

Введение

Специфика изучения процессов формирования национальных литературных традиций сегодня является одним из приоритетных направлений науки о литературе. Преемственность, взаимосвязи и взаимодействия национальных литератур мыслятся как важнейшая проблема литературоведения, определяющая литературу России во всей её полноте. Как отмечают авторы «Предисловия» коллективной монографии «Пермские литературы в контексте финно-угорской культуры и русской словесности» (Ванюшев и др. 2014: 5), *«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»*. Системное изучение литературной традиции неизбежно предполагает постановку вопроса о её абсолютном начале, о тех когнитивных процессах, которые привели к возникновению литературы. Традиционно считается, что так называемые молодые или «младописьменные» литературы берут своё начало в фольклоре (Ванюшев и др. 2014: 7; Владыкина 2014: 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: 9). Толчком для такого перехода справедливо полагается освоение национальной словесностью опыта русской литературы, благодаря которому начиная с середины XIX в. и наиболее интенсивно с первой четверти XX в. 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 – создателем 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 всегда связан с радикальными историческими социально-культурными трансформациями, вызывающими существенные сдвиги в социальном сознании национально-культурных групп. Понимание смысла таких сдвигов раскрыто в работе Карла Ясперса (1991), назвавшего это явление *вхождением общества в осевое время*. По его мнению, осевое время – это качественный скачок от эпохи мифологического мирозерцания к собственно исторической эпохе, сопровождающийся исчезновением культур древности. Возникшее в 600-х гг. до н. э. в Индии, Китае, на Ближнем Востоке и Элладе, осевое время становится всеохватывающим и в дальнейшем втягивает в свою орбиту другие народы, на Западе – славян и германцев, причём для последних осью истории становится христианская религия. (Ясперс 1991: 35–38, 82)

Как справедливо отмечено Александром Ахиезером (2008: 312), выход в осевое время означал также и переход от «воспроизводства догосударственного локального мира к воспроизводству большого общества», т. е. государства, и это были совершенно новые виды отношений, связей, невозможные в культурах мифологического типа, но которые позволили этим обществам выйти «за рамки инерции истории». Ахиезер убедительно смоделировал специфику вхождения России в осевое время (Ахиезер 2008: 312–316), но проблема в том, что помимо основного этнического большинства – русских, в орбиту осевого времени постепенно стали втягиваться (или не втягиваться) другие народы России, в т. ч. и народ коми, христианизация которого в конце XIV в. стала уникальным опытом реализации осевого потенциала для Руси (России), а для самих коми – уникальным опытом интеграции доосевого народа в общество абсолютно иного типа, с иными культурными ценностями. Но главное в том, что приведение народа коми в христианскую веру стало результатом диалога двух совершенно разных культурных миров. Начало диалогу было положено деятельностью Стефана Храпа, будущего епископа Пермского, который стал автором проекта крещения Вычегодской Перми. Особенность миссии Стефана Пермского заключалась в целом комплексе методов, таких как проповедь христианства на национальном языке, перевод христианских текстов на пермский (коми) язык, установление географических, лингвистических границ в рамках епархии, что, в целом, способствовало трансформации аксиосферы, главной составляющей которой стали христианские ценности, абсолютно несовместимые с ценностями языческих родоплеменных сообществ. Социокультурные изменения, происходившие в пермском обществе, привели к смене мировоззренческой парадигмы и способствовали интеграции «локальных миров» (Ахиезер 2008:

316) – родовых объединений пермян в «большое общество» с этническим само-названием «коми народ». Как следствие, произошли 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 (Лотман 1996: 194–195).

Первый этап диалога связан с переводами богослужебной литературы на пермский (коми) язык самим Стефаном Пермским. Второй этап 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: 50–266). 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 2009: 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. В своё время Хейден Уайт (2002: 22–29) сформулировал положение о том, что специфика интерпретаций исторических событий (хроника, история) напрямую зависит от идеологической позиции автора исторического повествования (тип идеологического подтекста), предлагающего тот или иной тип объяснительной модели (тип доказательства) и выбирающего свой вариант сюжета повествования (тип построения сюжета). Х. Уайт выделяет четыре типа построения сюжета исторического повествования соответственно литературным жанрам романа, трагедии, комедии, сатиры, подчёркивая, что именно сюжет придаёт истории определённый смысл. «Сборка истории» из элементов хроник в цельное повествование во всей совокупности событий определяется как «завершённая история», в отличие от ряда «неопознанных» историй в хрониках, не получивших своё «объяснение путём построения сюжета». С этой точки зрения, повествование о Стефане Пермском во всей совокупности событий может рассцениваться как «завершённая история» (Уайт 2002: 27). В данном случае мы имеем дело с построением агиографического сюжета, который и обеспечивает смысл истории, рассказанной Епифанием.

Епифаний был современником событий, о которых он пишет, и этим ЖСП отличается от подавляющего большинства житийных памятников. В этом смысле

Епифаний не только писатель-агиограф, он ещё и историк, хронист, опирающийся в своём сочинении не на церковные легенды, а на фактический материал. Произведение Епифания одновременно и литературное, и историческое. Как историк, он выбирает из хаоса фактов события, связанные с именем Стефана Пермского и историей его деятельности по христианизации Вычегодской Перми, определяет их значение для русской истории, для православной Церкви и даёт этим событиям первое осмысление. Как писатель-агиограф, он разрабатывает житийную концепцию своего произведения, и составляет сюжет, учитывающий хроникальную последовательность реально происходивших событий, но даёт им агиографическую интерпретацию.

В основе сюжета Жития лежит биография Стефана от его рождения, детства, юности к иночеству, священству, святительству до его преставления. Завязкой сюжета является история духовного становления святого, далее сюжет развивается через мотив решения Стефана крестить Пермь, погрязшую в язычестве. Таким образом, выявляется конфликт сюжета – конфликт между язычеством и христианской религией, и христианскую сторону конфликта персонифицирует как раз Стефан Пермский. Таким же значимым в этом конфликте является и персонификация языческой стороны, представленная в образе главного пермского волхва Пама сотника. Кульминацией сюжета является спор-диалог между Стефаном и Памом о преимуществах разных религий, заканчивающийся эпизодом Божьего Суда, который выносит окончательный вердикт в пользу христианства. Задача, поставленная 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 Жития, всецело подчинены этой задаче. При этом события, описываемые в Житии, обладают высокой степенью исторической достоверности, поскольку биограф лично знаком с главным действующим лицом своего произведения. Таким образом, Епифаний выступает как историк, использующий для своего повествования сюжетную структуру агиографического произведения.

Для языческой коми культуры, ориентированной на циклическое восприятие времени, епифаниевский сюжет христианизации становится образцом линейной повествовательной структуры, в соответствии с которой строятся все последующие исторические, литературные и даже фольклорные нарративы об этих событиях. Сюжет глубоко укореняется в памяти культуры, это тот самый случай, когда, как отмечает Поль Рикёр (2004: 8), «повествование позволяет структурировать память». Более того, по мере усвоения епифаниевского сюжета культурой коми происходит «прорыв через мифологическое мирозерцание» (Ахизер 2008: 314) в осевое время. Эмпирически это выражается в формиро-

вании преемниками Стефана Пермского литературной традиции Пермской епархии (Вычегодской Перми), в процессе которого принимали участие и книжники из пермян (коми). В первую очередь, это означало, что некоторая часть пермского (коми) общества, усвоившая творческий потенциал осевого времени, включилась в воспроизводство коми христианской субкультуры. Таким образом, сравнительно небольшая на первых порах часть пермского сообщества в окружении языческого мира становится ядром новых социальных отношений, в дальнейшем вызвавших социокультурный сдвиг.

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, однако, сохранив линейную повествовательную структуру. Этим завершается «этап пассивного насыщения» (Лотман 1996: 195) коми культуры-реципиента и завершается пауза в диалоге культур. В качестве активной стороны коми культура включается в диалог уже на третьем этапе: её ответом русской культуре становятся аутентичные фольклорные тексты о крещении чуди, и только в первой половине XIX в. – 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. Мы выделяем сюжет христианизации коми как художественный образ, сохраняющий в главных чертах последовательность событий Епифаниевского образца. Сюжет разворачивается в определённой последовательности эпизодов, с определённым составом действующих лиц и в определённых пространственно-временных границах, а далее – обретает определённую автономность от своего первоисточника – сочинения Епифания и многократно воспроизводится в различных исторических, агиографических, литературных произведениях, нередко и без указаний на первоисточник.

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 своё время был поставлен Валерием Мартыновым (1988: 25) и Альбертом Ванеевым (2001: 14), но степень этого воздействия, роль этого произведения в зарождении литературной традиции и, шире, всей этнической культуры коми, осталась 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.

История вопроса

Представленное в монографии 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, посвящённые затронутой тематике, можно разделить на несколько групп. Во-первых, это работы по проблеме формирования коми литературы. В 1930-е гг. считалось, что зарождение коми литературы произошло только после Октябрьской революции. Этой концепции придерживались Павел Доронин, Александр Вежев (Мартынов 1988: 5), но в середине 1970-х гг. официально признанным началом коми литературы стали считать творчество Ивана Куратова второй половины XIX в. Эта точка зрения узаконена в академической «Истории коми литературь» (Мартынов 1980: 31). В этом же издании есть глава, посвящённая памятникам коми письменности XIV–XVIII вв., однако непосредственной связи между древними памятниками письменности и зарождением литературы автор главы Василий Лыткин не обнаруживает (Лыткин

1980: 10–21). Вопрос о роли ЖСП в становлении коми литературной традиции впервые рассматривается в монографии В. И. Мартынова (1988: 25), он же первым включает в контекст становления коми литературы русскоязычную Вымско-Вычегодскую летопись (XVI–XVII вв.). В 2001 г. выходит монография А. Е. Ванеева, посвящённая 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: 13–14).

Вторую группу составляют работы, посвящённые 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 в. Этот агиографический документ был издан в 1995 г. в составленной Гелианом Прохоровым книге «Святитель Стефан Пермский» (1995а), снабжён переводом с древнерусского и комментариями составителя. С начала XIX в. отечественные научные работы были ориентированы прежде всего на изучение пермских (зырянских) древностей, первые сведения о которых были опубликованы в «Дневниковых записках» академика Ивана Лепёхина (Лепёхин 1771–1805).

В середине XIX в. появляются научные исследования о жизни и деятельности Стефана Пермского. В первую очередь, это труд Петра Шестакова «Святой Стефан, первосвятитель Пермский» (1868), изданный в Казани в серии Учёных записок Казанского университета. 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 даёт описание и перевод лепёхинского текста Заупокойной обедни на древнекоми языке. Труд П. Д. Шестакова наметил три основных направления научных исследований. Во-первых, это изучение биографии Стефана, с включением всё 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 делался на историко-этнографической, филологической или мифологической составляющих проблемы.

Следующий по времени – труд Георгия Лыткина «Зырянский край при епископах пермских и зырянский язык» (1889). Он 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 лепёхинского 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 Александра Красова «Зыряне и просветитель их святой Стефан, первый епископ Пермский и Усть-Вымский (1383–1396)» (1896) состоит из трёх 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 в. деятельность Стефана Пермского по христианизации коми народа рассматривалась русским религиозным философом Георгием 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 внёс Стефан Пермский в сокровищницу русской православной духовности.

Из послереволюционных прежде всего надо отметить монографию Василия Лыткина «Древнепермский язык» (1952), посвящённую 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 (Несанелис 2001: 7–8). Тем не менее, начатое ещё дореволюционными исследователями изучение житий как жанра древнерусской литературы в советское время принимает систематический характер в созданном в 1934 г. при Институте русской литературы (Пушкинском доме) АН СССР секторе древнерусской литературы. Библиография филологических по своему содержанию работ этого сектора, посвящённых изучению ЖСП, впечатляюща (см. Дробленкова, Прохоров 1988: 211–220).

С конца 1980-х гг. стали происходить кардинальные изменения в отношениях между государством и церковью, религией, 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, предисловием и комментариями. Первая книга вышла в 1993 г. в г. Сыктывкаре, её составителем стал Геннадий Тираспольский (Епифаний 1993). Вторая книга «Святитель Стефан Пермский», вышедшая двумя годами позже в г. Санкт-Петербурге, была составлена Гелианом Прохоровым (1995а). В её составе – большая вводная статья автора «Равноапостольный Стефан Пермский и его агиограф Епифаний Премудрый» (Прохоров 1995b: 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). Статья Г. М. Прохорова как бы подводит итог начавшимся ещё в XIX в. 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 в «Словаре книжников и книжности Древней Руси», одна из которых о Епифании Премудром написана в соавторстве с Надеждой Дробленковой (Дробленкова, Прохоров 1988: 211–220), а вторая – о Стефане Пермском (Прохоров 1989b). Здесь же имеется подробная библиография работ, посвящённых Стефану Пермскому и его Житию. Из последних исследований агиобиографии Стефана Пермского выделяется работа Андрея Власова «Миссия русской православной церкви в Пермском крае» в составленной им книге «История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы» (1996). Статья вводит в научный оборот «Повесть о Стефане Пермском» (Власов 1996а), в ней также рассматриваются некоторые вопросы происхождения Повести, её 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. К этой дате было приурочено проведение международной научной конференции «Христианизация Коми края и её роль в развитии государственности и культуры» (6–8 мая), материалы которой были изданы в двух томах (Савельева 1996а). Значение этой конференции в том, что тема христианизации коми народа впервые была вынесена на широкое научное обсуждение, и в её 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 её картину сквозь призму личности св. Стефана Пермского и его деятельности, а также изучение культурно-исторических преобразований,

последовавших в исторической перспективе, общегуманитарного наследия св. Стефана – всё это входило в задачи конференции и вместе с тем предполагало комплексные усилия учёных различных специализаций: историков-медиевистов и археологов, историков религии и богословов, лингвистов и литературоведов, этнографов и фольклористов. Сегодня без ссылок на работы, включённые в двухтомник материалов конференции, не обходится ни одно более или менее серьёзное исследование, касающееся проблем христианизации.

Из последних работ, посвящённых изучению духовного наследия Стефана Пермского, обращают внимание работы Александра Терюкова, посвятившего исторический очерк деятельности Стефана Пермского, рассмотренной в контексте народной культуры коми (Терюков 2002: 46–58), а также историографическая статья, включённая в его последнюю монографию (Терюков 2011: 18–27). Следует также выделить исследования Ларисы 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 2005: 72–90; Соболева 2012: 37–51). Работы Александра Котылева посвящены исследованию и культурологической реконструкции просветительского христианского учения Стефана Пермского. Религиозная, этнологическая и историософская составляющие учения он рассматривает в контексте развития православной цивилизации. Особое внимание А. Ю. Котылев уделяет проявлениям идей, символически объединённых и выраженных образом святителя Стефана в письменных и иконографических текстах XV–XXI вв. (Котылев 2006: 105–127; Котылев 2007: 199–267; Котылев 2011: 43–73; Котылев 2012: 218). Работы Бориса Морозова и Рэма Симонова (2009: 5–16) посвящены изучению проблемы источников стефановской письменности, в частности, они впервые затрагивают вопрос о цифровых обозначениях стефановской азбуки.

К третьей группе исследований относятся работы, посвящённые изучению литературных произведений, интерпретирующих образы ЖСП, его сюжет. В оригинальном творчестве таких коми авторов, как Иван Куратов, Каллистрат Жаков, Михаил Лебедев, сюжет христианизации представлен достаточно выпукло. Конечно, сама тема крещения народа коми не была в числе ангажированных в советское время, но и полностью обойти её вниманием литературоведы тоже не могли. Поэтому этой теме старались коснуться вскользь, чтобы не привлечь ненужного внимания, а то и просто дать заведомо искажённую интерпретацию произведения. Так, в 1950 г. кандидатскую диссертацию о поэзии И. А. Куратова защитила Анна Фёдорова, 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», А. Н. Фёдорова находит (1975: 72–73), что образы Стефана Пермского и Памы (Пама) в трактовке Куратова представлены как «самобытные, индивидуальные характеры с положительными и отрицательными чертами» в отличие от их официальной церковной интерпретации. Вместе с тем, комментируя резкие замечания Памы (Пама) относительно политики князя Дмитрия и Московского государства, Фёдорова всячески подчёркивает 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» (Фёдорова 1975: 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 счёту противоречит самому смыслу произведения.

Анатолий 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: 5–25). Только вскользь отметив поэмы Куратова «Пама» и «Яг морт», А. К. 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 1993а), написанной в качестве предисловия к изданию эпической поэмы К. Ф. Жакова «Биармия» (1993), Микушев демонстрирует иную точку зрения по отношению к героям религиозного сюжета. В частности, в рамках обзора творчества Жакова А. К. Микушев даёт 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 1993а: 22), хотя все три автора и «подчеркивают обречённость старых языческих порядков и неизбежность победы новой веры» (Микушев 1993а: 23).

Иной тип осмысления образа Пама дан А. К. Микушевым в его фундаментальной статье о специфике формирования коми литературы (Микушев 1993б). Анализируя фольклорные мотивы в произведениях И. А. Куратова, Микушев

подчёркивает, 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 1993b: 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 1993b: 60). Относительно образа Пама Бурморта в трактовке К. Ф. Жакова Микушев замечает (1993b: 61), 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.

Следует отметить статью Веры Латышевой «О драме Ивана Куратова “Пама”» (2005). В качестве отправной точки для анализа образа Памы, В. А. 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. Незавершённость поэмы В. А. 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: 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 Павла Лимерова по поэтике произведений И. А. Куратова и К. Ф. Жакова (Лимеров 2013; 2014; 2015b; 2016; 2018; 2019), Валентины Лимеровой (2005; 2008; 2010), обнаружив-

шей сходство ряда произведений К. Ф. Жакова с жанрами средневековой литературы, значительное количество публикаций Елены Созиной (2007a; 2007b; 2008; 2009; 2011), посвящённых изучению художественного мира К. Ф. Жакова. В последние годы вышел ряд совместных статей П. Ф. Лимерова и Е. К. Созиной (2013; 2014), посвящённых изучению мифопоэтики К. Ф. Жакова. Эти исследования в значительной мере позволяют поставить вопрос о преемственной связи между духовным наследием Стефана Пермского и формированием коми литературной традиции.

В четвёртую группу входят работы, посвящённые 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 начались одновременно с началом изучения стефановского духовного наследия и неотделимы от заявленной темы диссертации. Коми мифологии посвящены главы в монографиях П. Д. Шестакова (1868), А. В. Красова (1896), первая реконструкция мифологической картины мира по данным фольклора принадлежит К. Ф. Жакову (1901a). После него данные фольклора в мифологических реконструкциях привлекались Василием П. Налимовым (1903a; 1903b; 1903c), Питиримом Сорокиным (1999: 24–52), в послереволюционный период – Алексеем Греном (1924; 1925), Алексеем Сидоровым (1924; 1997). Специальное изучение космогонических легенд впервые было предпринято Фёдором Плесовским (1972: 32–46), в 1990-е гг. эта тема получила развитие в работах Николая Конакова (1996), Павла Лимерова (1998; 2008). Во-вторых, это исследования фольклорных нарративов христианизации. Влияние фольклорных легенд о св. Стефане на исторический дискурс обнаруживается уже в трудах европейских путешественников XVI–XVII вв. Матвея Меховского (1936), Сигизмунда фон Герберштейна (1986), Николааса Витсена (2010), использовавших легенду о мученической смерти Стефана Пермского.

Первые фиксации легенд относятся к середине XVI в., 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 ушёл, «дикари» содрали с живого Стефана кожу и так его умертвили (Меховский 1936: 117). Эта легенда повторяется в «Записках о Московии» С. Герберштейна, однако здесь говорится о мученической смерти некоего епископа, проповедавшего ещё до Стефана. Сам Стефан только «укрепил жителей», долго «колебавшихся в вере Христовой» и содравших кожу с его предшественника (Герберштейн 1988: 163).

В 1664-1665 гг. поездку в Москву совершил голландец Николаас Витсен и пробыл здесь около года в составе голландского посольства Якоба Борейля. На протяжении всего посольства Н. Витсен вёл дневниковые записи, которые легли в основу его сочинения «Северная и Восточная Тартария» (2010). По мнению А. И. Терюкова (2011: 48), именно в этом сочинении впервые ощущается профессиональный подход к изучению народов и, в частности, народов коми. Н. Витсен включал в своё сочинение и устные рассказы, одним из которых был и сюжет об убитом епископе: «Вначале было очень трудно обратить эти народы в христианскую веру. Говорят, что первого архиепископа *Стефана* (в городе *Пермь* находится престол архиепископа), посланного туда русскими, они убили стрелами, содрав с живого кожу» (Витсен 2010: 1029). Известен был этот сюжет и в XIX в., так на него ссылается арх. Макарий (1878: 42), 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». Что касается Кукши, то он действительно крестил язычников-вятичей и был убит ими, но не на реке Вятке, а в пределах нынешней Орловской области (Преподобный...). В другом своём сочинении арх. Макарий использовал легенды о рубке Св. Стефаном священной берёзы, ослеплении им напавших язычников (Макарий 1992). Ряд сюжетов легенд приводит и Михаил Михайлов (1851: 30–31, 52–53, 78–81 и др.). Однако, полноценные записи текстов были сделаны только в начале XX в. П. Г. Дорониным (1949: 111–116). В 1950–1960-е гг. легенды о крещении чуди Степаном Пермским зафиксированы Любовью Грибовой в Прикамье у коми-пермяков (Грибова 1991), у коми-зырян легенды о крещении чуди Стефаном Пермским были записаны Еленой Ветошкиной (Козловой) в Вымской фольклорной экспедиции 1981 г. Ей удалось зафиксировать порядка сорока текстов, и этот цикл легенд вымской традиции по праву можно считать наиболее объёмным (Ветошкина 1982).

В последние годы легенды о Стефане Пермском фиксировались на верхней Вычегде Павлом Лимеровым, Олегом Уляшевым, ряд текстов был записан студентами Сыктывкарского университета у русского населения нижней Вычегды (Материалы II 1996: 110–111). Впервые легенды о крещении и о Стефане Пермском были рассмотрены Юрием Рочевым в его неопубликованной монографии (1982) 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 Ольгой Хвостиковой, ей же принадлежит первая тематическая классификация текстов (Хвостикова 1996). В вышедший в 1996 г. сборник устных

и письменных текстов о христианизации «История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы» (Власов 1996а) включена объёмная статья А. Н. Власова (1996b), по сути, являющаяся первым научным описанием известных письменных и устных текстов о христианизации и о Стефане Пермском. Автор считает (Власов 1996b: 47), что устные повествования о Стефане не имеют чётких жанровых границ, их можно отнести как к историческим преданиям, так и к легендам топонимическим, об основании церквей, а равно – к рассказам о колдунах. Тем не менее, эти тексты образуют единый повествовательный цикл, сконцентрированный вокруг «эпически полнокровного образа» Стефана Пермского. По мнению А. Н. Власова (1996b: 47–54), 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 Неонилой Криничной для преданий Русского Севера (1991: 278–294). 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 определённой 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 берёзы); 2. мотив похищения женщины антагонистом (похищение колдуном христианской девушки); 3. происхождение топонима (происхождение названий селений) (Власов 1996b: 4–58). Что касается образа самого Стефана Пермского, то А. Н. Власов находит в нём черты нового культурного героя, которые «придают образу определенный эпический колорит» (Власов 1996b: 52).

Несколько позже вышли работы О. И. Уляшева (1997; 1999), 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 предисловия к сборнику «Историческая память в устных преданиях коми» (Анкудинова, Филиппова 2005b). 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», «борьбу с антагонистом», «насильную христианизацию чуди», «строительство объектов культового назначения», «проявление магической силы», «рубку священной берёзы» (Анкудинова,

Филиппова 2005b: 8-9). Исследователями составлен Указатель мотивов преданий (Анкундинова, Филиппова 2005а: 144).

Современным трансформациям фольклорных сюжетов о Стефане уже без связи последнего с просветительской миссией посвящена глава «Случайное в фольклорном образе Стефана Пермского» в монографическом исследовании Анатолия Панюкова (2009). 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 интерпретаций исторических событий крещения коми народа Стефаном Пермским в XIV в. 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.

В качестве источников в 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.