и в будущем. Поэт как носитель обожествленной памяти выступает хранителем традиций всего коллектива» (Топоров, 2010. С. 34–35). *Гараморт*, это даже не псевдоним, а языческое имя Жакова, тождественное значащим именам его героев-язычников. Этим именем в романе «Сквозь строй жизни» Жаков обозначает автора-повествователя, сюжетная линия которого образует в романе метатекст, дополняющий основную сюжетную линию автобиографии «я-героя» авторской рефлексией, главным содержанием которой является «установление автором своей идентичности в мире и с миром» (Созина, 2008. С. 201–204). Идентичность выражается, прежде всего, в установлении границы между «я» и «другим», и это было актуально для Жакова, позиционировавшего себя «лесным человеком», язычником в мире городской культуры: «Гараморт оставался Гарамортом, а культурные люди – культурными» (Жаков, 1996. С. 264). В контексте авторской сотериологии Жакова, очень верно раскрытой Е. К. Созиной (Созина, 2008. С. 213–214), имя Гараморт созвучно именам таких учителей человечества, как Иисус, Будда, Зороастр, учения которых неоднократно упоминаются и обсуждаются в книге Жакова «Лимитизм. Единство наук, философий, религий» (Жаков, 1929). Эта книга также имеет значение «учительной», она рассчитана на пропаганду и распространение идей лимитизма среди масс и составлена учениками Жакова не только как изложение основ философии и мировоззрения лимитизма, но и как излагаемое от имени *Гараморта* новое религиозно-этическое учение, призванное спасти человечество. Как мы показали, в индивидуальной мифопоэтике Жакова основы этого учения позиционированы им как наследие языческого прошлого.

Стоит подчеркнуть, что литературное творчество Жакова неразрывно связано с коми фольклорной традицией, давшей его художественной системе не только ряд сюжетов, мотивов, образов, но ставшей основой его художественной системы (См. об этом: Рочев, 1991. С. 50–56; Микушев, 1996. С. 14–18), благодаря чему его произведения имеют подлинно народный характер и, в лучшем понимании этой немного затертой фразы, – они близки народному духу. Но фольклор – это все-таки современному писателю пласт народной культуры, а Жаков претендует на языческую глубину, которая более недоступна никому. Имидж посредника между современностью и язычеством – это не что иное, как культурологическая игра, позволяющая ему репрезентировать некоторые свои произведения как мифологические тексты, извлеченные из глубин языческой памяти народа. Эти тексты могут быть параллельными аутентичным фольклорным произведениям, как, к примеру, новеллы «Ен и Омэль», «Шыпича», «Тунныръяк» и др., но Жаков не ставит своей целью воспроизведение фольклорного сюжета, он претендует на то, что его текст «древнее», он и есть – настоящий языческий миф. Абсолютно прав А. К. Микушев, когда пишет, что хотя в рассказе «Ен и Омэль» и действуют персонажи коми космогонии, «творцы мира, творцы добра и зла... хотя и сохранены коми имена, но жаковские Ен и Омэль мало чем напоминают персонажей коми мифологии... создатель (т.е. Жаков – прим. ПЛ) лишь отталкивается от фольклорного источника, полностью преобразуя его сразу же, с первых картин повествования» (Микушев, 1996. С. 18). Но Жаков и не стремится следовать известным ему фольклорным схемам, он создает другую мифологию – со своей космогонией («Ен и Омэль», «Биармия») и эсхатологией («Бегство северных богов», «Неве Хеге»), с мифологическими героями (Пам Бурморт, «Шыпича», «Джак и Качаморт», Бурмат, Мили-Кили, «Дарук Паш», «Майбыр» и др.), а также воссоздает этногенетический миф, раскрывающий тайну происхождения народа коми-зырян («Царь Кор (Чердынское предание)») и даже героический эпос («Биармия»). Эти сюжеты и образы представляют собой вариации сложного и многообразного мифопоэтического мира, созданного творческим

гением Жакова. Творчество писателя, по крайней мере, в его части, посвященной репрезентации северного языческого мира, можно представить как единый текст, обусловленный мифопоэтической рефлексией автора. Автор и сам включен в текст, причем не только на правах обладающего памятью о прошлом (Гараморт), но в какой-то мере и творца этого прошлого, а также и пророка, которому открыты видения будущих времен. Структурно этот текст имеет вид динамичной, внутренне гармонизированной системы, цельность которой определяется авторской задачей восстановить в максимальной полноте языческий метатекст, который сам Жаков называл «северным эпосом» (Жаков, 1911. С. 12–25). Под «северным эпосом» Жаков понимал некий протоэпос, «пережитки» которого он обнаруживал в структуре эпических произведений северных народов: калевальских рунах, скандинавских сагах, части русских былин, коми преданиях (Жаков, Там же. С. 1225). В заключение можно сказать, что поэма «Биармия», написанная калевальской метрикой и содержащая реминисценции из скандинавских саг, русского фольклора и коми мифологии, судя по всему замысливалась как ось реконструируемого «северного эпоса», эксплицировавшая наиболее древний хронотоп языческого мира равный Золотому веку. От этой оси как лучи расходятся сюжеты новелл, раскрывающие развитие и угасание языческого мира, его историческую «встречу» с христианством и имплицативное бытие в недрах нового мира.

Сюжет христианизации народа коми стал ключевым для коми литературы. Произошло это не сразу, сказались десятилетия советской власти, в течение которых сама тема христианизации была под негласным запретом. Но уже в середине 1980-х гг. появляется роман Г. А. Юшкова *Rödвуж нас* «Знак рода», в котором автор открыто заявляет о наличии этой темы в коми культурном сознании, а также и том, что коми интеллигенция неоднозначно воспринимает события 600-летней давности. Следующий роман Юшкова *Бива* «Огниво», вышедший в начале 1990-х гг., непосредственно воспроизводит сюжет христианизации коми, причем автор избрал своими героями пермян-язычников и Пан-сотника, показав, с одной

стороны, неизбежность крещения и прихода на эти земли Москвы, а с другой – трагическую судьбу не смирившихся и не принявших крещения. В 1990-е гг. в Театре фольклора Республики Коми режиссером С. Г. Горчаковой была поставлена драма молодого писателя О. И. Уляшева «Енколаяс йылысь поэма» (Поэма о Храмах), в основу которой положена легенда о создании Ульяновского монастыря Стефаном Пермским. К празднованию 600-летия блаженной кончины св. Стефана Пермского в Республике Коми был объявлен литературный конкурс, посвященный этой дате. Первое место на конкурсе было присуждено драматической поэме А. Н. Расторгуева «Успение Стефана Пермского» (Расторгуев, 1996.), отмечены были также киноповесть Ю. А. Екишева «Люди твоя» (Екишев, 2003), пьеса С. В. Журавлева «К свету Фаворскому» (Журавлев, 2003). Последним произведением на сегодня, освещающим эту тему, стала повесть О. И. Уляшева *Пан туй* «Путь Пана», опубликованная в журнале «Войвыв кодзув» в 2009 году. Сравнивая эти произведения последних десятилетий, невольно обнаруживается разница во взглядах авторов на события 600-летней давности. Если русскоязычные авторы: Ю. А. Екишев, А. Н. Расторгуев, С. В. Журавлев и некоторые другие – в целом придерживаются сюжета христианизации народа коми, показанного Епифанием Премудрым в ЖСП. Соответственно, главным героем этих произведений является Стефан Пермский, тогда как его противник, Пан-сотник, описывается как сугубо отрицательный персонаж, сравнимый с антихристом. Коми авторы, в основном, так же придерживаясь епифаниевской версии сюжета христианизации, поддерживают точку зрения языческой стороны, соответственно, Пан-сотник приобретает черты национального героя, как это уже было представлено в творчестве И. А. Куратова и К. Ф. Жакова.

Заключение

В нашей работе мы рассмотрели литературные и фольклорные тексты, в той или иной степени касающиеся темы христианизации народа коми. Впервые эта тема оказалась в поле зрения читателя благодаря сочинению Епифания Премудрого «Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископом» (Епифаний, 1996), в котором тема обрела самостоятельную ценность и стала открытой для дальнейших осмыслений. Епифаний был первым, кто увидел в одинокой деятельности ростовского монаха Стефана продолжение деяний апостолов и представил ее как целостную историю христианизации народов Перми, как единый сюжет, развитие которого совпадает с перипетиями биографии самого Стефана Пермского. Вместе с тем, произведение Епифания – это и картина современной ему русской действительности, особенно той ее части, которая касается церковной жизни, а также еще и картина жизни Вычегодской Перми: ее географического расположения, общественного устройства, аутентичной религии, обычаев, образа коми народа. Эти особенности ЖСП, обусловили более широкое прочтение произведения, нежели текст памяти о Стефане Пермском. Довольно рано ЖСП стало восприниматься в качестве источника сведений о Северных территориях исторического, этнографического и даже географического характера. Соответственно, появляются две трактовки личности Стефана Пермского: согласно первой из них Стефан является православным святым, продолжателем дела апостолов и св. Константина-Кирилла, согласно второй – Стефан является политическим деятелем, усилиями которого к Московскому княжеству были присоединены огромные территории Северо-Востока, ранее принадлежавшие новгородской юрисдикции. Таким образом, сюжет христианизации пермян, созданный творческим гением Епифания Премудрого, изначально интерпретируется как исторически верное изложение последовательности событий христианизации

коми народа. Благодаря этому сюжет неоднократно воспроизводится в последующих литературных и исторических текстах, а также трансформируется в серии различных фольклорных мотивов.

Содержанием «Жития» Епифания является культ Стефана Пермского как равноапостольного святого, следовательно, в центре повествования – формирование личности Стефана соответственно этой концепции. Равноапостольность предполагает известную самостоятельность христианской традиции, поскольку ее основание связано с деятельностью святого, приравненной к деяниям апостолов Иисуса Христа. Для обоснования равноапостольности Стефана Епифаний строит повествование на известных параллелях с Житием Кирилла. Характер подвижничества Стефана связан с непрерывным учением, самосовершенствованием, это новый для послемонгольской Русской Церкви тип *образованного* святого, какого доселе не было, и еще долгое время не будет. Именно образованность является главной точкой соприкосновения между образами Стефана и Константина-Кирилла: и Стефан, и Константин с детства отличаются высоким интеллектом, любознательностью, приверженностью к книжным занятиям, скоростью постижения смыслов, что соответствует идее постижения Бога через разум, мудрость, через книжность. Через параллели с житием Константина Епифаний коррелирует духовные помыслы Стефана и с деяниями первых апостолов, агиограф показывает Стефана прилежным учеником апостолов, выстраивающим свою жизнь согласно их предписаниям. Особое место в повествовании занимают цитирования из деяний Павла, образ которого в контексте повествования являет собой духовный идеал, наиболее отвечающий устремлениям Стефана. Это не случайно, поскольку учение апостола Павла играло доминирующую роль в сложении доктрины апостольской преемственности славянских первоучителей Константина-Кирилла и Мефодия. В связи с этим Епифаний придает большое значение вопросу о языке Стефановской проповеди.

Епифаний пишет, что Стефан, находясь в ростовском монастыре, самостоятельно изучил пермский язык, составил для него азбуку, и перевел на пермский язык богослужебные книги.

По Епифанию, историческая роль Стефана в христианизации Перми это осуществление воли Бога, возложившего на него апостольскую миссию, как некогда на первых апостолов. Епифаний перечисляет деяния апостолов и делает вывод о том, что, поскольку апостолы «в Перми не успеха были», то их миссия возлагается на Стефана. Определенная таким образом преемственность просветительской деятельности Стефана апостольской традиции, его *равноапостольность*, служит для Епифания оправданием созданной Стефаном Пермской письменности. 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. Сравнение деятельности Стефана и Кирилла имеет еще один смысловой план: таким образом, утверждается главный аспект деятельности Стефана – основание национальной пермской Церкви с богослужением на пермском (коми) языке, как некогда Кириллом было обосновано право славян на известную церковную автономию с литургическим славянским языком. Анализ «Жития» показывает, что с точки зрения Епифания успех миссии Стефана целиком зависел от его личных качеств, его труженичества, благодаря которому святой получил поддержку благодатного воздействия Бога. Тема труженичества в «Житии» раскрывается через ряд последовательно расположенных в сюжете пар мотивов: молитва – проповедь (поучение), построение церквей – разрушение кумирниц, обучение в школе – полемика с волхвами. Эти сюжетные мотивы, в сущности, отражают методы миссионерской практики Стефана на начальном этапе христианизации. После установления епархии, тема труженичества раскрывается уже в ряде других мотивов, и, прежде всего, это тема

епископского служения Стефана крещеным им людям. Оценивая деятельность Стефана как равную апостолам, Епифаний видит его задачу не только в крещении пермян, он вводит в повествование образ пермской Церкви, начало которой было положено возведением первого на Пермской земле храма Благовещения Богородицы, а спустя некоторое время – первыми рукоположениями местной иерархии. Этот аспект действий Стефана имеет непосредственное отношение к кирилло-мефодиевскому образцу: основание национальной пермской Церкви с литургическим коми языком коррелирует с обоснованием Кириллом права славян на известную церковную автономию со славянским языком богослужения.

Относительно сочинения Епифания 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 (Лурье, 2009. 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 он же 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 – фульского дуба – имеет параллель в поздней Повести о Стефане Пермском в эпизоде рубки святителем «прокудливой» березы. 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 учетом 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...» (Епифаний, 1996. С. 50). Упрекать Епифания в том, что он использовал в тексте ЖСП мало достоверных исторических сведений, как это было принято историками (см. Ключевский, 1871. С. 95), очевидно, бессмысленно. Епифаний как раз наоборот, отразил все наиболее значимые факты христианизации Перми и придал им смысл событий вселенского масштаба.

Смысловым центром сюжета христианизации, по Епифанию, является создание Стефаном Пермским азбуки-анбура и перевод на пермский язык богослужебной литературы. Таким образом, христианство распространяется среди пермян путем просвещения, через литературную традицию. Это, с одной стороны, связывает христианизацию пермян-коми с кирилло-мефодиевской традицией, с другой стороны, определяет ее особенность, выделяет из традиций крещения других народов Европы. Письменность на пермском языке просуществовала порядка двух столетий, прежде чем в пределах бывшей Стефановской епархии окончательно не утвердился славянский язык богослужения. Схема эволюционного пути коми письменности от стефановских переводов до оригинальных книжных текстов на коми языке оказалась прерванной в пользу следования древнерусским книжным образцам.

Наше исследование показало, что литература Пермской епархии в целом продолжает епифаниевскую традицию изображения событий крещения коми, в то же время, появляются иные модификации сюжета христианизации, включающие в сюжет фольклорные мотивы и агиографические клише. Это касается таких мотивов, как уничтожение языческой березы, ослепление язычников, в сюжете христианизации появляются новые персонажи: Герасим, Питирим, Иона, Фалалей, – продолжающие дело просвещения коми народа (пермян). В связи с

распространением культа Стефана Пермского в пределах Пермской епархии, сюжет христианизации из литературной традиции переходит в устное бытование.

В области устного бытования, сюжет христианизации получает новые смысловые импульсы, идущие от коми фольклорной традиции, корни которой уходят вглубь языческой мифологии крещеных Стефаном пермян. В сложении фольклорного образа Степана-крестителя и фольклорных легенд мифологические сюжеты и образы имеют большое значение. Они образуют в поэтической системе легенд о крещении символический код, анализ которого дает возможность выявить и понять онтологические проблемы генезиса и функционирования этих текстов. При этом на формирование легенд о Степане непосредственное влияние оказывает и аутентичный мифологический топос, увязывающий представления о событиях крещения с представлениями о сотворении мира. В связи с этим, мы рассмотрели корпус устных нарративов, имеющих отношение к языческой картине мира. Это, прежде всего, реконструируемые по данным фольклора представления о Богине Матери, космогонические легенды, имевшие хождение в фольклоре коми в составе контаминаций архаических сюжетов с библейскими и апокрифическими элементами, эсхатологические легенды. Выяснилось, что легендарные тексты определяются как сюжет «священной истории» – от сотворения мира, включая тексты, связанные с этнической системой актуальной религиозности, – вплоть до эсхатологических рассказов. Эти нарративы вкупе с другими фольклорными текстами, начиная со второй половины XIX века, служили источниками для реконструкций языческого мировосприятия коми народа, а в дальнейшем использовались коми писателями в литературно-художественном творчестве. Необходимость этой части исследования диктуется и тем, что разработанные в этих текстах образы и мотивы являются субстратными по отношению к ряду фольклорных мотивов и образов, в том числе и относительно легенд о крещении. Это касается мотивов путешествия, плавания, магического

состязания, разработанных в контексте мифологии и оказавших существенное влияние на формирование структуры и образной системы текстов о Степане-крестителе.

Репрезентации сюжета христианизации в фольклоре коми связаны со становлением христианского религиозного сознания и, в первую очередь, с распространением культа Стефана Пермского в народной среде. Тексты о крещении и о Степане-крестителе, в первую очередь, связаны с культом Стефана Пермского или, точнее, с народной версией культа. В связи с этим все тексты о крещении мы отнесли к жанру легенд, символический смысл которых заключается в народном объяснении причин почитания святого. Анализ легенд о крещении позволил нам выделить четыре основных тематических группы нарративов: 1. Легенды о крещении чуди с мотивами крещения и самопогребения чуди, бегства чуди, гибели чудинки, чудских кладов; 2. Легенды о путешествиях Степана с мотивами плавания по реке на камне, номинации населенных пунктов, нарицания аборигенов прозвищами, пророчеств; 3. Вымские легенды книжного происхождения с мотивами ослепления язычников, возведения горы, рубки священной березы; 4. Легенды о магических состязаниях Степана с языческими волхвами. Сюжеты формируются, как правило, в пределах тематической группы в результате присоединения и комбинирования мотивов, образуя различные сюжетные модификации. Ядерной структурой для сюжетов всех групп является деятельность Степана по крещению, инициирующая ответную реакцию его языческих контрагентов.

Анализ легенд о чуди позволил решить вопрос о происхождении на коми почве самого термина *чудь* и связанного с этим термином круга текстов. Мы показали, что термин имеет конфессиональное значение и обозначает язычников-коми, не принявших христианства. Основные мотивы чудских легенд коми: мотивы самопогребения и миграции чуди в целом сходны с русскими, разница в том, что в русских преданиях эти мотивы

зачастую сопровождаются мотивом насилия над чудью, в то время как коми легенды отождествляют чудь с некрещеными предками. Генезис мотива самопогребения связан с представлениями о первопредках, живших в начале времен. В связи с этим рассмотрены и проанализированы тексты о карликовой чуди, как правило, оставляемые без внимания исследователями. Анализ текстов о карликовой чуди показывает, что в данном случае мы имеем дело с разновидностью космогонического мифа, описывающего космогенез как гибель мира первопредков-карликов, после которого формируется мир, современный рассказчику. Миф о первопредках, ушедших в землю, закрепляется в фольклорном сознании русских колонистов как мотив самопогребения первонасельников края – чуди.

Образ Степана Пермского – единственный фольклорный образ, общий для разных коми локальных традиций. Устные рассказы о его путешествиях распространены по всей Вычегде, на Сысоле, Выми, Мезени и Вашке, а также на верхней Печоре и Каме. Легенды этого типа являются повествованиями о событии происхождения географического названия, сельского прозвища, предсказания о судьбе села – связываемых традицией с образом Степана. Результаты исследования этих текстов сводятся к следующему: легенды содержат информацию о каком-либо событии христианизации, связанном с именем Степана. Это может быть чудо, явленное Степаном, столкновение с язычниками-чудью, туном, и важно, что данная информация фиксируется в местной топонимике. Текстовый материал показывает, что в некоторых регионах, таких, как, к примеру, вычегодско-вымский, почти каждая сельская локальная традиция содержит свой комплекс текстов о Степане и крещении язычников. Обязательными для этого круга являются тексты о чуди с мотивом происхождения чудских топонимов: чудских могил, городищ, холмов и т.п., а также сюжеты о происхождении топонима, прозвищ жителей села, пророчеств о судьбе села, связываемые с деятельностью Степана-крестителя. События крещения связываются традицией с нулем космологического времени, где небесное

смыкается с земным. Точкой, в которой сходятся небесное и земное, является образ Степана, формирующего на земле координаты пространства, соответствующие неким небесным образцам. Таким образом, топонимия, связанная с именем и деятельностью Степана (Стефана Пермского) имеет свойства сакральной географии, структурирующей пространство носителей традиции в соответствии с его культом.

При рассмотрении генезиса легенд о Степане немаловажной оказывается проблема взаимовлияния литературных и устных текстов. Нами были рассмотрены три сюжетных мотива устных легенд – ослепления язычников, возведения горы, рубки священной березы Степаном, имеющих параллели в основных эпизодах «Повести о Стефане Пермском» и в «Вычегодско-вымской летописи». Очевидно, источниками данных эпизодов Повести стали устные тексты, составлявшие местное церковное предание, складывавшееся по мере становления основных параметров культа св. Стефана Пермского в течение XV–XVII вв.. В Повести эти эпизоды получили более детальную проработку и в дальнейшем перешли в устное бытование в виде серии легенд о рубке Степаном березы, ослеплении напавшей на него чуди и возведении горы. Особенностью вымской фольклорной традиции является традиция рассказывания эпических повествований об истории крещения коми-чуди. Такое повествование строится по типу исторического рассказа и отличается панорамным охватом всей истории крещения, когда рассказчик свободно переходит от описания местных легендарных событий к событиям, происходившим в других регионах. Соответственно, в состав рассказа может входить как угодно много эпизодов, располагаемых в повествовании в виде сюжетных блоков, соединяемых в единый сюжет мотивом плавания Степана на камне. В качестве основных единиц сюжета, как правило, используются мотивы уже описанных трех тематических групп, в качестве обязательных эпизодов включаются перечисленные мотивы рубки Степаном березы, ослеплении чуди и возведении горы, включаются и дополнительные эпизоды, связанные с сюжетными мотивами об

устьевымских святых Герасиме, Питириме и Ионе, а также о Георгии Победоносце, имеющих явные агиографические истоки. Анализ материалов показывает, что известная легенда о противостоянии братьев Корт-Айки и Князя Степану имеет в качестве прототекста произведение М. Н. Лебедева «Корт-Айка – Железый свекор. Зырянское предание», опубликованное в 1910 году в г. Усть-Сысольске.

Легенды четвертой тематической группы по своим структурным качествам сходны с нарративами, определенными А. С. Сидоровым как «колдовской эпос». В основе сюжета тех и других текстов лежит так называемый мотив колдовского состязания, когда вступившие в поединок колдуны бьются друг с другом, используя магические средства. Включив в качестве положительного героя Степана, традиция внесла в исходный колдовской сюжет религиозные коррективы, перекодировав первоначальную мотивировку сюжета состязания сильного и слабого колдунов на сюжет состязания христианского и языческого магов. Фольклорный сюжет состязания Степана с тунами, в свою очередь, имеет несомненное сходство с эпизодом «прения» Стефана Пермского с волхвом Памом-сотником из ЖСП, и, соответственно, более ранним версиям поединков св. Павла с Елимой волхвом и св. Петра с Симоном Магом, также упоминаемых Епифанием. Структурно поединок, описанный Епифанием, состоит из «прения» – диалога противостоящих сторон и процедуры Божьего суда (ордалии) – испытания противников огнем и водой. Символический смысл ордалии заключается в прямом вмешательстве Бога в дело одной из противоборствующих сторон ради подтверждения истинности веры этой стороны, поэтому победа в ордалии выглядит как форма Богооткровения, чудотворный дар харизматическому подвижнику. Интерес представляет реплика волхва Пама о том, что Стефан, видимо, более сильный колдун, чем он сам. Таким образом, очевидная для Стефана процедура Божьего суда воспринимается им как вариант состязания в магии. В связи с этим, нами были рассмотрены устные нарративы, сюжетная схема которых состоит из двух основных

элементов – диалога и колдовского состязания. Анализ показал, что в основе этих сюжетов лежит вера в магические силы оппонентов, хотя одним из них, более сильным, является Степан. Таким образом, несмотря на формальное сходство рассмотренных нами литературного и фольклорного сюжетов, они не равны друг другу, поскольку в первом случае семантической основой является тема испытания веры, а во втором – тема испытания колдовской силы. Если первая тема предполагает идею личной верности Богу и его ответное содействие, то вторая предполагает наличие личных магических качеств и умений. Поэтому волхв Пам и святитель Стефан Пермский по-разному видят сущность ордалии: для Стефана – это суд Бога, которому он ревностно служит, для Пама – это состязание в магии, и отсутствие в его фонде личных колдовских умений заговоров на огонь и на воду вынуждает признать волхва свое бессилие в данном испытании. Исследование показывает, что фольклорно-мифологическое сознание усвоило именно точку зрения Пама на ордалию, как на состязание в магии. Соответственно, книжный сюжет Божьего суда включился в привычную матрицу мифологической наррации.

Интеграция сюжета христианизации и связанного с ней образа Стефана в систему языческой коми культуры не могла произойти одновременно, скорее, можно представить длительный процесс усвоения и присвоения системой нового семантического поля, до этого ей неизвестного. В результате сама система претерпела настолько существенную перестройку, что изменила свои первоначальные параметры. Фактически, образ Стефана выполнил функцию аттрактора (притяжателя), смысловое поле которого смоделировало новую системную организацию культуры, привлекая, в качестве базовых, как смысловые структуры русского православия, так и структуры прежней языческой системы. Вместе с тем, перестроившаяся система по мере усвоения уже сама моделирует образ Стефана и строит свой сюжет христианизации в соответствии со своими нуждами. Семантический

диапазон образа Степана-крестителя достаточно широк и включает одновременно значения, связанные с общерусскими представлениями о святых и святости, с определенными житийными чертами св. Стефана, и значения, связанные с пережитками языческих представлений, так что в разных текстах Степан выступает в качестве святого или мага, а иногда того и другого одновременно. Выбор любого из этих значений обусловлен предпочтениями локальной традиции, однако, следует отметить, что преобладает магическая доминанта образа Стефана. Произошла перекодировка основных понятий, в результате чего святое подвижничество Стефана Пермского было усвоено фольклорным сознанием как проявление великой магической силы, с помощью которой он побеждает чудскую веру и языческих колдунов.

Сюжет христианизации в творчестве первых коми писателей во многом строится согласно версии Епифания Премудрого. Он сохраняет основные смысловые координаты ЖСП, включая общую структуру его сюжетной линии, имена героев, меняется только позиция автора, который оказывается, в отличие от Епифания, на стороне языческих персонажей. Сюжет христианизации коми народа был впервые использован в драматической поэме основоположника коми литературы И. А. Куратова «Пама». Анализ поэмы выявил изменения в замысле произведения: выдвижение на передний план образа главного противника крещения – языческого жреца Памы. В романтической концепции Куратова тема противостояния Стефана и Памы в связи с крещением коми народа из исторического плана раздвигается до уровня космической идеи, соотносящей судьбу народа с жизнью вселенной; выявляется трагизм главного героя поэмы, который в своем противостоянии новому мироустройству обречен на тотальное одиночество и вечное осуждение. Проблема героя проецируется на авторское сознание: сам Куратов так и не смог решить, в чем была истина, принесенная на коми землю Стефаном, во имя которой коми люди отреклись от своих богов.

Однако исследование показывает, что значение этой неоконченной драматической поэмы Куратова просматривается в иной плоскости – в произведении был впервые поставлен вопрос о национальном характере, национальном герое коми. На этапе становления коми литературы тема христианизации становится почвой для обретения автором национальной идентичности, а для коми словесности специфических национальных черт. Впервые эта тема привлекается к художественному осмыслению в творчестве И. А. Куратова. Размышляя над этой темой в поэме «Пама», Куратов выдвигает в качестве национального героя эпохи главного противника христианизации – языческого жреца Памы (Пам сотник Епифания Премудрого), который остается верен своему долгу, предпочтя изгнание, но не предательство веры и обычаев отцов. Привлекательность образа Памы как национального героя обусловлена тем, что за ним стоит тайна исторического прошлого коми народа, ассоциирующегося с архетипом Золотого века. В творчестве К. Ф. Жакова происходит воскрешение языческой истории, ключевым образом которой является Пам Бурморт, сын Пана-Сотника. Жаков как ученый этнолог использует фольклорные материалы в реконструкции архаической картины мира коми, которую использует в качестве идеологической доминанты своих произведений. Языческий мир Жакова коррелирует с творческими поисками русской культуры Серебряного века, с ее интересом к теософии, мифологии, мистике, а также является выражением общего мироощущения коми человека, национального идентитета.

Интеграция сюжета христианизации и связанного с ним образа Стефана Пермского в систему языческой коми культуры не могла произойти единовременно, скорее, можно представить длительный процесс усвоения и присвоения системой нового семантического поля, до этого ей неизвестного. В результате сама система претерпела настолько существенную перестройку, что изменила свои первоначальные параметры. Фактически, образ Стефана

выполнил функцию аттрактора (притяжателя), смысловое поле которого смоделировало новую системную организацию культуры, привлекая в качестве базовых как смысловые структуры русского православия, так и структуры прежней языческой системы. Вместе с тем, перестроившаяся система по мере усвоения уже сама моделирует образ Стефана и строит свой сюжет христианизации в соответствии со своими нуждами. Семантический диапазон образа Степана-крестителя достаточно широк и включает одновременно значения, связанные с общерусскими представлениями о святых и святости, с определенными житийными чертами св. Стефана, и значения, связанные с пережитками языческих представлений, так что в разных текстах Степан выступает в качестве святого или мага, а иногда того и другого одновременно. Выбор любого из этих значений обусловлен предпочтениями локальной традиции, однако, следует отметить, что преобладает магическая доминанта образа Стефана. Произошла перекодировка основных понятий, в результате чего святое подвижничество Стефана Пермского было усвоено фольклорным сознанием как проявление великой магической силы, с помощью которой он побеждает чудскую веру и языческих колдунов.

На этапе становления коми литературы сюжет христианизации становится почвой для обретения автором национальной идентичности, а для коми словесности специфических национальных черт. Обращение к языческой составляющей сюжета христианизации показало со всей очевидностью, что в интеллектуальной среде коми народа существует иное понимание прошлого, отличное от его официальной интерпретации. Со всей наглядностью оно проявилось в творчестве ряда коми писателей конца XX – нач. XXI вв., отразивших взгляды коми интеллигенции, видевшей в языческом прошлом бытие «чистой» этнической и культурной идентичности, разрушенной христианизацией. С этой точки зрения привлекательность образа Пама как национального героя обусловлена тем, что за ним стоит

тайна исторического прошлого коми народа, а обращение к ней – не что иное, как отражение поиска коми интеллектуальной элитой утраченной культурной памяти.

Таким образом, сюжет христианизации коми народа, репрезентированный в рассмотренных фольклорных и литературных текстах, является прямым и органичным развитием епифаниевской традиции изображения событий крещения. Вместе с тем, оценочное содержание епифаниевского сюжета в ходе его реализации в художественных системах фольклора и литературы получает новые аксиологические смыслы, зачастую противоположные первоначальному, при этом не утрачивая с ним связи.

Дальнейшей перспективой работы по этой теме может стать расширение материала исследования. «Кризис атеизма», который переживало общество в начале 1990-х годов, вызвал к жизни широкое обсуждение проблем религии, и, в частности, на поверхности вновь оказались вопросы, связанные с христианизацией Коми края и роли в ней Стефана Пермского. В ходе дискуссий высказывались разные мнения об этой миссии, изменившей ход истории коми народа, – давались разные оценки, часто довольно негативного характера. В дискуссии включались и писатели, откликнувшиеся на них рядом произведений. Это были как уже известные авторы – Г. А. Юшков, написавший в это время свою историческую трилогию, В. В. Тимин, так и молодые, те, кто только еще вступил на писательское поприще – Ю. А. Екишев, А. Н. Расторгуев, С. В. Журавлев, О. И. Уляшев. Их усилиями в период с начала 1990-х годов по настоящее время создана целая галерея произведений о христианизации народа коми различных жанров – от переложений епифаниевского сюжета для детей до романских эпопей. Эти произведения наследуют сюжет христианизации Епифания Премудрого, вместе с тем, они предлагают новые оценки тех событий, новых героев. Необходимой представляется разработка новых

подходов к интерпретации этих нарративов, изучения проблем передачи и наследования литературной традиции.

Подводя итоги, следует сделать вывод, что цель диссертационного исследования в изучении и анализе совокупности нарративов христианизации, выявлении их значения в формировании коми литературной традиции и культурной идентичности коми народа была достигнута.

Библиография

Источники

1. Белова О. В. «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды. – М.: «Индрик», 2004. – 576 с.
2. Березкин Ю. А. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог // <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/>
3. Божественная Литургия иже во святых Иоанна Златоустаго / пер. на коми яз. Г. С. Лыткина. – Сыктывкар, 1996. – 320 с.
4. Ветошкина Е. В. (Козлова) Материалы фольклорной экспедиции в Усть-Вымский и Княжпогостский районы Коми АССР. 1982. // НА КНЦ УрО РАН Ф. 5. Оп. 2. Д. 279. – 510 л.
5. Гваньини А. Описание Московии // Пер., вводная статья, коммент. Г. Г. Козловой. – М: «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 1997. – 175 с.
6. Герберштейн С. Записки о Московитских делах //Россия XV–XVII вв. глазами иностранцев /Сост. Ю. А. Лимонов. – Л.: Лениздат, 1986. – 430 с.
7. Грибова Л. С. Чудь по коми-пермяцким преданиям и верованиям (Этнографический материал, собранный в Пермской области). 1991. // НА КНЦ УрО РАН. Ф. 11. Оп. 1. Д. 54. – 350 л.
8. Двинской летописец // ПСРЛ. – Ленинград: «Наука», 1977. Т. 33. С. 148–222.
9. Докладная НКВД от 16.7.36 // Партийный архив Коми рескома РСФСР. Ф. 1. Оп. 3. Д. 236.

10. Документы по истории Коми (Публ. П. Г.Доронина) // Историко-филологический сборник. – Сыктывкар, 1958. Вып. 4. С. 241–271.
11. Доронин П. Г. Материалы по изучению Коми края. 1949. // Архив КНЦ УрО РАН. Ф. 1., Оп. 1., Д. 25.
12. Доронин П. Г. Письменность и литература коми до Октябрьской социалистической революции // Архив КНЦ УрО РАН. Ф. 1, Оп. 11, ед. хр. 251.
13. Доронин П. Г. Из воспоминаний учительницы Ф. А. Забоевой // – Арт-Лад. Сыктывкар, 2004. №2. С. 151–156.
14. Епифаний Премудрый. Житие Стефана Пермского // Перевод, предисловие, примечания, справочный материал и комментарии Г. И. Тираспольского. – Сыктывкар, 1993. – 171 с.
15. 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. (Перевод, составление, комментарии Г.М. Прохорова). С. 50–266.
16. Историческая память в устных преданиях коми // Сост., предисловие, комментарии: Анкудинова М. А., Филиппова В. В. – Сыктывкар: Изд-во Сыктывкарского гос. ун-та, 2005. – 158 с.
17. История коми литературы // Отв. ред. А. К. Микушев. – Сыктывкар, 1980. Т.2. – 328 с.
18. Кантакузин И. Беседа с папским легатом. Против иудеев и другие сочинения / Сост., вступит статья, комментарии и перевод с греч. Г. М. Прохорова. – СПб., 2008. С. 39–53.
19. Ключевский В. Курс Русской истории. – М.: Государственное социально-экономическое издательство. 1937. Ч.II. – 440 с.

20. Коми-зырянские тексты // Мифология коми. – М., Сыктывкар. 1999.
21. Коми-пермяцкие тексты // Мифология коми. – М. Сыктывкар. 1999.
22. Коми-русский словарь / Сост. Д. А. Тимушев, Н. А. Колегова. – М: Гос. изд-во иностранных и нац. словарей, 1961. – 923 с.
23. Криничная Н. А. Предания Русского Севера. – СПб.: «Наука», 1991. – 328 с.
24. Мифология коми (Энциклопедия Уральских мифологий. Т.1.) – Сыктывкар-М: «ДИК», 1999. – 480 с.
25. Му пуксьом – Сотворение мира. Мифология народа коми: сборник текстов / Сост., перевод с коми, редакц., предисловие, комментарии П. Ф. Лимерова. – Сыктывкар, 2005. – 624 с.
26. Очерки по истории Коми АССР // Под ред. К. В. Сивкова, А. А. Зимина, Л. И. Суриной. – Сыктывкар, 1955. – 352 с.
27. Рочев Ю. Г. Коми легенды и предания. – Сыктывкар, 1984. – 176 с.
28. Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. – Т. 5. Вологодская губерния. Часть. 4. Тотемский, Усть-Сысольский, Устюжский и Яренский уезды. – СПб, 2008. – 808 с.
29. Fokos-Fuhs D. R. Volksdichtung der Komi (Syrjanen). – Budapest: Akademiai Kiado, 1951.
30. Uotila T.E. Syrjanische Texte. Memoires de la Societe Finno-ougriene. IV. – Helsinki. 1995. – 521 p.

Исследования

31. Абашев В. В. Пермь как текст. Пермь в русской культуре и литературе XX века. Изд. 2-е, доп. – Пермь, 2008. – 496 с.
32. Аверинцев С. А. Вода // Мифы народов мира. – М., 1991. – Т. I. – 240 с.
33. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М., 1997. – 320 с.
34. Аверинцев С. С. София-Логос. Словарь. – Киев, 2006. – 912 с.
35. Аверинцев С. С. Русское подвижничество и русская культура // Аверинцев С. С. Связь времен. – Киев, 2005. С. 189–199.
36. Анисимов А. Ф. Космологические представления народов Севера. – М. – Л., 1959. – 106 с.
37. Аннинский С. А. Введение // Меховский М. Трактат о двух Сарматиях. – М., 1936. С. 1–40.
38. Айхенвальд А. Ю., Петрухин В. Я., Хелимский Е. А. К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов // Балто-славянские исследования. – М.: Наука, 1982. С. 563–568.
39. Анкудинова М. А., Филиппова В. В. Историческая память в устных преданиях коми (Предисловие) // Историческая память в устных преданиях коми. – Сыктывкар: Изд-во СыктГу. 2005. С. 6–12.
40. Ахиезер А. С. Труды. – М.: Новый Хронограф, 2008. – Т.2. – 502 с.
41. Афанасьев А. П. Топонимия Республики Коми. – Сыктывкар: «ККИ», 1996. – 180 с.
42. Ахметова М. В. Эсхатологические мотивы современной русской мифологии в России конца XX – начала XXI в.: Автореферат

дис. канд. филол. наук. – М., 2004 (URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/ahmetova6>)

43. Ахметова М. В. Эсхатологические представления (Фольклорная традиция Верхокамья) // Живая старина. 2003. № 3. С. 44–45.

44. Ахметова М. В. Конец света в одной отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. – М.: ОГИ; РГГУ, 2010. – 336 с.

45. Барсов Е. Преподобные Обонежские пустынножители // Памятная книжка Олонецкой губернии за 1868–69 г. – Изд. Олонец. Губерн. Стат. Ком. - Петрозаводск: Губерн. тип., 1870. – 31, 199, 200, 68 с.

46. Белицер В. П. Очерки по этнографии народов коми. – М., 1958.

47. Белоброва О. А., Власов А. Н. Житие Прокопия Устюжского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып.2. (вторая половина XIV – XVI в.). Ч.1: А-К. – Л.: «Наука». 1988. С. 322–324.

48. Белова О. В. «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды. – М.: «Индрик», 2004. – 576 с.

49. Белова О. В. Библейские легенды в фольклоре славянских и финно-угорских народов // Славянский альманах. – М: Изд-во «Индрик», 2006. С. 229–242.

50. Белова О. В. Рукописание Адама в книжной и устной традиции славян // Славянский альманах. – М: Изд-во «Индрик», 2008. С. 241–253.

51. Белова О. В. Славянский бестиарий. Словарь названий и символики. – М: Изд-во «Индрик», 2001. – 318 с.

52. Белова О. В., Петрухин В. Я. Фольклор и книжность. Миф и исторические реалии. – М: Наука, 2008. – 263 с.

53. Белоусов А. Ф. Последние времена // *Aequinox*: Сб. памяти о. Александра Меня. – М., 1991. С. 9–13.
54. Белый А. Символизм и философия культуры. – М., 1994. – 528 с.
55. Белых С. К. Чудь в этнической истории пермских народов // *Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры*. – Сыктывкар, 1996. – Т.1. С. 48–52.
56. Белых С. К. Проблема распада пермской этноязыковой общности. – Ижевск, 2009. – 150 с.
57. Березович Е. Л. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. – Екатеринбург, 2000. – 328 с.
58. Березович Е. Л. Демонический топос в призме русской народной языковой традиции // *Признаковое пространство культуры*. – М.: Изд-во «Индрик», 2002. С. 103–128.
59. Бернштам Т. А. Русские легенды о сотворении мира в аспекте народного богословия // *Христианство в регионах мира*. – СПб., 2002. С. 250–301.
60. Блажес В. В. Роль фольклора и литературы Урала в процессе культурного освоения территории уральского региона // *Литературный процесс на Урале в контексте историко-культурных взаимодействий: конец XIV–XVIII вв.* – Екатеринбург, 2006. С. 186–208.
61. Бондаренко Г. В. Мурьху Мокку Махтени: христианизация древней Ирландии и рождение национальной святости // *Одиссей. Человек в истории*. – М.: Наука, 2006. С. 351–363.
62. Боура С. М. Героическая поэзия. – М: Изд-во «Новое литературное обозрение», 2002. – 808 с.
63. Бубрих Д. В. Происхождение карельского народа. – Петрозаводск, 1947. – 52 с.

64. Буланин Д. М. Питирим // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып.2. Вторая пол. XIV – XVI вв. Часть 2. – Л.: Наука. 1989. – 193 с.
65. Булгаков С. Православие. – М.: «Издательство АСТ», 2003. 365 с.
66. Бушар М. Критическая переоценка понятий «воображаемого сообщества» и так называемые сакральные языки Средневековья. // – Сыктывкар, Арт-Лад. 2005. №2. С. 114–139.
67. Бхактиведанта Свами Брахупада. Бхагавадгита какая она есть. – М. – Л.– Калькутта – Бомбей – Нью-Йорк: «Бхактиведанта Бук Трест, 1984. 832 с.
68. Ванеев А. Е. Коми-зырянское просветительство. – Сыктывкар, 2001. – 224 с.
69. Ведерникова О. В. «Калевала» и «Биармия»: сопоставительный аспект // Тайё сьылём – коми олём / В этой песне коми жизнь. Сборник трудов об основоположниках коми литературы. – Сыктывкар, 2008. С. 92–99.
70. Веселовский А. Н. Дуалистические поверья о мироздании // Избранное: Традиционная духовная культура. – М., 2009. С. 263–362.
71. Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. – М.: «Индрик», 2000. – 432 с.
72. Витсен Н. Северная и Восточная Тартария, включающая области, расположенные в северной и восточной частях Европы и Азии. В 3 т.: Научные материалы / пер. с гол. В. Г. Трисман; ред. и науч. рук. Н. П. Копанева, Б. Наарден. – Амстердам: Pegasus, 2010. – Т. I. 624 с. – Т. II. 608 с. – Т. III. 584 с.
73. Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. – Ижевск: Удмуртия, 1994. – 383 с.
74. Владыкина Т. Г. Удмуртский фольклор и литература: грани взаимопроникновения// Пермские литературы в контексте финно-

угорской культуры и русской словесности. – Екатеринбург – Ижевск – Сыктывкар, 2014. С. 13–28.

75. Власов А. Н. Миссия Русской православной Церкви в Пермском крае // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы / Отв. ред. А. Н. Власов. – Сыктывкар: Изд-во Сыктывкарского государственного университета. 1996. С. 4–59.

76. Власова В. В. Старообрядческие группы коми: конфессиональные особенности социальной и обрядовой жизни. – Сыктывкар: Изд-во КНЦ УрО РАН, 2010. – 172 с.

77. Власова В. В. Эсхатологические представления коми староверов / В. В. Власова // – Арт. 2004. № 4. С. 135–144.

78. Гагарин Ю. В. История религии и атеизма народа коми. – М: «Наука», 1978. – 326 с.

79. Гагарин Ю. В. Усть-Вымь. – Сыктывкар: Коми книжное издательство. 1980. – 112 с.

80. Гревс Р., Патай Р. Иудейские мифы. – М., 2008. – 496 с.

81. Грен А. Зырянская мифология // – Коми му. 1924. № 1–2.; 1925. №1.

82. Грибова Л. С. Культ «древних» у коми-пермяков. – М.: Наука, 1964. – 9 с. (7-й Междунар. конгресс антропол. и этногр. наук, Москва, авг. 1964 г.).

83. Грибова Л. С. Сложный образ пермского звериного стиля // Этнография и фольклор коми. Труды ИЯЛИ Коми филиала АН СССР. Вып. №13. – Сыктывкар, 1972. С. 24–32.

84. Грибова Л. С. Пермский звериный стиль. – М.: «Наука», 1975. – 149 с.

85. Грибова Л.С. Чудь по коми — пермяцким преданиям и верованиям (Этнографический материал собранный в Пермской обл.) // Архив Коми НЦ. Ф.11, оп.1., д.54.

86. Гринцер П. А. Яма // Мифы народов мира. – М.,1991. – 682 с.
87. Головнев А. В. Говорящие культуры. – Екатеринбург, 1995. – 606 с.
88. Головнев А. В. Антропология движения. – Екатеринбург: Изд-во УрО РАН, 2009. – 496 с.
89. Голубиная книга / Сост. Д. Дудко. – М. 2008. – 432 с.
90. Голубинский Е. Е. История канонизации святых Русской Церкви. – М: Университетская типография, 1903. – 594 с.
91. Голубинский Е. Е. История Русской церкви. – М М: Университетская типография, 1900. – Т.II. – 919 с.
92. Главацкая Е. М. А был ли выбор? Аргументы против теории ненасильственного крещения хантов и манси в 1712-1715 гг. // Уральский сборник: История. Культура. Религия. – Екатеринбург: Изд-во Уральского государственного университета. 1999. Вып. III. С. 82–102.
93. Гуляев Е. С. Комментарии // Куратов И. А. Менам муза. – Сыктывкар, 1979. С. 5–18.
94. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – М: Искусство, 1984. – 350 с.
95. Гуревич. А. Я. Пытка // Словарь средневековой культуры /под ред. А. Я.Гуревича. – М., 2003. С. 400–404.
96. Гуслицер В. И., Павлов П. Ю. Верхнепалеолитическая стоянка Медвежья пещера (новые данные) // Памятники эпохи камня и металла Северного Приуралья. – Сыктывкар: Изд-во КНЦ УрО АН СССР, 1988. Вып.11. С. 5–19.
97. Давыдов В. Н. присоединение Коми края в Московскому государству (Серия препринтов «Научные доклады». Вып. 33). – Сыктывкар: АН СССР, Коми филиал, 1977. – 38 с.

98. Демин В. Н. К. Ф. Жаков как явление финно-угорской культуры XX века // К. Ф. Жаков. Проблемы творчества (Труды ИЯЛИ КНЦ УрО РАН. Вып. 55). – Сыктывкар, 1993. С. 8–20.
99. Дмитриев А. А. Пермская старина. Вып. 1. Древности Перми Великой. – Пермь: Типография В. В. Каменского, 1889. – 197 с.
100. Дмитриев Л. А. Нерешенные вопросы происхождения и истории экспрессивно-эмоционального стиля XV века// ТОДРЛ. – Т.20. – М., Л., 1964. С. 72–89.
101. Дмитриев М. В. Проблематика исследовательского проекта «*Confessiones et nationes*. Конфессиональные традиции и протонациональные дискурсы в истории Европы» // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – новое время. *Religion et ethnicite dans la formation des identites nationales en Europe. Moyen Age – epoque moderne* / Гл. ред М.В. Дмитриев. – М: «Индрик», 2008. С. 15–45.
102. Дранникова Н., Ларсен Р. Предания о чуди в норвежском и русском фольклоре // XVII Ломоносовские Международные чтения. Вып.2: Поморские чтения по семиотике культуры. Сб. науч. докладов и статей. – Архангельск, 2006. С. 114–130.
103. Дробленкова Н. Ф., Прохоров Г. М. Епифаний Премудрый // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып.2. (вторая половина XIV-XVI в.). Ч.1.: А-К. – Л.: «Наука». 1988. – 211 с.
104. Евгений (Болховитинов) митрополит. О древностях вологодских и зырянских // Вестник Европы. Ч. 71. №17. С. 27–47.
105. Евгений (Болховитинов) митрополит. О зырянском народе и зырянском монастыре // ВГВ 1839. №1–3.
106. Евгений (Болховитинов), митрополит. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-русской церкви. – Москва: Директ-Медиа, 2008. – 1049 с.

107. Евзлин М. Космос и история. – М., 1993. – 344 с.
108. Екишев Ю. А. Люди твоя. // – Арт-Лад, 2003. №2. С. 52–74.
109. Ефименко П. С. Заволочская чудь. – Архангельск, 1869. – 192 с.
110. Жаков К. Ф. Языческое мирозерцание зырян // Научное обозрение, 1901. №3. С. 63–84.
111. Жаков К. Ф. Этнологический очерк зырян. // Живая старина. 1901. Вып. 1. №3. С. 3–36.
112. Жаков К. Ф. Теория переменного и предела в гносеологии и в истории познания. – СПб., 1904. – 164 с.
113. Жаков К. Ф. На север, в поисках за Памом Бурмортом. – СПб, 1905. – 165 с.
114. Жаков К. Ф. Принцип эволюции в гносеологии, в метафизике и в морали. – СПб., 1907. – 87 с.
115. Жаков К. Ф. В хвойных лесах: Рассказы Коми-Морта. – СПб., 1908. 58 с.
116. Жаков К. Ф. О методах изучения северного народного эпоса // Научное обозрение. 09.11. 1911. №41. – 1226 с.
117. Жаков К. Ф. Кнут Гамсун и основные мотивы его творчества // Кнут Гамсун. У врат царства. – СПб., 1909. С. 5–18.
118. Жаков К. Ф. Лимитизм. – Рига, 1929. – 225 с.
119. Жаков К. Ф. Под шум северного ветра. – Сыктывкар, 1990. – 462 с.
120. Жаков К. Ф. Биармия. – Сыктывкар, 1993. – 312 с.
121. Жаков К. Ф. Сквозь строй жизни. – Сыктывкар, 1996. – 384 с.
122. Жеребцов Л. Н. Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. – М.: «Наука», 1982. – 224 с.

123. Жеребцов И. Л. Населенные пункты Республики Коми. Историко-демографический справочник. – М.: «Наука», 2001. – 580 с.
124. Жеребцов И. Л., Рожкин Е. Н. Этнодемографические процессы в Коми крае (XI – начало XX века). – Сыктывкар, 2005. – 376 с.
125. Жеребцов Л. Н., Жеребцов И. Л. Коми край в XV веке // История коми с древнейших времен до наших дней. – Сыктывкар, 2004. – Т. I. С.62–77.
126. Живов В. М. Двоеверие и особый характер русской культурной истории. // *Philologia slavica*. К 70-летию академика Н. И. Толстого. – М., 1993. С. 50–60.
127. Живов В. М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов. – М.: «Гнозис». 1994. – 112 с.
128. Жирмунский В. М. Немецкий романтизм и современная мистика. – СПб, 1914. – 207 с.
129. Житие Константина // Флоря Б. Н. Сказания о начале славянской письменности. – СПб.: «Алетейя», 2004. С. 135–179.
130. Журавлев С. В. К свету Фаворскому // – Арт-Лад. 2003. №2. С. 75–99.
131. Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири – М.-Л. 1936. – 436 с.
132. Зеленин Д.К. К вопросу о русалках (Культ покойников, умерших неестественной смертью, у русских и у финнов) // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913. – М.: Изд-во «Индрик», 1994. С. 230–298.
133. Иванов В. В., Топоров В. Н. Комментарий к описанию кетской мифологии. // Кетский сборник. – М.: «Наука», 1969. С. 148–167.
134. Игнатов М. Д. Языческая, православная и большевистская идеологии в истории Коми края // Христианизация Коми края и ее роль

в развитии государственности и культуры. – Сыктывкар, 1996. С. 107–117.

135. Игнатов М. Д. Собственное имя «Золотой Бабы» и этимология гидронима «Обь» // – Сыктывкар, «Арт», 2004. №3. С. 97–112.

136. Ильина И. В. Народная медицина коми. – Сыктывкар, 1996. – 120 с.

137. Ильина И. В., Уляшев О. И. Мужчина и женщина в традиционной культуре коми. – Сыктывкар, 2009. – 224 с.

138. История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы / Отв. ред. А. Н. Власов. – Сыктывкар: Изд-во Сыктывкарского государственного университета. 1996. – 158 с.

139. История русской литературы X–XVII веков / под. Ред. Д. С. Лихачева. – М., 1980. – 420 с.

140. Каган М. Д. Житие Трифона Вятского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. (XVII в.). Ч.1. – СПб. 1992. С. 386–391.

141. Кадлубовский А. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. – Варшава. 1902. – 389 с.

142. Калинин И. Чудь и пань: Происхождение и значение этих слов // Живая старина. 1913. Вып. 1-2. С. 137–146.

143. Камкин А. В. Православная церковь на севере России. – Вологда, 1992. – 164 с.

144. Карташев А. В. История Русской Церкви. – М., 2002. – Т. I. 848 с. Т. II. 816 с.

145. Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. – СПб.: «Алетейя», 1997. – 420 с.

146. Карху Э. Г. Карельский и ингерманландский фольклор. – СПб.: Наука, 1994. – 238 с.

147. Карьялайнен К. Ф. Религия угорских народов. – Томск., 1996. Т. 3. – 263 с.
148. Кейпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. – М., 1986. – 196 с.
149. Клейн И. Пути культурного импорта / Труды по русской литературе XVIII века. – М.: Языки славянской литературы. 2005. – 576 с.
150. Клибанов А. А. Духовная культура средневековой Руси. – М. 1996. – 368 с.
151. Климов В. В. Заметки к преданиям о чуди // Вопросы лингвистического краеведения Прикамья. – Пермь, 1974. С. 142–153.
152. Клосс Б. Н. Житие Сергия Радонежского // Избранные труды. – М.: Языки русской культуры, 1998. – Т. I. – 564 с.
153. Ключевский В. О. Древнерусские Жития святых как исторический источник. – М., 1871. – 470 с.
154. Козлова К. И. Очерки истории марийского народа. – М.: Изд-во Московского университета. 1978. – 344 с.
155. Коми легенды и предания // Сост., предисловие, комментарии: Ю. Г. Рочев. – Сыктывкар, 1984. – 178 с.
156. Конаков Н. Д. Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – нач. XX века. – М.: «Наука», 1983. – 248 с.
157. Конаков Н. Д. Традиционное мировоззрение народов коми: Окружающий мир. Пространство и время. – Сыктывкар, 1996. – 132 с.
158. Конаков Н. Д. Календарная символика уральского язычества (Серия препринтов «Научные доклады». Вып.243). – Сыктывкар. 1990. – 46 с.
159. Конаков Н. Д. От святок до сочельника. – Сыктывкар, 1993. – 128 с.
160. Конаков Н. Д. Экологические принципы в мифологии коми // Мифология коми. – Сыктывкар – М., 1999. С. 48–51.

161. Конаков Н. Д. Традиционное мировоззрение народов коми: окружающий мир. Пространство и время. – Сыктывкар: Изд-во КНЦ УрО РАН, 1996. – 132 с.
162. Конаков Н. Д. Литература и письменные источники по мифологии народа коми // Мифология коми. – М.-Сыктывкар, 1999. С. 30–41.
163. Конаков Н. Д. Мифология и традиционная обрядность // Мифология коми. – М.-Сыктывкар, 1999. С. 57–59.
164. Конаков Н. Д. Му вежём (Конец света) // Мифология коми. – М.-Сыктывкар, 1999. – 249 с.
165. Конаков Н. Д. Зарни Ань // Мифология коми. – М.-Сыктывкар, 1999. – 159 с.
166. Конаков Н. Д. Колдовской эпос // Мифология коми. – М.-Сыктывкар, 1999. С. 62–63.
167. Коробка Н. «Камень на море» и камень Алатырь. – СПб.: Тип. Мин. Пут. Сообщ., 1909. С. 1–17.
168. Косарев М. Ф. Основы языческого миропонимания. – М., 2003. – 352 с.
169. Котылев А. Ю. Особенности процесса формирования личностной этнопространственной идентичности на Северо-Западе России в XX веке (К. Ф. Жаков и Б. В. Шергин) // Тайё сьылём – коми олём / В этой песне коми жизнь. Сборник трудов об основоположниках коми литературы. – Сыктывкар, 2008. С. 121–130.
170. Котылев А. Ю. Учение и образ Стефана Пермского в культуре Руси / России XIV–XXI веков. – Сыктывкар, 2012. – 218 с.
171. Красов А. Зыряне и св. Стефан, епископ Пермский. – СПб., 1896. – 215 с.
172. Кривошекова-Гантман А. С. К проблеме Пермской чуди // Вопросы лингвистического краеведения Прикамья. – Пермь: Пермский пед. ин-т, 1974. С. 132–142.

173. Криничная Н. А. Предания об аборигенах края // Русский фольклор (Фольклор и историческая действительность). Т.20. л.: – Наука, Ленингр. отд., 1981. С. 45–61.
174. Криничная Н. А. Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. – Л.: «Наука», 1987. – 228 с.
175. Кузнецова З. И. Обзор памятников коми письменности XVIII века. // Историко-филологический сборник. – Сыктывкар, 1958. Вып. 4. С. 213–240.
176. Кузнецова В. С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. – Новосибирск: Издательство СО РАН НИЦ ОИГМ. 1998. – 250 с.
177. Куратов И. А. «Менам муза» / Сост., предисловие и комментарии Е. С. Гуляева. – Сыктывкар, 1979. – 608 с.
178. Куратов И. А. Литературно-критические работы // Куратов И. А. Ты бесконечна, жизнь / Сост. В. И. Мартынов. – Сыктывкар, 1988. С. 8–35.
179. Курбатов А. В. Проблемы изучения культовых камней Восточной Европы на современном этапе // Святые места: археология ритуала и вопросы семантики. – СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета. 2000. С. 131–136.
180. Кучкин В. А. Сотские в жалованных грамотах XV – начала XVI века // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. №2. 2004. С. 63–81.
181. Лашук Л. П. Чудь историческая, чудь легендарная. // Вопросы истории. – М., 1969. №10. С. 208–216.
182. Лебедев М. Н. Корт-Айка – Железный свекор. Зырянское предание. – Усть-Сысольск, 1910. 24 с.
183. Левинтон Г.А. Карлики // Мифы народов мира. – М., 1992. – Т. 2. – 623 с.
184. Левинтон Г. А. Легенды и мифы // МНМ: энциклопедия. – М., 1998. – Т. 2.

185. Левкиевская Е. Е. Представления о «последних временах» и Конце Света в современной крестьянской традиции // *Время и календарь в традиционной культуре: Тез. докл. Всероссийской научной конференции.* – СПб., 1999. С. 190–193.
186. Лелеков Л. А. Йима // *Мифы народов мира.* – М., 1991. – 599 с.
187. Леннрот Э. Калевала. – Петрозаводск: Изд-во «Карелия», 1985. – 384 с.
188. Лепехин В. В. Икона и иконичность. – СПб., 2002. – 400 с.
189. Лепехин И. А. Дневные записки путешествия доктора и Академии Наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства. – СПб., 1805. Ч. IV. – 463 с.
190. Лимеров П. Ф. Мифология загробного мира». – Сыктывкар: Изд-во КНЦ УрО РАН, 1998. – 124 с.
191. Лимеров П. Ф. Стефан Пермский и крещение чуди в коми устной традиции // *Известия РАН (сер. Литература и язык) Т. 65. №6.* 2006. С. 36–45.
192. Лимеров П. Ф. К вопросу о границах религиозного фонда // *Вестник Поморского университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки.* – Архангельск, 2009. №4. С. 50–57.
193. Лимеров П. Ф. Образ чуди в коми фольклоре // *Известия Уральского государственного университета. Серия 2. Гуманитарные науки.* 2009. № 1–2 (63) С. 81–91.
194. Лимеров П. Ф. Становление литературной традиции Перми Вычегодской // *Вестник Вятского государственного гуманитарного университета.* 2009. № 3 (2). С. 140–147.
195. Лимеров П. Ф. «Однажды Степан Пермский поплыл вниз по Выми на каменном плоту»: собирание пространства в устных текстах о св. Стефане Пермском // *Традиционная культура.* 2010. №4. С. 43–55.

196. Лимеров П. Ф. Тема труженичества св. Стефана Пермского в «Слове о житии» Епифания Премудрого // Уральский исторический вестник. 4(21), 2008. С. 109–118.
197. Лимеров П. Ф. Путешествия Степана-чудотворца: к вопросу о топонимическом мотиве в легендах о христианизации коми // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2012. Выпуск 1 (17). С. 76–84.
198. Лимеров П. Ф., Созина Е. К. Поэтическая мифология Каллистрата Жакова в культурно-философском контексте // Вестник Удмуртского государственного университета. Серия: История и филология. 2013. №4. С. 147–156.
199. Лимеров П. Ф., Созина Е. К. «Биармия» Каллистрата Жакова как реконструкция Северного эпоса // Уральский исторический вестник, 2014. № 3 (44). С. 29–39.
200. Лимеров П. Ф. Поэма «Биармия» как итог исследовательской деятельности Каллистрата Жакова по реконструкции древнего мировоззрения коми-зырян // Известия Коми научного центра УрО РАН, 2015. №1. С. 110–116.
201. Лимеров П. Ф. Мотив первородного греха в коми антропогонических легендах // Традиционная культура, 2015. № 2. С. 97–102.
202. Лимеров П. Ф. Пам сотник: художественный образ в становлении идентичности коми литературы // Уральский исторический вестник. № 1(50). Екатеринбург, 2016. С. 40–49.
203. Лимеров П. Ф. Сюжет христианизации в коми словесности: специфика становления литературной традиции // Вестник Новосибирского государственного университета, 2019. №9. Т. 17. С. 160–167.

204. Лимеров П. Ф. Мифопоэтика Севера в литературном эпосе К. Ф. Жакова «Биармия» // Вестник Северного (арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. № 1. – Архангельск, 2018. С. 101–111.

205. Лимеров П. Ф. Классовый подход в изучении творчества И. А. Куратова: историография и методологии исследований // Известия Удмуртского государственного университета. Серия: История и филология. 2018. №2. С. 206–215.

206. Лимеров П. Ф. Художественный мир поэмы К. Ф. Жакова «Биармия»: к проблеме хронотопа // Известия Уральского федерального университета. Серия 1. Проблемы образования, науки и культуры. 2018. Т.24. № 3. С. 67–79.

207. Лимеров П. Ф. Образ св. Стефана Пермского в письменной традиции и в фольклоре народа коми. – Москва: Наука, 2008. – 256 с.

208. Лимеров П. Ф. Иван Алексеевич Куратов. – Сыктывкар: Изд-во «Эском», 2018. – 270 с.

209. Лимеров П. Ф., Лимерова В. А. Жанр философского стихотворения в творчестве И. А. Куратова // Тайё сьылём – коми олём / В этой песне коми жизнь. Сборник трудов об основоположниках коми литературы. – Сыктывкар, 2008. С. 58–68.

210. Лимерова В. А. Смысловое единство «очерков из жизни рабочих и крестьян на Севере» К. Ф. Жакова // Тайё сьылём – коми олём / В этой песне коми жизнь. Сборник трудов об основоположниках коми литературы. – Сыктывкар, 2008. С. 150–158.

211. Лимерова В. А. К вопросу о становлении национальной литературной словесности: зырянская тема в литературных документах XIX века // Зыряне и Зырянский край в литературных документах XIX века / Сост. В. А. Лимерова. – Сыктывкар, 2010. С. 3–12.

212. Лисовская Г. С. Новеллистика К. Ф. Жакова // К. Ф. Жаков. Проблемы творчества (Труды ИЯЛИ КНЦ УрО РАН. Вып. 55). – Сыктывкар, 1993. С. 57–65.
213. Лихачев Д. С. Культура Руси времен Андрея Рублева и Епифания Премудрого. – М-Л: Изд-во АН СССР, 1962. – 173 с.
214. Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. – СПб.: «Азбука». 2015. – 316 с.
215. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. – М.: «Наука», 1979. – 360 с.
216. Лозинский С. Роковая книга средневековья // Шпренгер Я., Инсисторис Г. Молот ведьм. – М.: «Интербук», 1990. С. 5–72.
217. Лорд А. Б. Сказитель. Пер. с английского Ю. А. Клейнера и Г. А. Левинтона. Отв. ред. Б. Н. Путилов. – М., 1994. – 368 с.
218. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек-текст-семиосфера-история. – М.: Языки русской культуры. 1996. – 464 с.
219. Лурье Я. С. Летопись Вологодско-Пермская // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып.2. Вторая пол. XIV–XVI вв. Часть 2. – Л.: Наука. 1989. С. 37–39.
220. Лурье В. М. Введение в критическую агиографию. – СПб., 2009. – 238 с.
221. Лыткин Г. С. Зырянский край при епископах пермских и зырянский язык. – СПб. 1889. (1996). – 464 с.
222. Лыткин В. И. Древнепермский язык. – М., 1952. – 174 с.
223. Лыткин В. И. Историческая грамматика коми языка. – Сыктывкар, 1957. 138 с.
224. Лыткин В. И., Гуляев Е. С. Краткий этимологический словарь коми языка. – Сыктывкар, 1999. – 430 с.
225. Лыткин В. И. Древние памятники коми письменности // История коми литературы. – Сыктывкар: Коми книжное изд-во, 1980. С. 10–22.

226. Любимова Г. С. «Техническая эсхатология» в современных народно-православной и старообрядческой традициях Сибири // Археология, этнография и антропология Евразии. 2009. № 3 (39). С. 119–127.
227. Ляшев В. А. К истокам стефановского наследия // Стефан Пермский и современность. – Сыктывкар, 1996. С. 6–10.
228. Мазин А. И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов. – Новосибирск: «Наука». 1984. – 201 с.
229. Макарий, арх. Сказание о жизни и трудах Святого Стефана, епископа Пермского. // Сказание о Стефане Пермском / Сост. М. Сизов, А. Саков, И. Иванов. – Сыктывкар, 1992. С. 8–25.
230. Макаров Н. А. Камень Антония Римлянина // Новгородский исторический сборник. Вып. 2(12). – Ленинград: «Наука» 1984. С. 203–211.
231. Макаров Н. А., Чернецов А. В. К изучению культовых камней // – Советская археология. 1988. №3. С. 79–91.
232. Малиновский. Б. Магия, наука и религия. – М., 1998. С– 74 с. (В. Malinovsky. Magic, Science and Religion // Science, Religion and Reality. James Needham, Macmillan Company, 1925). – 290 с.
233. Мартынов В. И. У истоков коми национальной литературы. // История коми литературы // Отв. ред. А. К. Микушев. – Сыктывкар, 1980. – Т.2. С. 22–32.
234. Мартынов В. И. Становление коми литературы. – М.: «Наука», 1988. 232 с.
235. Махов А. Е. Сад демонов. Словарь инфернальной мифологии средневековья и возрождения. – М., 1998. – 320 с.
236. Меховский М. Трактат о двух Сарматиях // Введение, перевод, комментарии С. А. Аннинского. – М., 1936. – 287 с.
237. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. – М., 1976. – 407 с.

238. Мелетинский Е. М. Имир // Мифы народов мира. – М., 1991. – Т. I. – 510 с.
239. Мечковская Н. Б. Язык и религия. – М: Агентство «ФАИР». 1998. – 352 с.
240. Микушев А. К. Коми литература и народная поэзия. – Сыктывкар, 1951. – 128 с.
241. Микушев А. К. Коми «Калевала». Об одном неизвестном литературном эпосе и его создателе Каллистрате Жакове // Жаков К. Ф. Биармия. – Сыктывкар, 1993. С. 5–25.
242. Миллер Г. Ф. История Сибири. – М-Л., 1937. – Т. 1. – 608 с.
243. Мильков В. В. Кирилло-мефодиевская традиция и ее отличие от иных идейно-религиозных направлений // Древняя Русь: пересечение традиций. – М.: Научно-издательский центр «Скрипторий», 1997. С. 327–371.
244. Михайлов М. И. Описание Усть-Выма. – Вологда, 1851. – 349 с.
245. Морозов Б. Н., Симонов Р. А. К проблеме источников древнепермской письменности Стефана Пермского (около 1340–1396) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2009. № 1 (35). С. 5–16.
246. Мошегов И. Н. Свидетельства о древнем величии и культуре народа коми // Коми му (Зырянский край). – Сыктывкар, 1927. № 8-12. С. 67–70.
247. Муравьев В. В. Религиозные взгляды К. Ф. Жакова // К. Ф. Жаков. Проблемы творчества (Труды ИЯЛИ КНЦ УрО РАН. Вып. 55). – Сыктывкар, 1993. С. 93–97.
248. Мурьху мокку Махтени. Житие святого Патрика. // Одиссей. Человек в истории. – М.: Наука, 2006. С. 363–390.
249. Надеждин Н. А. Народная поэзия у зырян // В дебрях Севера / Сост. З. Я. Немшилова. – Сыктывкар, 1983. С. 65–73.

250. Налимов В. П. Некоторые черты из языческого мирозерцания зырян // Этнографическое обозрение. 1903. Вып.2. С. 76–86.
251. Налимов В. П. Мор и икота у зырян // Этнографическое обозрение. 1903 №3. С. 157–158.
252. Налимов В. П. Зырянская легенда о паме Шыпиче // Этнографическое обозрение. 1903. №2. С. 120–124.
253. Налимов В. П. К материалам по истории материальной культуры народа коми // Коми му – Зырянский край. 1925. №2. С. 15–19; №3. С. 59–68; №5. С. 23–30.
254. Напольских В. В. Древнейшие этапы происхождения уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции // Прауральский космогонический миф. М., 1991. – 189 с.
255. Низов В. В. Епифаний Премудрый о Пермской земле // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. – Сыктывкар: «Изд-во КНЦ УрО РАН», 1996. – Т. 1. С. 190–199.
256. Несанелис Д. А. Святитель Стефан Пермский в отечественной историографии. //Христианство и язычество коми. – Сыктывкар, 2001. С. 3–10.
257. Николаева Н. А., Сафронов В. А. Истоки славянской и евразийской мифологии. –М: ГУП Облиздат, 1999. – 312 с.
258. Новик Е. С. Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору. – М., 1994. С. 110–169.
259. Ожегова М. Н. Коми-пермяцкие предания о Кудым Оше и Пере-богатыре. – Пермь: Изд-во Пермского государственного педагогического института, 1971. – Т.92. – 132 с.
260. Окладников А. П. Олень Золотые рога. –М. –Л. 1964. –240 с.

261. Павлов А. С. Курс церковного права. – СПб.: «МВД России – Санкт-Петербургский университет». 2002. – 384 с.
262. Память о епископе Питириме // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы / Отв. ред. А. Н. Власов. – Сыктывкар: Изд-во Сыктывкарского государственного университета. 1996. С. 96–97.
263. Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. – СПб.: «Алетейя». 1998. – 316 с.
264. Panchenko A. Eshatological Expectations in a Changing World: Narratives about the End of the World in Present Day Russian Folk Culture // SEEFA Journal. Spring 2001. Vol. 6. No. 1. P. 10–25 (URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/panchenko2.htm>)
265. Панченко А.М. О русской истории и культуре. СПб.: «Азбука», 2000. – 464 с.
266. Панюков А. В. Маргиналии коми музыкальной культуры: Мир птиц // Народная культура Европейского Севера России: региональные аспекты изучения. – Сыктывкар: Сыктывкарский государственный университет, 2006. С. 126–150.
267. Пермские литературы в контексте финно-угорской культуры и русской словесности. Ванюшев В. М., Лимерова В. А., Снигирева Т. А., Созина Е. К., Лимеров П. Ф., Владыкина Т. Г., Федюнева Г. В., Загребин А. Е., Власова Е. Г., Прокуратова Е. В., Тимирязнова И. Ф., Камитова А. В., Васильев И. Е., Арзамазов А. А., Шибанов В. Л., Остапова Е. В., Лисовская Г. К., Литовская М. А., Сурнина Л. Е., Бусыгина Л. В. и др. Коллективная монография. Институт истории и археологии Уральского отделения РАН; Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения РАН; Институт языка, литературы и истории Коми НЦ Уральского отделения РАН. – Екатеринбург, 2014. – 556 с.

268. Петренко Н. Н. Исторический путь православия в Коми крае // – Сыктывкар, «Арт», 1997. №1. С. 49–56.
269. Петренко Н. Н. Великие чудотворцы: достоверность и баснословие // – Арт-Лад. Сыктывкар, 1999. №1. С. 18–25.
270. Петрухин В. Я. Мифы финно-угров. – М.: «Транзиткнига», 2003. – 464 с.
271. Пиккио Р. Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства // *Slavia Orthodoxa*. Литература и язык. – М.: «Studia Philologica», 2003. С. 431–466.
272. Пиккио Р. «Поэтика моления» Епифания Премудрого // Пиккио Р. *Slavia Orthodoxa*. Литература и язык. – М.: «Studia Philologica», 2003. С. 657–670.
273. Пиккио Р. «Вопрос о языке» и кирилло-мефодиевский славянский мир // *Slavia orthodoxa*. Литература и язык. – М.: «Studia Philologica», 2003. С. 244–331.
274. Пиккио Р. Введение в сравнительное изучение «вопроса о языке» у славян // Пиккио Р. *Slavia Orthodoxa*. Литература и язык. – М.: «Studia Philologica», 2003. С. 201–244.
275. Пиккио Р. Влияние церковной культуры на литературные приемы Древней Руси// *Slavia orthodoxa*. Литература и язык. – М.: «Studia Philologica», 2003. С. 122–154.
276. Пименов В.В. Вепсы. – М.-Л.: «Наука», 1965. – 246 с.
277. Плесовский Ф. В. Космогонические мифы коми и удмуртов // Фольклор и этнография коми (Труды ИЯЛИ, вып.13), – Сыктывкар, 1972. С. 32–46.
278. Плесовский Ф. В. Свадьба народа коми. – Сыктывкар, 1967. – 268 с.
279. Плесовский Ф. В. Комияс да чудьяс // Войвыв кодзув. 1989. №9. С. 55–60.

280. Плосков И. А. Об опыте коми мифологического словаря // *Lingvistica-Uralica*, 1994. Вып. XXX. С. 301–305.
281. Плосков И. А., Цыпанов Е. А. Коми гижан культура паньсыяс. – Сыктывкар, 2002. – 156 с.
282. Погодин А. Космические легенды Балтийских народов // *Живая старина*. 1913. Вып. 3–4. С. 378–383.
283. Повесть о Стефане Пермском // *История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы* / Отв. ред. А. Н. Власов. – Сыктывкар: Изд-во Сыктывкарского государственного университета. 1996. С. 61–70.
284. Понарядов В. В. О возможной связи стефановской письменности с древнетюркской руникой // *Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры*. – Сыктывкар, 1996. – Т. II. С. 238–242.
285. Подоров В. М. Очерки по истории коми (зырян и пермяков) в двух томах. – Сыктывкар, – Т. 1, 1933. – 348 с.
286. Потанин Н. Г. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. – М., 1899. – 861 с.
287. Поучение русского епископа Стефана против стригольников // *Русская историческая библиотека*. Т.6. Памятники древне-русского канонического права. Ч.1. (Памятники XI–XV вв.) – СПб., 1880. С. 211–228.
288. Преподобный священномученик Кукша и преподобный Пимен постник // *Православный календарь*. Электронный ресурс <http://days.pravoslavie.ru/Life/life4530.htm>
289. Пропп В. Я. Легенда // *Поэтика фольклора*. – М.: «Лабиринт», 1998. С. 269–301.
290. Пропп В. Я. Комментарии. Поэтика // Пропп В. Я. *Поэтика фольклора*. – М.: «Лабиринт», 1998. С. 335–338.

291. Пропп В. Я. Жанровый состав русского фольклора // Поэтика фольклора. – М., 1998. С. 28–69.
292. Пропп В. Я. Русский героический эпос. – М., 1999. – 640 с.
293. Прохоров Г. М. Пахомий Серб (Логофет) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. (вторая половина XIV – XVI в.). Ч.2.: Л-Я. – Л.: «Наука». 1989. С. 167–177.
294. 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. С. 411–416.
295. Прохоров Г. М. Равноапостольный Стефан Пермский и его агиограф Епифаний Премудрый // Святитель Стефан Пермский. – СПб.: «Глагол», 1995. С. 3–50.
296. Прохоров Г. М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. – СПб.: Алетейа, 2000. – 287 с.
297. Прохоров Г. М. Предисловие переводчика // Кантакузин И. Беседа с папским легатом. Против иудеев и другие сочинения. /Сост., вступит статья, комментарии и перевод с греч. Г. М.Прохорова. – СПб., 2008. С. 5–28.
298. Путилов Б. Н. Миф – обряд – песня Новой Гвинеи. – М.,1980. – 384 с.
299. Рогачев М. Б. Пермская епархия в XIV–XV веках // Христианство и язычество народа коми. – Сыктывкар, 2001. С. 37–60.
300. Рикер П. Память, история, забвение. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004. – 728 с.
301. Рочев Ю. Г. Национальная специфика коми преданий о чуде. (Серия препринтов «Научные доклады». Вып.124). – Сыктывкар: Изд-во КФАН СССР. 1985. – 26 с.
302. Рочев Ю. Г. К. Ф. Жаков и фольклор // К. Ф. Жаков. Проблемы творчества (Труды ИЯЛИ КНЦ УрО РАН. Вып. 55). – Сыктывкар, 1993. С. 50–57.

303. Рочев Ю. Г. Жанры несказочной прозы. Сыктывкар, 1972 // Научный Архив КНЦ УрО РАН Ф. 5, Оп. 2. Д. 356. – 140 л.
304. Рыбаков Б. А.. Космогоническая символика «чудских» шаманских бляшек и русских вышивок //Финно-угры и славяне. – Л.: «Наука», 1979. С. 7–35.
305. Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология. – Новосибирск: «Наука», 1991. – 155 с.
306. Савvaitов П. И. О зырянских деревянных календарях и пермской азбуке, изобретенной Св. Стефаном // Труды Первого археологического Съезда в Москве 1869. – М., 1871. С. 408–416.
307. Савельева Э. А. Пермь Вычегодская (К вопросу о происхождении народа коми). – М.: «Наука», 1971. – 224 с.
308. Савельева Э. А. Архаичные общества на территории Коми края // История Коми с древнейших времен до конца XX века. Сыктывкар, 2004. С. 44–60.
309. Савельева Э. А. Вымские могильники XI–XIV вв. – Л., 1987. – 200 с.
310. Савельева Э. А. Петкойский могильник // Памятники эпохи камня и металла Северного Приуралья. – Сыктывкар, 1988. С. 101–122.
311. Савельева Э. А. Начальный этап древнерусской колонизации Европейского Северо-Востока // Взаимодействие культур Северного Приуралья в древности и средневековье. – Сыктывкар, 1993. С. 128–141.
312. Савельева Э. А. Европейский Северо-восток в эпоху средневековья (Науч. доклад на соиск. уч. степени доктора историч. Наук). – М., 1995. – 52 с.
313. Савельева Э. А. Европейский Северо-Восток накануне христианизации // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. – Сыктывкар, 1996. С. 16–28.

314. Савельева Э. А., Королев К. С. Древние рукописи о Перми Вычегодской. – Сыктывкар: Коми книжное изд-во, 1997. – 128 с.
315. Савельева Э. А. Кленов М. В. Пожегское городище // Серия препринтов «Научные доклады Коми НЦ УрО РАН». Вып. 278. 1993. – 33 с.
316. Сендерович С. Я. Георгий Победоносец в русской культуре. – М., 2002. – 368 с.
317. Сидоров А. С. Следы тотемических представлений в мировоззрении зырян // Коми му – Зырянский край. 1924. № 1–2. С. 43–50.
318. Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. – СПб.: «Алтейя». 1997. – 271 с.
319. Сидоров А. С. Семантика пермского звериного стиля. 1950 // Научный архив КНЦ УрО РАН. Ф 1. оп. 13. д. 16. – 17 л.
320. Сидоров А. С. Идеология древнего населения Коми края. // Этнография и фольклор коми (Тр. ИЯЛИ КФАН СССР, вып. 13.) – Сыктывкар, 1972. С. 10–24.
321. Смирнов И. Н. Пермьки // Известия Общества Археологии, Истории и Этнографии. – Казань, 1891. – Т. IX. Вып. 2. – 289 с.
322. Смирнов Ю. И. Предания европейского Севера о чуди // Проблемы изучения финно-угорского фольклора. – Саранск, 1972. С. 67–86.
323. Соболева, Л. С. «Житие Стефана Пермского» Епифания Премудрого в историко-политическом контексте эпохи / Л. С. Соболева // Уральский археографический альманах. – Екатеринбург, 2005. С. 6–41.
324. Соболева Л. С. «Житие Стефана Пермского» Епифания Премудрого: историко-культурный контекст обращения к образу Пермской земли // История литературы Урала. Конец XIV–XVIII в. / Глав. ред. В. В. Блажес, Е. К. Созина. – М., 2012. С. 37–51.

325. Созина Е. К. Риторика идентичности в книге Каллистрата Жакова «Сквозь строй жизни» // Литература Урала: история и современность. – Екатеринбург, 2006. Вып. 2. С. 103–117.
326. Созина Е. К. Этноландшафт в произведениях писателя коми К. Ф. Жакова // «Мультикультурализм» в современном художественном мышлении. – Тюмень, 2007. – 172 с.
327. Созина Е. К. Комиэтичность К. Ф. Жакова в контексте русской культуры // Известия Уральского государственного университета. 2007. № 53. С. 222–230.
328. Созина Е. К. Авторское сознание в автобиографическом романе К. Ф. Жакова «Сквозь строй жизни» // Тайё сьылём – коми олём / В этой песне коми жизнь. Сборник трудов об основоположниках коми литературы. – Сыктывкар, 2008. С. 198–216.
329. Созина Е. К. Книга К. Ф. Жакова «Биармия» в контексте мифотворчества писателя // Арт, 2009. №4. С.134–141.
330. Созина Е. К. Творчество К. Ф. Жакова в культурном контексте XX века // Арт, 2011. №3. С. 94–106.
331. Соколова В. К. об этнографических истоках сюжетов и образов преданий. // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. – Л.: «Наука», 1984. С. 132–137.
332. Сорокин А. Введение в Священное Писание Ветхого завета. – СПб.: Церковь и Культура. 2002.
333. Сорокин П. А. Чудь Кайского края. – Вятка. 1895. – 64 с.
334. Сорокин П. А. Этнографические этюды (Сборник этнографических статей П. А. Сорокина). – Сыктывкар: Коми книжное изд-во, 1999. – 128 с.
335. Справка о количестве, распределении и социальном составе единоличников по районам Коми АССР // Партийный архив Коми рескома РСФСР. Ф. 1. Оп. 3. Д. 549. Л. 7 (1939 г.).

336. Старцев Г. А. Революция и зыряне. // Революция в деревне. – М.-Л., 1924.
337. Степанов Ю. С., Проскурин С. Г. Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные традиции в периоды двоеверия. – М.: «Наука». 1993.
338. Сугай Л. А. «...и блещущие чертит арабески» // Белый А. Символизм и философия культуры. – М., 1994. С. 3–16.
339. Терехихин Н. М., Семенов В. А. Семантика традиционной деревенской среды у народов коми // Традиция и современность в культуре сельского населения Коми АССР. – Сыктывкар, 1985. (Тр.Ин-та языка, литературы и истории КФАН СССР; Вып. 37). С. 79–93.
340. Терюков А. И. Свт. Стефан Пермский и народная культура коми-зырян // Христианство в религиях мира. – СПб., 2002. С. 46–58.
341. Терюков А. И. История этнографического изучения народов коми. – СПб.: Изд-во МАЭ РАН, 2011. – 514 с.
342. Тираспольский Г. И. Примечания // Епифаний Премудрый. Житие Стефана Пермского. – Сыктывкар, 1993. С. 147–152.
343. Токарев С. А. Позднепервобытная община земледельцев-скотоводов и высших охотников, рыболовов и собирателей // История первобытного общества. – М.: «Наука», 1986. С. 236–427.
344. Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. – М.: «Наука». 1983. С. 227–285.
345. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1.: Первый век христианства на Руси. – М.: «Гнозис», 1995. – 875 с.
346. Топоров В. Н. Первобытные представления о мире (Общий взгляд) // Мировое древо. – М., 2010. – Т.1. С. 25–52.
347. Топоров В. Н. О брахмане. К истокам концепции // Мировое древо. – М., 2010. – Т.2. С. 63–107.

348. Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке. – М.: «Индрик», 1997. – 456 с.
349. Туркин А. И. Кӧні тэ олан? – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1977. – 96 с.
350. Туркин А. И. Топонимический словарь Коми АССР. – Сыктывкар, 1986. – 144 с.
351. Туркин А. И. Некоторые размышления о происхождении древнепермской письменности. // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. – Сыктывкар. 1996. – Т. II. С. 278–283.
352. Уайт Х. Метаистория. – Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2002. – 528 с.
353. Уигзелл Ф. Цитаты из книг Священного писания в сочинениях Епифания Премудрого // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 26. – Л., 1971. С. 232–243.
354. Уляшев О. И. Образ Стефана Пермского в традиционных представлениях коми. // Научные доклады КНЦ УрО РАН. Вып. 385. – Сыктывкар, 1997. – 18 с.
355. Уляшев О. И. Степан Пермскӧй // Мифология коми. – М., 1999. – 348 с.
356. Успенский Б. А. История и семиотика // Успенский Б. А. Этюды о русской истории. – СПб.: «Азбука». 2002. С. 9–77.
357. Фадеева И. Е. Рефлексы культуры и культурная авторефлексия // Тайӧ сьылӧм – коми олӧм / В этой песне коми жизнь. Сборник трудов об основоположниках коми литературы. – Сыктывкар, 2008. С. 225–232.
358. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – М., 1987. Т. I–IV.

359. ФА СГУ РФ (Фольклорный архив СыктГУ Рукописный фонд 12–XI).
360. Фольклорный Фонд ИЯЛИ ВФ 1506–43.
361. ФНМРК (Фонд национального музея Республики Коми) № 197. л. 212. Записи Порошкина М. С., 1906 г. р.
362. Федотов Г. П. Святые Древней Руси. – М., 1990. – 269 с.
363. Федотов Г. П. Русская религиозность. Часть I / Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. // Федотов Г. П. Собрание сочинений в двенадцати томах. – М.: «Мартис». 2001. – Т.10. – 382 с.
364. Федорова А. Н. И. А. Куратов. Очерк жизни и творчества. – Сыктывкар, 1975. – 192 с.
365. Флоря Б. Н. Коми – Вымская летопись // Новое о прошлом нашей страны. – М.: «Наука», 1967. С. 218–231.
366. Флоря Б. Н. Сказания о начале славянской письменности. – СПб.: «Алетейя», 2004. – 384 с.
367. Флоря Б. Н. Сказания о начале славянской письменности и современная им эпоха // Флоря Б. Н. Сказания о начале славянской письменности. – СПб.: «Алетейя». 2004. С. 5–135.
368. Хвостикова О. А. Устные предания о Стефане Пермском (Тематический обзор) // Христианизация Коми Края и ее роль в развитии государственности и культуры. – Сыктывкар: Коми науч. центр УрО РАН, 1996. С. 302–309.
369. Христианизация Коми края, и ее роль в развитии государственности и культуры. // Отв.ред. Э. А. Савельева. Сыктывкар: Изд-во КНЦ УрО РАН, 1996. Т. I. 332 с. Т. II. 380 с.
370. Хомич Л. В. Проблемы этногенеза и этнической истории ненцев. – Л., 1976. – 176 с.
371. Чарнолусский В. В. Легенда об олене-человеке. – М., 1965. 140 с

372. Чернецов А. В. Посох Стефана Пермского // Труды отдела древнерусской литературы (Пушкинского Дома) АН СССР. – Л., 1988. С. 215–240.
373. Чернецов А. В. Стефан Пермский: история и легенда // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. – Сыктывкар, 1996. С. 34–39.
374. Чернецов А. В. «Самотворитель новых грамоты» Стефан Пермский // Древнерусская книжность (Творчество и деятельность Стефана Пермского; естественнонаучные и сокровенные знания на Руси). – М.: Изд-во МГАИ, 1995. С. 48–119.
375. Чистов К. В. Заметки об эскапизме и эсхатологических представлениях старообрядцев XVII–XIX вв. // Христианство в регионах мира. – СПб., 2002. С. 179–193.
376. Чувьуров А. С. Коми легенда о сотворении мира из архива РЭМ: финно-угорские и восточнославянские параллели // Уведи меня дорога». Сборник памяти Т. А. Бернштам. – СПб., 2010. С. 304–322.
377. Шестаков П. Д. Св. Стефан, первосвятитель Пермский. – Казань, 1868. – 94 с.
378. Шляпкин И. А. Св. Питирим, епископ Пермский. // Прибавления к Вологодским епархиальным ведомостям. Май 1. № 9. 1894. С. 128–129.
379. Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Материалы по этнографии. – Л., 1936. – Т. IV.
380. Щепанская Т. Б. Антиматеринство: к народной эсхатологии XX века // Христианство в регионах мира. – СПб., 2002. С. 219–230.
381. Элиаде М. Трактат по истории религий. – СПб.: «Алетейя», 1999. – Т. I–II.
382. Элиаде М. История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий. – М., 2009. – 622 с.

383. Югов С. А. Концепция лимтизма в сказках К. Ф. Жакова // К. Ф. Жаков. Проблемы творчества (Труды ИЯЛИ КНЦ УрО РАН. Вып. 55). – Сыктывкар, 1993. С. 108–114.

384. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.