

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,

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: 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 гг. 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-х гг. А. С. Сидоров мог говорить с достаточной уверенностью об «эпических сюжетах с героями колдунами» (на Удоре – о Съёд-Зоне, Люсее, Самее; в Усть-Куломе об Абае, в Палевицах – об Ёлке), 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: 7). На сегодняшний день мы располагаем немногочисленными записями и публикациями текстов конца XIX – начала XX вв., материалами фольклорных экспедиций 1960–80-х гг., 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 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), Тувныръяке (Деревянск), Ёиркапе (Вымский цикл), Яг-морте, Мартине (Ижма), Съёд Зоне, Люсее, Самее (Удора), Гулене (Локчим), Абае (Усть-Кулом), Ёлке (Палевицы), Кӱрт-Айке (Корт-Керос), Гань-Иване (Печора) (Сидоров 1997: 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 отнёс 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, в которых колдун представлен главным действующим лицом. Эта гипотеза оказалась достаточно востребованной, поэтому среди исследователей и вообще среди интеллигенции закрепилось мнение, что песенный эпос о колдунах исполнялся ещё в 1920-е гг. и А. С. Сидоров застал ещё 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 1999b: 62), который будто бы строится вокруг «сюжетов о героических состязаниях между могучими колдунами или колдунов между собой» (Конаков 1999b: 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 распространённые 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 1999b: 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-вожачков охотничьих артелей. К другой категории он относит нарративы о «деяниях различных колдунов-знахарей, прототипами которых были реальные, еще недавно жившие лица, уже колдовского при жизни имевшие славу колдунов» (Конаков 1999b: 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 вожачков 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: 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, наделённых 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 неопределённо 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 неопределённые границы,

то, может быть, и обозначить им эти нарративы? При этом, разумеется, понимая «эпос» как «область эпической прозы» народного творчества (Пропп 1998: 33). Во всяком случае, ограничивание термином «колдовской эпос» именно этого пласта преданий снимет ту неловкую напряжённость, 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: 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 поочерёдно 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 ещё сильнее оказался!» Коновал пропустил. Кире Вань Семэ поехал в Вочь. (Му пуксьём 2005: 307)*

Сюжетообразующая ситуация строится как столкновение противника (антагониста) с героем, при этом 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 перевезёт дом за сорок километров ниже по реке. Антагонист сомневается. На рассвете дом героя оказывается в сорока километрах ниже по течению. Антагонист признаёт 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 признаёт 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, и тогда это состязание колдунов промысловых артелей. Местом может быть и пространство деревни, и 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 недалёком прошлом.

Исторический фон, на котором развиваются сюжеты преданий (исключая нарративы о Степане) обозначен не отчётливо. 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 определённую 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 с именем героя и его деятельностью, равнозначно отсылке внимания слушателя к мифической эпохе начала начал, когда мир ещё 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 также может быть показателем определённой исторической эпохи. Так, имена героев *Шыпича, Юрка, Ёиркап, Гулень, Тунныръяк, Ошлапей, Мелейка, Паляйка, Кёрт-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, отражённые в текстах, происходят в эпоху, предшествующую христианизации, в период христианизации и непосредственно после неё.

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: 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. Также они обладают даром прорицаний и 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, Трёк Самей), но их сила и обусловленный ею аппетит настолько необычны, что не просто выделяют их из общества, а 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 обжора. 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 её 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 («шока 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 ведёт к гибели туна. Так погибают Шыпича, Зук, Кёрт-Айка, исчерпавшие водяные заклатья, Ошлапей, Паляйка, Мелейка, Кыска терпят

поражение в «своей» водной стихии, укрощённой заклятиями более сильного Степана Пермского. Кстати сказать, Степан Пермский оказывается в роли нового повелителя водной стихии: плывёт ли он на камне или идёт по воде – он путешествует по поверхности воды, а не под водой, как это делают туны. Видимо этой исконной связью туна со стихией воды следует объяснить стремление односельчан именно утопить героя, привязав к шее жернова (Юрка, Юаныб, Гулень), а также смерть Ёиркапа 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. Кёрт-Айка, Зук преграждают цепями (заговорами) русло реки, чтобы брать дань за проезд, Шыпича, Тунныръяк, Гань Иван занимаются разбоем, и до поры это 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 Ёиркапа 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 шкурь» (Му пуксьём 2005: 154); Ошлапей: «он был зайчегуб, вдобавок к этому вместо человеческих рук имел медвежьих лапы» (Му пуксьём 2005: 164), Мелейка при человеческом облике «кричит по звериному» (Му пуксьём 2005: 179) 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, фактически тун обречён на смерть, и текст акцентирует внимание на мотиве избавления общества от этого героя. По этому поводу Ю. Г. Рочев отмечает (1985: 46), что рассказчик считает своим долгом обратить внимание слушателя на то, каким образом погибает герой предания: «Так, Юрку, Юаныба, Гуленя топят в воде, Ёиркап тоже тонет из-за злокозней односельчан, Тунныръяка расстреливают, Шыпичу разрубают боевым оружием, а Гань Иван схвачен, видимо, своими же сверстниками и заточен в темницу». В качестве классификационного для этого ряда нарративов более подходит тип мотива, обозначенный в Указателе

Н. А. Криничной (1991: 289) как «Избавление от антагониста». 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 («суло стой!» и т. п.), различные модификации магического умения, обжорство и пр. 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 признаёт 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,<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup> Так, Йиркапа предаёт мать, Гулень – крёстная мать, Шыпичу и Тунныръяка – любовницы, Юаныба – сестра, смерть Гань Ивану предопределяет колдунья, и только Юрку предаёт родственник-мужчина, его крёстный. Предательство как бы лишает туна части силы, как в предании «Шыпича», где герою после ночи с любовницей не достаёт 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, крёстных, сестры, и это лишение родовой поддержки означает исключение его из цепи поколений живых, умерших и будущих членов рода. Фактически он лишается мистической опеки единого организма рода, поэтому у него не было никаких шансов оказать сопротивление всему обществу. То, что убийство героя – общественное дело, – подчёркивается количеством участвующих в нём. 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 Гулень’, и каждый из членов общества, съедая кашу, как бы мистически лакомится телом убитого туна. Из этого

<sup>41</sup> В ряде преданий герой представлен пришельцем, «чужим», но это не более, чем позднее переосмысление языческой природы туна с точки зрения христианского мировоззрения.

<sup>42</sup> В «Яг-Морте» поводом для убийства туна служит похищение и убийство им Райды.

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 четвёртую тематическую группу нарративов о крещении, они были записаны в 1920-е гг. П. Г. Дорониным. По-видимому, исследователь ставил своей целью фиксацию устных материалов о коми древностях, в частности, о времени христианизации и в связи 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 (см. Доронин 1949: 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 (Кёрт Айка). Что касается остальных, то прямых аналогов им нет, хотя отдельные мотивы этих легенд обнаруживаются в составе других сюжетов.

В основе сюжетов легенд четвёртой тематической группы лежит ситуация встречи Степана с колдуном (туном), патроном определённой местности. Это могучие герои с языческими именами *Ошлапей*, *Мелейка*, *Паляйка*, *Кёрт-Айка*, *Кыска*, что свидетельствует об их несомненном отношении к идеологии дохристианского мира. Сюжет нарратива о поединке Степана с туном строится как цепь взаимоответных магических акций обоих противников, поединок завершается победой Степана, колдун погибает. Вот, к примеру, характерный вариант развития сюжета: тун Ошлапей живёт неподалеку от с. Туглим. Он зайчегуб, у него медвежьи лапы вместо рук. После 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 бьёт щуку веслом, и она исчезает. Когда Степан выходит на берег, Ошлапей нападает на него в облике медведя. Спутники Степана стреляют из луков, бросают копьё, 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. Ошлапей.

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 присоединённых 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 предопределён 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 в рассматриваемых нарративах Степан выполняет 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: 348), но нам важно подчеркнуть, что на ранних этапах христианизации фольклорная традиция для изображения героя нового типа использует средства, имеющиеся в её арсенале. В данном случае это различные модификации мотива колдовского состязания.

Надо полагать, что образ Стефана как мага, колдуна был более близок полуязыческой ментальности новокрещённого 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 препрении волхва» (Епифаний 1995: 122–160). Наверное, было бы упрощением видеть в формальном сходстве сюжетных коллизий 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 (1995: 107): «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».

Раскол обозначил переломный момент в миссионерской деятельности св. Стефана. С одной стороны, очевидно, что некоторая часть пермян настолько укрепилась 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, 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 Пермския земля» (Епифаний 1995: 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 препрении 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: 111) включает данный эпизод в ряд событий всемирно-исторического масштаба и таким образом даёт 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: 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, при этом 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 распространённым способом установления юридической истины и входила в состав так называемых «варварских правд», в том числе и «Русской правды». Различаясь в деталях, ордалии предполагали испытания огнём и водой, притом победа истины в испытаниях гарантировалась волей Творца. (Гуревич 2003: 400–404) По сюжету Жития, испытываемые 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, а 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 1976: 298).

Подобная схема устройства сюжетной ситуации известна в современной Епифанию Премудрому византийской полемической литературе. К примеру, в «Беседе с папским легатом Павлом» И. Кантакузина (2008) один из полемистов – Император – завершает свою аргументацию тем, что предлагает оппоненту

развести костёр 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: 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 приём, но приём 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: 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 убеждённость 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.<sup>43</sup>

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

<sup>43</sup> Впрочем, граница между литературным фактом и исторической действительностью может быть весьма зыбкой. В середине XVII в. сподвижник протопопы 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.

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 святого Патрика» (VII в.) (2006: 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 (намёк 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 остаётся целой, остаётся невредимым среди огня и мальчик, ученик Патрика (Махтени 2006: 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 (1997: 77): «Все чудеса Ветхого Завета расположены вокруг одного центрального чуда, которое символически конкретизируется, – вокруг готовности бесконечного и безусловного вмешаться в конечное и случайное». Таким образом, смысл чуда заключается в том, что Бог своей волей может снять законы природы, положенные в мир Его же волей (Аверинцев 2006: 498) 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 крещёных и некрещёных пермяков, Стефан – такой же маг, как и он сам, только более сильный: «Я не научился покорять огонь и воду, а дидаскал ваш Стефан еще в детстве и в юности своей научился от своего отца волхованием и чародейством заговаривать огонь и воду, чтобы ни огонь его не жег, ни вода не топила» (Епифаний 1995: 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 «христолюбец 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 1995b: 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 неё маг лично воздействует на объект колдовства. По авторитетному мнению Бронислава Малиновского (1998: 74), 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».

Отсутствие в личном магическом фонде соответствующей «формулы» приводит Паму 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 Памы и некрещёных ещё 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, «странь» временной интервал составил целое столетие, а ведь христианскую религиозность и культуру ещё следовало усвоить и принять как свою – на это ушло, очевидно, тоже немало времени. Поэтому неудивительно, что и Пам, и новокрещёные 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 крещёного им народа существовало долго, вплоть до сравнительно недавнего времени, такой вывод позволяют нам сделать зафиксированные в начале XX в. 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, принадлежащий Михаилу Порошкину, чьи записи рассматривались нами 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 212).

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 крещёных 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 возникновению её в 1920–1930 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 четвёртой тематической группы. В основе сюжетов легенд этой группы лежит ситуация встречи Степана с колдуном (туном), патроном определённой 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 приведён выше, поэтому уточним суть: состязание в колдовской силе представляет собой поочерёдное 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 течёт у него изо рта; сосна, на которую читал заговор победитель, засыхает; если дело происходит на охоте, то побеждённый 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 побеждённого: выжив, он насылет порчу на победителя, и тот со временем умирает. Таким образом, сюжетобразующая ситуация выглядит как столкновение противника (антагониста) с героем, при этом 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 чём, собственно, писал и А. С. Сидоров, и другие исследователи (Жонаков 1999b). 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, распространённый 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. Плывет, а Кортайка что-то варит. Пома говорит: «Сусло стой!». А Кортайка отвечает: «Лодка стой!» И сусло, и лодка остановились. (Историческая память 2005: 82)*

Сюжетообразующий мотив представлен достаточно распространённой в коми фольклоре версией магического состязания двух колдунов: лодочника и пивовара, по очереди останавливающих варение сусла (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 ведётся 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 перестаёт 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 равность указывает и связь их имён с конкретными топонимами, в этом случае персонажи выглядят как хозяева этих

мест. В коми фольклорной традиции Кӧртайка является героем локальных преданий с. Корткерос (ср. местные топонимы: *Кӧрткерӧс* ‘железная гора’; *Кӧрт-яг* ‘железный бор’; *Кӧрт-ты* ‘железное озеро’; *Кӧрт-виям* ‘железный пролив’, соответственно, *Кӧртайка* ‘железный муж’), имя Пома (русск. Фома) также привязано к ряду топонимов: поле *Помавидз* ‘луг Фома’ и гора *Помакерӧс* ‘Фомина гора’.

Для нас этот текст привлекателен ещё и тем, что в имени Пома (Фома) угадывается видоизменённое древнекоми имя *Пам / Пама* (Рочев 1982: 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 Епифанию литературного противника Стефана Пермского. Личность Пама подтверждается статьями Вычегодско-Вымской летописи за 1380, 1384, 1392 гг. (Доронин 1958: 258–260). Статья Летописи за 1380 год частично совпадает с текстом «Повести о Стефане», где предстаёт в виде более развёрнутого повествования (Власов 1996b: 21). В Повести говорится и о резиденции Пама (Пана-сотника) – «место именуема Князь погост» (Власов 1996a: 61), откуда он совершает нападения на христиан. Эти факты вроде бы указывают на то, что в образе фольклорного Пома мы имеем имплицированный образ житийно-летописного Пама-сотника. В записях фольклористов термин *пам (пан)* 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 в. 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 распространяется в сторону контаминации с сюжетом Чудо св. Георгия о Змие. Вторая сюжетная линия как раз представляет собой развитие колдовского сюжета с варкой сусла, рассмотренного выше.

*Жили когда-то два брата, Кэрт айка и Князь. Князь жил в Княжпогосте, а Кэрт айка в Корткеросе. Кэрт айку ничем нельзя было взять, чем бы в него ни захотел ударить – тело его было железным. Тело его было железным, поэтому и село получило название Корткерос (Железная гора). Его, бывало, поймают и тычут чем-нибудь острым, а у него и кровь не течет – железный.*

*А Князь был очень сильным. И он каждый день варил себе чан пива и выпивал его. Однажды князь варил пиво, а в это время мимо на большом камне плыл по Выми Степан Пермский. Он и выкрикнул: «Сусло, стой!» И сусло перестало бежать. Но и Князь тоже выкрикнул: «Если сусло стой, то и Степан постой!» И Степан тоже остановился. Но*

*Князь все же воскликнул: «А этот, оказывается, знахатъ посильнее меня; сколько времени уже варю пиво, а пиво не выходит». И он вдруг нырнул в чан, а вынырнул уже из Выми. И так он под водой пришел до Корткероса. Они, оказывается, два брата постоянно таким образом ходили друг к другу в гости, под водой и ходили. Князь, оказывается, решил: схожу-ка, дескать, к брату, спрошу, как так вышло, что Степан больше нас знахарь? Князь ушел, а Степан доплыл до Усть-Выми... Так мне рассказывал отец. (Рочев 1984: 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 признаёт 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 2008а: 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 противопоставлен Степану как языческий колдун христианскому колдуну, а победа последнего трактуется как победа христианства.

Ещё два наблюдения касаются повествовательной линии: в неё включаются два дополнительных мотива, будто бы не касающиеся основного содержания

текста. Это мотив братства Кёртайки и Князя, и мотив путешествия по дну реки через чан с суром. Мотив братства перешёл в данный текст из прежних сюжетов, где оба этих героя противостояли друг другу на равных. Здесь же он показывает объединённость языческих сил, с одной стороны, а с другой – подчёркивает силу Степана, противостоящего этим объединённым силам. Мотив объединения язычников против одного Степана достаточно распространён 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 как языческий способ передвижения героя противопоставляется 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 сёлами, а Степан в это время должен идти по поверхности воды (Му пуксьём 2005: 176).

Поскольку Стефан Пермский считается крестителем всех коми, то география распространения текстов о нём 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 нём зафиксированы на верхней Печоре, верхней Вычегде, на р. Мезени, на р. Каме. Соответственно, растёт число антагонистов, с которыми Степан вынужден вступать в единоборство. 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 (*Мелей*) по имени Мелейка (букв. ‘богатырь из Мелея’):

*Едет Степан по реке Мозын (Мезень) и видит: 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 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 суслом, произнес заклятие над ним, чтобы оно остыло, и прыгнул прямо в чан с суслом со словами: «Сусло мое, сусло хлебное, помоги мне против моих врагов!» Забурлило, запенилось в чане сусло, бурным потоком забило через край, стало заливать, затоплять все вокруг. Спутники Степана испугались и побежали было к лодке, Мелейка злобно и ехидно посмеивался над разбегающимися спутниками Степана. «Рано восторжествовал, колдун», – сказал Степан и произнес противозаклятие на огонь и сусло: «Огонь в костре, разгорайся, сусло, 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 забился в судорогах, 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: 178–179)*

Следует обратить внимание на то, что в традиционном сюжете с мотивом варки сусла 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 счёт 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 счёт подключения добавочных сюжетных элементов, таких как демонстрация колдовской силы антагонистом и её нейтрализация святым, демонизация антагониста, мотив трудной смерти колдуна.

Таким образом, повествовательная структура легенды становится более сложной, сюжет нарратива распространяется за счёт 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, объединённых темой испытания колдовской силы (*этишасьём*). Нетрудно заметить, что формально эта схема имеет сходство с выделенной нами выше схемой апологетического сюжета, состоящего из диалога сторон и мотива ордалии, объединённых 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 Пама – состязание в магии, и отсутствие в его фонде личных колдовских умений заговоров на огонь и на воду вынуждает признаться волхва своё бессилие в данном испытании. И, как справедливо отметил А. Ю. Котылев (2012: 103), для зрителей-язычников ордалия виделась как столкновение разных богов и служащих им могучих колдунов.

Даже не сомневаясь в исторической достоверности описанных Епифанием событий, всё же укажем, что семантические поля христианской русской культуры и языческой культуры пермян в то время были абсолютно различны, и в оценку «противостояния» монах и волхв 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 Пама-сотника Стефан был таким же колдуном, как и он сам, только более сильным. Как оказалось, фольклор «поддержал» точку зрения Пама, изобразив Стефана колдуном, заклинателем стихий. Фольклорный Степан именно «состязается» в колдовской силе с другими колдунами, и мотив колдовского состязания оказывается парадоксальным образом включён 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 Кёртайке наряду с текстами, где используется диалог лодочника и пивовара (сусло стой – лодка стой), появляются варианты сюжета, в котором лодочника останавливает перетянутая поперёк 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: 330)

В более развернутых вариантах нарратива говорится о том, что колдун перего-  
раживал 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 бьёт крестом по цепи, и она рас-  
падается; этот же мотив разрывания цепи используется в легендах о печорском  
колдуне Кыске (Му пуксьём 2005: 186). Без магического диалога организация по-  
вестования 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, повество-  
вание 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 поочерёдно  
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, даёт указа-  
ние 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 Кёрткерёс, на месте гибели  
Кыски Степан строит церковь и Троицкий Печорский монастырь.

Что касается диалога лодочника и пивовара, то он остаётся в общем фонде  
сюжетных мотивов и используется традицией в ряде преданий о колдовских  
состязаниях.<sup>44</sup> Вне этой темы мотив как бы и «не работает», во всяком случае,  
зафиксированные на соседней Вологодчине варианты мотива говорят о его глу-  
бокой 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

<sup>44</sup> Версии варки сусла рассмотрены в монографии А. В. Панюкова (2009: 127–132).

Папа Собанин, д. Монастырихи Бережнослободской вол. Тотемского у.)» (Русские крестьяне 2008: 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 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 – состязание в магии, и отсутствие в его фонде личных колдовских умений заговоров на огонь и на воду вынуждает признать волхва своё 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 всё же было то, что в устной культуре язычников не могло существовать понятий христианского подвижничества, и, попадая в среду иноверия, христианский образ вошёл в привычную мифологическую матрицу.

### **§ 3. Путешествия Степана чудотворца: собрание христианского пространства**

Легенды с мотивом плавания Степана на камне относятся к числу наиболее распространённых: 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: 137), однако в русской агиографии известен только один приплывающий на камне святой – 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 нём 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 в. был перенесён