

## Глава III

### Фольклорные нарративы о христианизации народа коми: синтез истории и легенды

#### **§ 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 ещё 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 или 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 Александр Панченко (1998: 8), который видит в этом аморфность самого предмета исследования народной религии и предлагает признать в качестве такового религиозность как «актуализацию религиозного опыта в культуре». 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 веру 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: 22). Относительно религиозного фонда, духовно объединяющего членов данной этно-религиозной группы, Л. П. Карсавин пишет (1997: 29): «Я бы охарактеризовал его, как необходимую форму сознания, обнаруживающую себя при наличности 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».

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 неё 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 не 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 (1998: 22), предлагающего считать двоеверие переходной формой религиозности, сменившейся «цельным и связным, хотя и вовсе не аналогичным догматическому «народным христианством». В таком случае все элементы народного православия, включая функциональную не-расторжимость 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: 22–23). При этом отношении 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. В качестве четвёртого фактора 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 первосвященника Стефана Пермского. Им же были переведены на коми язык основные книги для богослужения, в том числе Божественная Литургия, а значит, создан терминологический аппарат для адекватной передачи основных понятий и догматов православия. Ситуация перехода к новой вере требовала простых и ёмких образов для доступного объяснения новокрещённым язычникам содержания христианской веры. Эта задача прежде всего лексикологическая, и Стефан решает её, 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* – *Мезös*, *Троица* – *Куима*, *Богородица* – *Енчужтысь*, *Небеса* – *Вел тыдалан ін*, *грех*, *вина* – *мыж*, 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, таких 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 крещённых пермян, но и для многих последующих поколений.

Проникновению христианских идей в массы народа немало способствовало 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 мортёс*» '... 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, декларативно сократившего употребление русской лексики в своих переводах христианской литературы на коми язык (см. Лыткин 1889). 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 (1986: 118), 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». Это говорит о том, что на протяжении длительного периода времени христианская вера концентрировалась преимущественно вокруг новопостроенных погостов и монастырей, но наряду с этим оставалась ещё 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 чётко фиксируют начало становления национального христианского самосознания, разделяя массу народа на крестившихся коми и некрещёную чудь,<sup>39</sup> при этом определяя для крещёных коми рубленые избы, а для языческой чуди –

<sup>39</sup> «Зыряне считают “чудь” своими предками. Отличая этим не столько этническое понятие, сколько свое название в религиозном отношении до христианства» (Сидоров 1924: 51).

подземные жилища-землянки (Грибова 1991: 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 (1958: 148), «были разрушены уже в XV–XVI вв. и пришли в запустение». 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, что не все язычники одинаково смирялись с ней. Тексты повествуют о массовом суициде чуди, 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: 21). Доказать или опровергнуть эти сведения сегодня, пожалуй, нет возможности, однако места гибели чуди, обозначенные в местной топографии как *чудзу* '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 ещё не затронутые христианизацией территории. Есть даже поздние тексты о том, как коми переселенцы, уже христиане, встречают 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 веке, говорится о том, что первые коми избы стояли по соседству с поселением чуди, расположенном на холме *Чудзим нёрыс* 'Чудская гора'. Аналогичные тексты бытуют и в других населённых пунктах бассейна р. Вашки и верхней Мезени, а на верхней Вычегде, заселявшейся также в XVII веке, 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 не учитываемое 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» (1937), 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 идолы были привезены ими из Пермской земли» (Миллер 1937: 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 Михаил 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 показатели высшей праведности, не соответствовала потребностям, духу и морали охотников-рыболовов, не вышедших до конца из состояния первобытности» (Косарев 2003: 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 агнографические 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 всё 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, охристианизовался и сам охотничий быт: при избушках имелись образки, даже во время промысла соблюдались церковные праздники, по возможности старались придерживаться поста, а специализацией таких христианских святых, как Пётр и Павел, стало покровительство промысловой охоты и рыболовства (Конаков 1983: 206–208). Тем не менее, как отмечает Н. Д. Конаков (1983: 206–208), 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 опыта традиционного природопользования на протяжении веков (Конаков 1983: 206–208).

Напротив, религиозный фонд сельской среды складывался под сильнейшим влиянием русской религиозности. Христианская религия принесла с собой и отсчёт 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, оттеснив языческую промысловую религиозность. Поэтому календарная обрядность коми в основном соответствует русской, хотя и имеет ряд специфических черт, в частности, как отмечает Н. Д. Конаков (1999: 97), доминирование животноводческой тематики над земледельческой, выражавшееся в большом количестве жертвоприношений, приуроченных к церковным датам. Сильное влияние русских народных представлений ощущается и в сфере низшей мифологии, связанной с крестьянской усадьбой и соответствующими хозяйственно-бытовыми постройками. Представления о таких мифологических персонажах, как домовый, банник, овинник, амбарщик, в целом аналогичны русским, хотя и имеют некоторые особенности.

Факт крещения и обретения письменности означал ещё и включение средневековой Перми в книжный мир русского православия. Становящаяся христианская религиозность новокрещёного народа ищет источники сакральной информации и получает её 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 определённую автономность от него, особенно в области языческих элементов. Включённость 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 самим столь счастливо крещёного, является фактом наличия определённой концепции образа Стефана, глубоко интегрированной в культурную традицию данного общества. Это говорит о том, что пермская (коми) традиция, получившая через Стефана Пермского христианизирующее воздействие русской культуры, включилась в диалог с ней, и создание «своего» фольклорного образа Стефана (Степана) стало её 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, как 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, переведённых 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» (Власов 1996а: 61–70),<sup>40</sup> 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 определёнными 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.

Традиционно жанр устных текстов о Стефане Пермском определяется как «историческое предание» (См.: Рочев 1982: 46–48; Власов 1996b: 47; Хвостикова

<sup>40</sup> Сюжет Повести был использован арх. Макарием (1992: 8–25) и другими авторами XIX века. С другой стороны, М. Н. Михайлову были известны и другие версии легенд церковного круга (см. Михайлов 1851: 30–31, 52–53, 78–81 и др.).

1996: 302; Анкудинова, Филиппова 2005b: 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 оценён Русской православной церковью 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: 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 своё время В. Я. Пропп (1998: 271), «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». 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 распространённых в коми фольклоре текстов о чуди, которые также являются повествованиями о христианизации, и, дополнительно, связаны с культом предков. Во всяком случае, это позволяет 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 чуди, и тексты о персонаже-страннике, который, проходя по какой-либо местности, даёт названия топонимам. В северорусской традиции героями таких сюжетов являются Пётр Первый или писец Андрей Панин (Куриничная 1987: 75), в коми традиции, как

правило, в этой роли выступает Степан-креститель. При всей схожести ситуаций существенная разница между коми и русскими текстами заключается в том, что в отличие от Петра, Степан совершает путешествие с определённой религиозной миссией, в результате которой перекодировка ойконимов происходит как следствие перекодировки религиозного сознания жителей этих населённых 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: 57–59). Уместно вспомнить слова В. Я. Проппа (1998: 337) 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». 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 относятся легенды о чуде с соответствующими мотивами её крещения и самопогребения, 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 населённых 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 берёзы. Наконец, четвёртую 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 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 счёт подключения к нему мотивов первой, второй и четвёртой 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 четвёртой групп фактически не

сочетаются друг с другом, сохраняя определённый тематический идентитет. То есть, мотивы второй и третьей групп могут выстраиваться в сюжетные макро-структуры, которые никогда не завершаются мотивом самопогребения чуди или мотивом победы Степана в поединке с туном. Точно также чудская тематика не знает имён героев-язычников, чужд пассивна и безымянна, она не признаёт христианства, поэтому в нарративах этой тематической группы нет мотивов с христианской семантикой слепоты, поединка или разрушения языческих святилищ. Что касается легенд четвёртой 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 определённой исторической эпохой.

## **§ 2. Поединок святого и мага в агиографии и в фольклорной традиции**

Использование героями магических средств в поединке определяет тип фольклорного эпического произведения, охарактеризованный Сесилом Морисом 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: 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 г. А. С. Сидоров в книге «Знахарство, колдовство и порча у народа коми»: «Вместо богатырского эпоса у коми существует колдовской эпос. Все исторические предания, например,