

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 включился 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

в монастырь (Макаров 1984: 206). Среди фольклорных версий этого мотива также нет большого разнообразия. Специально исследовавший эту проблему А. А. Панченко (1998), приводит только два примера легенд о приплывающем святом. Это местночтимый святой Варлаамий Важский, который по легенде проплывал на плоту или на камне против течения реки, а также св. Иаков, мощи которого плыли против течения реки, а жители села, к которому приставали мощи, отпихивали их от берега, за что получили прозвище «невежи» (Панченко 1998: 134–135). Плавания во воде Богородицы или св. Георгия Победоносца, упоминаемые А. А. Панченко, всё же надо считать реминисценциями мотива о приплывающих иконах, который хотя и близок мотиву о приплывающем святом, но не тождественен ему. Относительно св. Стефана Пермского надо сказать, что ни в «Житии» Епифания Премудрого, ни в «Повести о св. Стефане Пермском» чуда плавания на камне нет, но есть некоторые свидетельства о бытовании в XVI в. в местной агиографии чуда успокоения разбушевавшихся вод в сюжете о плавании святого в ладье (Чернецов 1988: 237). Однако, между мотивами плавания на камне и в лодке не может быть полного семантического тождества, уже хотя бы потому, что второй мотив, в отличие от первого, не подпадает под категорию явленных святым чудес. Чудесным этот вид плавания может стать в том случае, если святой направит лодку вверх по течению или при плавании не будет пользоваться веслами. Между тем, в коми народной агиографии устные тексты о плавании святого на камне представлены широко, есть даже камень, на котором якобы приплыл Стефан Пермский. Он лежит на берегу р. Вычегды у д. Эжов Усть-Вымского района РК и является объектом почитания у местных жителей. Порошок, отскобленный от святого камня, считается панацеей от всех болезней.⁴⁵ Согласно другой легенде, камень, на котором приплыл св. Стефан, превратился в остров (Анкудинова, Филиппова 2005а: 70).

Житийная версия плавания на камне св. Антония Римлянина имеет чёткое сюжетное оформление, в котором начало плавания строго обосновано рядом обстоятельств, без которых чуда бы не произошло. Закономерен и конец путешествия, поскольку он был предопределён божественным провидением. В отличие от житийной, фольклорная версия плавания не имеет точки отправления святого, в пространстве текста Степан появляется как бы ниоткуда, плывущим на камне в поле зрения жителей того или иного населённого пункта. Прибытие к каждому новому населённому пункту разворачивается самостоятельный фабулат, объясняющий происхождение топонима или дающий некое пророческое сообщение о населённом пункте. Эти фабулаты имеют самостоятельное бытование в пределах конкретного населённого пункта, однако имеют тенденцию и к контаминациям, образуя сложные повествовательные конструкции,

⁴⁵ Устное сообщение уроженца этой деревни Евгения Козлова, жителя д. Эжов.

в которых мотив плавания разворачивается в сквозной сюжет, объединяющий ряд подобных текстов:

Однажды Степан Пермский поплыл вниз по Выми на каменном плоту. Он плавал в верховья Выми крестить. Кого смог окрестить – окрестил, а кто и в чудские ямы зарылся. Выше Серегова, напротив деревни Кошки, или, по-коми, Кось, есть порог, очень большой, прямо-таки бурлит вода, кипит. Степан и крикнул: «Стань гладким, порог!» – И не стало порога, выровнялась вода. А жители Кошек дразнили Степана: «Степан, Степан, мы ведь опять ели беличье мясо!» «А во веки веков в таком случае есть вам беличье мясо, а жителям Лялей вечно побираться!» Затем Степан прибыл в Усть-Вымь. А там была тогда очень большая береза, народ молился ей. Степан приказал срубить эту березу. Один день рубили, рубили, но не упала. Ночь проспали, на следующее утро смотрят, а береза по-прежнему стоит. Другой день опять рубили, рубили, а за ночь опять стала, какой была. На третий день Степан приказал рубить и день, и ночь без перерыва. Береза-то и упала. И тогда с вершины стали сбегать мыши и ящерицы, очень много. Степан приказал всех в огонь смести. Потом на месте березы был построен собор. (Му пуксьём 2005: 168)

Согласно логике наррации, подобные повествовательные конструкции могут включать как угодно много близких по типу рассказов, связанных с именем Степана. К примеру, рассказ А. М. Пасынковой, записанный в 1981 г., состоит из 11 эпизодов, представляющих собой самостоятельные сюжетные образования (Му пуксьём 2005: 170–175). При этом сюжетобразующей основой является мотив плавания Степана, скрепляющий эпизоды в рамках единого текстового пространства. В сущности, этот мотив является репрезентацией более общей темы *пути* как «образа связи между двумя отмеченными точками пространства в мифопоэтической и религиозной моделях мира» (Топоров 1983: 258). Путь героя направлен из центра мира к труднодоступной периферии, и по мере его движения объекты, заполняющие или образующие пространство, связываются с высшей сакральной ценностью центра. В этом и заключается смысл путешествия субъекта пути, который и сам по мере достижения цели обретает более высокий социально-мифологический статус (Топоров 1983: 258). Если начало пути Степана остаётся как бы за пределами текстов, то конец пути хорошо известен – это с. Усть-Вымь, которое тексты определяют в качестве главного центра языческой веры.

Начало и конец пути разведены не только в географическом пространстве, но и по полюсам «своего» и «чужого», а также по религиозно-идеологическим полюсам «христианского» и «языческого». Это означает, что вся протяжённость пути Степана лежит во враждебном по отношению к нему и его миссии языческом, «диком» пространстве, и прежде всего его он должен окультурить и христианизировать. И Степан крестит живущую по берегам рек чужь: «Степан Великопермский плыл на каменном плоту, всех благословлял, чужь в христианство крестил» (Му пуксьём 2005: 171); «Однажды Степан Пермский поплыл вниз по Выми на каменном плоту. Он плавал в верховья Выми крестить. Кого смог окрестить – окрестил, а кто и в чудские ямы зарылся» (Му пуксьём 2005: 168).

Однако целью путешествия Степана является Усть-Вымь как максимально негативная точка этого пространства, из которой отрицательные энергии распространяются по всей языческой ойкумене. Здесь находятся основные языческие сакральные символы, которые должны быть уничтожены, но задача Степана не только в их ликвидации, он призван как бы переформировать языческую периферию в центр христианской жизни всего края. Это задача поистине демиургического характера, и справиться с ней возможно только великому подвижнику, наделённому самыми высокими полномочиями. В силу этого особое значение имеет точка начала пути, в которой Степан получает эти полномочия, но в коми текстах момент начала пути как раз и отсутствует. Этот пробел также значим, как если бы его не было. По определению В. Н. Топорова (1983: 259), «начало пути – тот локус, который считается естественным для субъекта пути ... В силу очевидной известности начало пути иногда не описывается подробно, развернуто или даже остается вовсе не указанным». То есть, для коми нарративного сознания, особенно в период складывания текстов о Степане, вопрос о точке начала пути, а значит и о статусе Степана, представлялся настолько очевидным, что о нём можно было не упоминать. Однако здесь мы сталкиваемся с противоречием между житийной версией путешествия святителя и версией коми фольклорных текстов. Если в народных легендах Степан *плывёт* к язычникам, то в «Житии» Епифания однозначно говорится, о том, что Стефан *пошел* в путь, с большой смелостью устремился к *шествию* в прежденазванном образе, и обратил лицо свое к земле Пермской, ибо было направлено лицо его, когда он *шел*, к вышеназванной земле, к «земле забытой», «непроходимой и безводной, к земле пустой» (Епифаний 1995: 83). В тексте не раз упоминается, что Стефан именно *шёл* к Пермской земле, «куда не *ходили ногами* святые апостолы, поистине ведь прекрасны *ноги* их, благовествующих мир» (Епифаний 1995: 83), и это акцентирование внимания читателя на теме *хождения* Стефана для Епифания крайне важно. Пешее хождение для него такое же трудничество, как и предыдущие аскетические и интеллектуальные подвиги Стефана в монастырской жизни.

Из «Жития» известно также, откуда равноапостольный отправился в путь. Епифаний пишет, что, подготовившись к миссии, Стефан из Ростова пришёл в Москву и отсюда, получив благословение епископа Герасима Коломенского, пошёл в землю, «где не пролегал путь апостолов» (Епифаний 1995: 83). О самом маршруте св. Стефана в «Житии» не сказано ни слова, есть только Москва как точка отправления, а местом прибытия названа Усть-Вышь, где равноапостольный построил первую церковь. Однако в устных текстах о Степане, как в коми, так и в русских, Москва вообще не упоминается, а в качестве отправной точки путешествия фигурирует Устюг, родина св. Стефана. Следует отметить, что коми рассказчики почти не знакомы с этой версией начала пути Степана. Во всяком случае, только в одном из текстов говорится: *«Когда, значит, Степан Пермский пришел, значит, из Великого Устюга, так я слыхивал, по порядку, по деревням и шел»* (Анкундинова, Филиппова 2005а: 73). Как видно из цитаты, эта версия пути Степана предполагает передвижение из Устюга, то есть из низовьев Вычегды по направлению к её верховьям не по самой реке, а по неким пешеходным путям. В целом же, этот маршрут путешествия Степана, как и сама версия пешего хождения нехарактерны для коми легенд, но имеют распространение среди русских старожилов нижней Вычегды. Для русского рассказчика пешеходный маршрут Степана очевиден: *«Он шел из Устюга и туда на Айкино»* (Власов 1996а: 110). В русских текстах Степан именно пеший странник, и, соответственно, тексты связывают чудеса и происшествия его странствия с атрибутами пешехода: в селе Туглим *«одна женщина, видя худую его [обувь], дала ему новую. Святой в благодарность изрек, что это место будет “торговое”; Здесь ему дали шляпу, и назвали это [село] Ошляпье»* (Хвостикова 1996: 305). Таким образом, общее направление движения Степана с юга на север, как и мотив пешего хождения святителя в русских фольклорных текстах, совпадают с житийной версией.

Что касается разногласий в точке отправления святого, то они не принципиальны, поскольку реальный маршрут Стефана должен был проходить из Москвы через Устюг как пограничный с Вычегодской Пермью город. Именно так, из Москвы через Устюг на первые пермские селения Пырас (Котлас) и Гам, а затем в Емдин (Усть-Вышь) описывает путь Стефана арх. Макарий (Макарий 1992: 12–13), расширив к тому же краткую житийную версию этого пути Стефана включением ряда устных рассказов о некоторых легендарных подробностях миссии. Не оставляет сомнений в достоверности этого маршрута и запись в Вымско-Вычегодской летописи за 1379 (7887) год о том, что иеромонах Стефан Храп с благословения епископа Герасима пошёл в «землю Пермскую» и «начал у пермян на Пыросе и на Виляде и крести их святей вере» (Доронин 1958: 258). Этот маршрут прочно утвердился в исторической науке и время от времени

воспроизводится в историко-филологических исследованиях (Г. Лыткин 1889: 6; Терюков 2002: 51). Таким образом, мотив пешего передвижения (хождения) Степана в русских фольклорных текстах с юга на север, от христианских земель (Великий Устюг) к языческим (Айкино и дальше) соответствует житийным и историческим сведениям.

Мотив хождения Степана в коми текстах характерен только для сравнительно поздних записей и свидетельствует, скорее, об угасании нарративной традиции, чем о её развитии. Как следствие атрофии сюжета происходит редукция образа самого Степана и замена его образом безымянного странника. К примеру, в приведённой А. И. Туркиным легенде с топонимическим мотивом д. Оквад получила название от Степана Пермского, который, выйдя на берег, искал место под строительство часовни и повсюду видел только болота – *вад*. Проваливаясь в топких местах, Степан якобы восклицал: «*Ок, вад! Ок, вад!*» ‘Ох, болото!’ (Туркин 1977: 15–18). В тексте, записанном Е. В. Ветошкиной в 1981 г. уже говорится о страннике, который, проходя мимо деревни, натывается на болота: «*Начнет в одну сторону идти – болото. “Ок, вад!” – говорит. В другую сторону идет – опять болотина. “Ок, вад!” Так и назвали из-за топей, кругом топи да*» (Анкундинова, Филиппова 2005а: 47). Поздний текст не содержит характерной для легенд о Степане темы миссионерской деятельности, поэтому если в более раннем тексте Степан сходит на берег, чтобы построить часовню, в поздней записи путь странника не мотивирован, он будто бы просто идёт мимо деревни. В дальнейшем образ странника также подвергается редукции, и, судя по записям 1990-х гг., оказывается вытесненным образами туриста, пионеров и т. п.

В качестве другого примера можно привести одновременные записи легенды о происхождении названия села Носим. Согласно тексту 1930-х гг., название села связано с миссионерской деятельностью Степана: «*ниже Носима был затор, и там нельзя было пройти, и перетаскивали через мостила, и назвал Степан “носимыми людьми”, потому что носимские были обязаны и лодку, и вещи Степана переносить через этот затор на руках*» (ФНМРК: № 194, л. 212). В записи Ю. Г. Рочева 1980-х гг. имя Степана отсутствует, соответственно, сюжет, выпавший из контекста легенд о нём, оказался полностью переосмыслен: «*В селе не было магазина, покупали жители все необходимое в Усть-Куломе и приносили домой, когда их урезонивали: “Чего вы все носите?” Они отвечали: “Носим, вас не спросим!”*» (Рочев 1985: 74)

Существенным отличием позднейших модификаций от более ранних текстов является их исключение из религиозного дискурса. Поздние тексты рассказываются, скорее, в жанре анекдота, нежели легендарного нарратива, поэтому образ Степана оказывается в них неуместным. Надо отметить и другой путь ремотивации. Он касается ассимиляции мотивом пешего передвижения персонажа

мотива плавания. В ранних записях Степан, согласно сюжетной коллизии, только *выходит* на берег, и этот вроде бы безобидный сюжетный ход становится отправной точкой трансформации, в ходе которой в тексте актуализируется мотив пешего *хождения* персонажа до полного исчезновения мотива плавания, а вместе с ним и образа самого Степана. Такая жесткая взаимосвязь образа Степана с мотивом плавания обусловлена некими внутренними причинами, природу которых и предстоит выяснить.

Нельзя не упомянуть ещё о таком способе пространственных перемещений Степана, как плавание в лодке (ладье). Тексты с этим способом плавания героя не имеют непосредственного отношения к рассматриваемому циклу, это, прежде всего, легенды о состязаниях Степана с языческими волхвами (тунами) в записях П. Г. Доронина (Му пуксьом 2005: 164–165, 176–180, 184–186), а также два текста из книги М. И. Михайлова: о выезде в ладье Стефана в епископском облачении навстречу вогулам-язычникам, а также о передаче вишерским язычникам иконы Богородицы приплывшим по реке св. Стефаном (Михайлов 1851: 52–53, 78–81). Несмотря на внешнее сходство, семантика мотива плавания святого в лодке совершенно иная, нежели семантика мотива плавания на камне. Последний мотив, как правило, находится в зачине текста и соотносится с сюжетами начального времени крещения чуди. Мотив плавания в лодке связан с сюжетными ситуациями как бы другой эпохи – эпохи, когда крещение уже произошло, и Степан занимается обустройством христианского мира. Это эпоха подвигов Степана, который выплывает в лодке (ладье) из Усть-Выми, чтобы сразиться с язычниками – вогулами, волхвами. По-видимому, подобный сюжет нашёл отражение и на одном из резных изображений посоха Стефана Пермского (Чернецов 1988: 237). В этих текстах Усть-Вымь выглядит как сакральный центр, из которого Степан движется в сторону языческой периферии. Что касается сюжетов о времени крещения, то языческой периферией в них как раз является Усть-Вымь, к которому и движется на камне Степан.

А. А. Панченко видит ритуально-мифологическую символику мотива плавания «в подчеркивании потустороннего (и в т. ч. сакрального) статуса приплывающего (уплывающего) предмета или существа» (Панченко 1998: 135). Очевидно, не меньшее значение для этого имеет и способ плавания персонажа (на камне, в лодке), а также маршрут его передвижения. На первый взгляд маршрут передвижения Степана очевиден: как и его исторический прототип, Стефан Пермский, он должен двигаться из Великого Устюга на север по направлению к Усть-Выми. Этот маршрут действительно имеет место в русских фольклорных нарративах и, как мы показали, подразумевает пешее передвижение персонажа. Если следовать логике этого маршрута, то до Усть-Выми Степан мог бы посетить всего лишь несколько населённых пунктов, включая

Пырас, Айкино и Гам. Между тем, число населённых пунктов, претендующих на посещение их Степаном несравнимо больше, и все они расположены по берегам Вычегды и Выми вверх по течению от с. Усть-Вымь. Иными словами, если следовать маршруту фольклорного Степана, то можно обнаружить парадоксальную ситуацию его плавания на камне из верховьев вниз по течению обеих рек одновременно, причем, в обоих случаях речной маршрут святого завершается крещением Усть-Выми.⁴⁶ Справедливости ради надо заметить, что в отдельных случаях рассказчик старается сгладить эту парадоксальность, оговаривая, что Степан вначале плывал крестить верховья реки, а события рассказа произошли как бы уже на обратном пути, когда он спускался вниз по течению. Подобные дополнительные мотивировки, однако, не характерны, и в 90 % текстов Степан плывёт вниз по течению, а рассказчик употребляет глагол *кыйтö* (*кывтö*) 'спускается (по реке)', а не *катö* 'поднимается (по реке)', причём для рассказчика несущественно, по какой реке спускается герой, по Выми или по Вычегде: в любом случае его путь заканчивается в Усть-Выми. Подобная «неразборчивость» рассказчиков по отношению к рекам, видимо, обусловлена имплицитной корреляцией конкретных рек с образом мифологической мировой реки, по которой передвигается культурный герой.

Таким образом, учитывая сам способ передвижения героя, а также водную среду, по которой он передвигается, можно сделать предварительный вывод о том, что сюжетная динамика повествований о Степане во многом обусловлена содержательным планом мифологической модели мира. В связи с этим при аналитических операциях необходимо учесть и мифологические коннотации образа воды (реки), а также образа самого путешествующего по воде (реке). Широко известное в фольклоре и мифологии представление о воде, как о границе между миром людей и миром потусторонним здесь соотносится с образом мировой реки в космологической модели уральского типа, реконструкция которой в своё время получила обоснование в работах В. В. Напольских. Согласно упрощённой версии этой мифопоэтической схемы, верхний и нижний мифологические уровни, выраженные как исток и устье, соединяются мировой рекой, в среднем течении которой расположен мир людей. В устье реки, на севере, в море мёртвых находится загробный мир с соответствующим пантеоном хтонических божеств, а в верховьях реки, на юге – верхний мир, топография которого выражена образом высокой горы, на вершине которой растёт великая береза и находится резиденция небесных божеств (Напольских 1991: 82–83). В рамках этой парадигмы мотивы плавания (вверх / вниз по течению) имеют исключительно важное значение, поскольку в той или иной степени отражают медиативные функции самой реки. При этом более высоким сакральным статусом обладает маршрут

⁴⁶ В большей степени это касается вымских текстов.

из верховьев реки вниз по течению, почти автоматически наделяющий путешественника или предмет, плывущий из верховьев, ореолом небесного посланца.

Что касается нарративов о Степане, то в свете изложенного имплицитная связь маршрута его плавания с данной парадигмой угадывается достаточно легко. При этом создаются известные противоречия между реальным маршрутом Стефана Пермского и версией фольклорных источников. Если с исторической или агиографической точек зрения на роль сакрального центра, из которого и относительно которого происходило развёртывание, вовне христианского пространства на Европейском северо-востоке претендует Великий Устюг, то в рассматриваемых коми легендах он таковым не является. Географически Устюг расположен в низовьях реки Вычегды, и этот факт определяет включение его образа в контекст совершенно определённых мифологических коннотаций, связанных с представлениями о низовьях мировой реки. Это сакральное северное пространство, куда вниз по реке уходят умершие, и где находится обитель предков.⁴⁷

В коми свадебных причитаниях известен образ Великого Устюга как места, куда прибывает «красивое девичье имя», в погоне за золотой уткой «от плеса к плесу, от прилука к прилуку» именно вниз по реке (Плесовский 1968: 208). Здесь Устюг является местом последнего успокоения девичьей воли, поэтому образ этого города в причитаниях невесты параллелен образу моря, куда девичья воля прибывает, путешествуя от родного берега Сысолы спускаясь по Вычегде на Двину и от Двины к морю, где «ей придется всю жизнь плавать с волны на волну» (Плесовский 1968: 168). Север, низовья реки, море и город являются конечными пунктами мифологического странствия, и в коми религиозной парадигме этими образами описывается топография загробного мира (Лимеров 1998: 21–22). Сюда стремится и фольклорная чудь – коми язычники, не желающие принимать крещения и бегущие от Степана под покровительство предков. Не случайно один из наиболее талантливых рассказчиков легенд о Степане А. М. Пасынкова не закончила повествование крещением Усть-Выми, а продолжила маршрут Степана вниз по течению: «*Степан дальше поплыл на камне, до Коряжмы⁴⁸плыли с Ионой*» (Лимеров 2005: 172), хотя по историческим данным район Коряжмы, находящийся недалеко от Котласа (Пыраса) должен был быть крещён раньше Усть-Выми. Логика рассказчика заключается в том, что Степан, одержав победу в Усть-Выми, непременно должен был плыть дальше вниз по реке, преследуя убегающую чудь. Так что, в пределах действия уральской мифологической парадигмы фольклорная матрица маршрута христианизации не имеет ничего

⁴⁷ Для русского средневекового сознания север ассоциировался прежде всего с преисподней, адом, в котором принимают мучения души грешников (Лотман 1996: 256–258).

⁴⁸ Населённый пункт на нижней Вычегде (Архангельская область, район Котласа).

общего с реальным маршрутом св. Стефана Пермского, поскольку, прокладывая движение фольклорного Степана от верховьев вниз, она не считается с действительным географическим расположением крещённых и некрещённых территорий. Для этой парадигмы Степан является безусловным посланцем тех мифических мест, где верховья реки смыкаются с небом, и вектор его движения всегда направлен вниз по реке.

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

Тема Бога в стефановском дискурсе, видимо, складывалась под влиянием различных факторов, главным из которых надо признать официальное причисление Стефана Пермского в 1547 г. к лику святых и посвящение ему отдельной службы в день успения 25 апреля (9 мая н. ст.). Для полуязыческого населения

Вычегодской Перми XVI в. канонизация должна была означать не что иное, как путь к обожествлению, поскольку едва ли религиозное сознание того времени понимало различия между культами и категориями святых и небесных сил. Все они, видимо, воспринимались как единый пантеон христианских божеств, получивших общее название *енъяс* 'боги', одним из которых стал и легендарный епископ. Термин *енъяс* в обозначении святых имеет бытование и в современном коми языке, однако есть основания полагать, что традиция всё-таки выделяла Стефана Пермского из их числа. Не случайно на мой вопрос «Кто такой Стефан Пермский?» один пожилой информант ответил «Ен», т. е. Бог.

В одном из поздних текстов о пророчествах конца войны говорится, что некий коми колдун-прорицатель задолго до войны предсказал её начало, а её завершение связывал с победой Стефана Пермского над Германией. Конечно, корреляция смыслов здесь происходит благодаря совпадению дня Успения св. Стефана (9 мая н. ст.) с Днём победы, однако эта связь сама по себе о многом говорит. Подобных данных не очень много, но даже и они указывают на то, что в христианской религиозности коми ещё не в очень отдалённом прошлом св. Стефан Пермский занимал одно из ключевых мест. Надо полагать, что тема божественности фольклорного Степана во многом складывалась и под влиянием уподоблений образу св. Стефана образу Иисуса Христа в книжных источниках. А. В. Чернецов в тексте «Жития» выделяет порядка семи несомненных реминисценций евангельских текстов, в которых Стефан ассоциируется с Христом (Чернецов 1988: 233). В «Повести» наряду с прочими чудесами присутствует чудо накормления тысячи человек тремя хлебами и тремя рыбами, что является прямой параллелью к известному евангельскому сюжету о свадьбе в Кане Галилейской (Власов 1996а: 65). Нельзя сказать, что эти реминисценции заметно повлияли на фольклорную традицию, во всяком случае, в легендах о Степане только мотивы осенения бушующих вод крестом и хождения Степана по воде имеют явно евангельские ассоциации. Однако этим самым была дана возможность сближения образов Стефана и Бога на народной почве.

Другим и, возможно, более существенным фактором для обожествления было влияние языческой мифологии на образ Степана. Утверждаясь в неокрепшей ещё христианской религиозности пермян XVI–XVII вв. образ Степана так или иначе подвергался мифологизации, принимал черты культурного героя. Можно предположить, что на начальном этапе он воспринимался как бог-медиатор, типа Мир-Суснэ-Хума обских угров, обеспечивающий посредничество между миром людей и небом. Есть ряд точек соприкосновения между этими, казалось бы, разными образами. Как и Степан, Мир-Суснэ-Хум является небесным посланцем на землю, он – «народ созерцающий человек», ходатай за каждого из людей перед небесным Богом (Головнёв 1995: 554). Но главное всё-таки в том,

что Мир-Суснэ-Хум путешествует по миру людей с определённой целью – объезжая разные земли, он «собирает их в один земной дом» (Головнёв 1995: 552). Та же самая цель с поправкой на христианский дискурс стоит и перед Степаном, который по ходу своего движения как бы отвоёвывает у Антихриста языческие территории и берёт пройденные пространства под свой контроль. Такая перекодировка пространства равнозначна космогоническому действию, поскольку влечёт за собой качественные изменения всей мировой структуры. С этой точки зрения, само плавание Степана на камне представляет собой начальную фазу космогонического творчества положительного божественного героя-демиурга, происходящую в первоначальные времена.

С другой стороны, ассоциируясь с абсолютно положительным началом и борцом против абсолютного зла – Антихриста, – образ Степана неизбежно включался в жёсткий контекст коми дуалистической мифологии, где в качестве положительного и отрицательного начал действовали небесный бог Ен и его контрагент Куль (Омоль). Характерно, что именно Стефан Пермский в своих переводах литургических текстов впервые ввёл в употребление имени языческого небесного бога *Ена* и его мифологического противника *Куля* для обозначения Отчей ипостаси Троицы и христианского дьявола (Лыткин 1952: 33). Этим самым он вольно или невольно обосновал возможность включения космогонических мифов с участием Ена и Куля (Омөля) в качестве Бога и дьявола в зарождающуюся коми христианскую парадигму. В дальнейшем это привело к бытованию в коми религиозном фольклоре множества версий космогонических текстов, в которых сюжеты и мотивы, восходящие к уральской мифологии, взаимодействуют в сложных контаминациях с сюжетами и мотивами христианских канонических и апокрифических текстов (Му пуксьём 2002: 4–8).

Как антагонист мирового зла, легендарный Степан сам мог ассоциироваться с Богом – Еном, а значит и соответственно называться. Более того, судя по некоторым данным текстов, сюжеты с его участием вполне могли опознаваться носителями традиции в ряду версий космогонических мифов. Прежде всего, сам феномен плавания Степана на камне сопоставим с плаванием по водам первозданного океана персонажей космогонических мифов Ена и Куля (Омөля), хотя последние в наиболее архаических версиях мифа и выступают в обликах водоплавающих птиц. Вместе с тем следует признать, что мотив плавания на камне принципиально отличается от мотива плавания демиургов в обликах птиц. В плане содержания второй мотив генетически связан с прауральским космогоническим мифом о ныряющей птице, в то время как мотив камня на море с плавающим на нём персонажем широко представлен в восточнославянском фольклоре, особенно в заговорах и духовных стихах. В частности, в духовных стихах о Голубиной книге есть образ камня Латырь (Алатырь), на

котором «Беседовал да опочив держал / Сам Иисус Христос Царь Небесный / Со двенадесяти апостоламъ / Со двенадесяти учителямъ / Утвердил онъ веру на камени...» (Коробка 1908: 14). В заговорах камень Алатырь («бел горяч камень») лежит посреди моря, «на этом камне стоит престол Божий, на этом престоле сидит пресвятая Матерь...»; в других текстах «на камне стоит святая церковь» (Коробка 1908: 13).

А. Н. Веселовский видел в основе этого образа легенду о камне, снесённом самим Спасителем с Синая и положенном им на место алтаря Сионской церкви, «матери всех церквей», хотя Николай Коробка, полемизировавший с А. Н. Веселовским по поводу происхождения образа «камня Алатыря» или «бел горяч камня» на море, считал, что его генезис лучше объясняется из космогонических мифов, чем из христианских источников (Коробка 1908: 15–16). Современные исследования мифологии вроде бы подтверждают правоту Н. И. Коробки, во всяком случае, Францискус Бернардус Якобус Кёйпер в своём капитальном труде по ведийской космогонии показал, что сама возможность движения камня (земли и горы) по поверхности воды обусловлена отсутствием твёрдой основы мира. Как только благодаря действиям демиурга свободный дрейф прекращается, остановившийся холм (гора, камень) становятся центральной точкой земли (мировой осью), от которой земля расширяется во все стороны (Кёйпер 1986: 124–125).

Как видим, космогонический сюжет состоит из двух основных композиционных элементов: 1) хаос, представленный мотивом движения камня по поверхности воды; 2) космос, представленный остановившимся в центре мира камнем. Следует признать, что этот сюжет в том или ином виде был известен восточным славянам и реминисценции его обнаруживается в составе некоторых северорусских космогонических легенд (Бернштам 2002: 274; Белова 2004: 46). Надо признать также, что даже не получив всеобщего распространения в космогонических версиях, христианизированные варианты этого сюжета имеют место в религиозном фонде народного православия. Это и рассмотренные выше фольклорные образы, и исследуемый нами мотив плаванья святого на камне. В коми фольклор этот мотив попадает в составе других популярных в религиозном фольклоре мотивов и сюжетов в ходе творческого усвоения коми народом русского народного православия. Вместе с тем, на коми почве мотив плаванья включается в модель мира уральского типа, в результате мотив плавающего на камне по первозданному морю демиурга связывается с образом реки.

Суммируя сказанное, можно сделать вывод, что мотив плаванья на камне в легендах о Степане-крестителе сохраняет космогонический код. С точки зрения христианской религиозности, ситуация, приравненная к первоначальному хаосу, возможна при отсутствии в мире правильной (православной) веры, поэтому

движение камня по воде и его остановка в определённом месте обусловлены волей Бога (Святым Духом), это и есть космогоническое решение Творца по упорядочению языческого хаоса. Остановка камня Степана в Усть-Выми означает начало космической стабилизации и начало новой христианской эпохи. Как и в космогоническом сюжете, камень становится той прочной основой, от которой начинает разворачиваться христианская земля. Ср.: переставший двигаться камень Степана превращается в остров, сравнимый с первоостровом, созданным демиургом (Историческая память 2005: 70). Космогонический код обуславливает также демиургическое начало в образе Степана, его способность пересоздавать мир, его богоподобность. С другой стороны, он обуславливает и жесткую связь образа Степана с мотивом плавания: деградация мотива ведёт и к немедленной редукции образа Степана.

Существенно отметить, что плавание на камне рассматривается религиозной традицией как одно из явленных святым чудес, поэтому, в силу известной соотнесённости легендарных событий с историческим временем и с реальными географическими координатами, камень святого как бы выходит за пределы текстового пространства и обретает материальное воплощение, становясь одним из главных атрибутов культа святого. С одной стороны, культ камня функционально подтверждает нарративное событие, а с другой стороны этот культ может иметь и самостоятельное нарративное объяснение. Н. А. Макаров по этому поводу пишет (1984: 208), что «в устной традиции с большинством священных камней оказываются связаны легенды о христианских святых. В Белозерье это Кирилл Белозерский, на Каргополье – Александр Ошевенский, в Устюге – Прокопий Устюжский, на Псковщине – Всеволод Гавриил».

Нет сомнений в том, что культ камней как таковой имеет и более древние, дохристианские формы (Панченко 1998: 37–61; Курбатов 2000), однако нам важен не генетический аспект культа, а аспект его обоснования в фольклорной религиозности. Легко заметить, что в данной традиции тема плавания святого отсутствует, хотя устные тексты сохраняют сведения о следе, оставленном на камне тем или иным святым. Здесь традиция почитания камня святого восходит, видимо, к неким раннехристианским источникам, в которых темы плавания камня нет. Прав Н. А. Макаров (1984: 209), возводящий эту традицию к временам раннего христианства Палестины и Византии, где обнаруживаются многочисленные христианские реликвии в виде камней, связанных с ветхозаветными и евангельскими эпизодами, а также с эпизодами деятельности первых святых. Важно подчеркнуть, что почитание камней святых поддерживается именно народной традицией, в то время как агиография сведений о камнях не имеет.⁴⁹

⁴⁹ По этому поводу Н. А. Макаров и А. В. Чернецов замечают (1988: 87), что несмотря на известный культ камня Александра Ошевенского, само «Житие Александра Ошевенского» не содержит упоминаний о камне».

Тем более вероятно соотношение образа святого на камне с раннехристианским фольклорно-мифологическим первообразом камня Спасителя («всем камням мати»), лежащего в основании христианской веры, от которого вера распространяется во все стороны света. В свою очередь, от этого первообраза совсем недалеко до камня, установленного демиургом в основании мира.

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

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

Характерно, что авторитет Степана как чудотворца распространяется и на производство им географических названий в бассейнах рек Вычегды, Сысолы и Выми. Такие тексты топонимического характера достаточно многочисленны, но их также целесообразно отнести к группе легенд первого типа. Как правило, подобные тексты зарождаются и функционируют в пределах локальной традиции одного населённого пункта и представляют собой простейший нарративный сюжет, эксплицирующий информацию о происхождении названия села, однако с давних пор существует тенденция в связи с именем Степана объединять

подобные нарративы в единое повествование. Приводимый в качестве примера текст не является в полном смысле устным, его автор, Порошкин Михаил Сергеевич, 1906 г. р., малограмотный крестьянин, как он сам пишет в автобиографии, в 1934–1935 гг. составляет «очерки по истории коми», основной базой которых являются фольклорные сведения, интерпретируемые им, с одной стороны, в соответствии с народными толкованиями, а с другой – в соответствии с логикой «советского» дискурса. Вместе с тем этот рассказ является образцом первой письменной фиксации топонимического текста:

Московский князь послал в Пермь Степана Пермского привести людей к вере в Бога. Дали ему чин епископа. Он сильно наказывал и издевался над коми людьми. Кто не поддастся, он наказывал розгами и отбирал имущество и еще грозил наказанием Бога. Когда Степан крестил по Вычегде, Сыsole и Выми, он устроил самый удобный пункт Сыктывдин (Сыктывкар), тогда же Степан со свои людьми придумывали названия селам. Они ездили по реке в лодке, названия сел придумывали от предметов у берега, которые первыми попадались на глаза. А в Сыктывдине было 3 избы, где был пункт Степана. Названия сел на Вычегде придумывались таким образом: Сыктывдин (Усть-Сыsole), Корт-Керос (там жил разбойник по имени Корт Айка), Пезмог (пес – дрова, чипаса – в поленице, мег - дуга), Нёбдино была маленькая избушка, и Стефан сказал: «Этот домик необъятный». После этого домик у реки назвали «необъятный», но так как длинно выговаривать, сократили в «у реки Необ-ю», а когда стало село – Необдин – «У реки Необ», в Подъельске стояло четыре ели на берегу Вычегды, а там Степан «под елью» соорудил амбар для хранения вещей. На горе у села Пожем росла очень большая сосна, и теперь название села Пожем (пожём - сосна). А под сосной было место для хранения весел и снастей для ловли рыбы, Степан назвал село Под Деревянное. Ниже Носима был затор, и там нельзя было пройти, и перетаскивали через мостила, и назвал Стефан «носимыми людьми», что носимские были обязаны и лодку и вещи Стефана переносить через этот затор на руках. Керчомья только еще освоили коми люди, села еще не было, а был только большой бревенчатый чом для рыбаков (кер – бревно, чом – шалаш, чум). Вот и назвали место Керчомья. (ФНМРК: № 194, л. 210–211, Порошкин М. С.)

Текст подобного топонимического нарратива, как отмечает Елена Березович (2000: 450), «вторичен по отношению к географическому названию», т. е. топоним сам стимулирует разворачивание сюжета текста. В данном случае сюжет

строится на квазиэтимологической расшифровке топонимов, авторство которых приписывается Степану. Однако есть в этом тексте нюансы, которые следует оговорить отдельно. Дело в том, что в записи М. С. Порошкина образ Степана десакрализован, это, скорее, чиновник (ср. «дали... чин епископа»), чем святой, его действия по отношению в коми крестьянам напоминают поведение крепостника из советского учебника истории, поэтому, несмотря на авторство Степана, и сами топонимы, и объекты, которые они означают, не осознаются сакральными. С точки зрения советской интерпретации истории, иного и не может быть, но в «чистом» виде, т. е. в устной традиции, тексты о Степане, в т. ч. и топонимические, всё-таки интерпретируются в контексте народной религиозности, поэтому, с точки зрения носителя традиции, они содержат информацию сакрального характера вне зависимости от сюжетной коллизии. К примеру, в с. Ыб на Сысоле бытует легенда о том, как Степан сошёл с камня на берег, но его закидали камнями не желавшие креститься местные язычники, и он вынужден был отплыть от берега. Тогда Степан проклял эту деревню и назвал её «худой». С тех пор деревня называется *Худой грезд* 'Худая деревня'. Эта легенда бытует только среди жителей с. Ыб, входит в круг текстов об ыбских православных святынях и рассказывается как церковная легенда. Надо полагать, что аналогичными прагматическими функциями обладали все топонимические легенды о Степане, поскольку все они имели отношение к культу Степана, наряду с житийными текстами. Соответственно, в пределах культа получает развитие и тема противодействия Степану со стороны язычников, характеризующая святого как героя-победителя из народного эпоса.

Таким образом, основным содержанием легенд второго типа является тема противодействия язычников Степану. Это наиболее распространённый тип сюжета, в свою очередь имеющий простые и сложные повествовательные структуры. Простая сюжетная структура таких нарративов имеет трехчастное строение: акция Степана – противодействие чуди – ответная акция Степана.⁵⁰ В то же время сложные сюжеты образуются из комбинаций взаимоответных действий Степана и его контрагентов и заканчиваются победой Степана. В рамках данного параграфа мы рассмотрим только простые сюжетные схемы.

Анализ материала показывает, что в Вычегодско-Вымском регионе почти каждая сельская локальная традиция содержит свой круг текстов о Степане и крещении язычников. Обязательными для этого круга являются тексты о чуди

⁵⁰ В русских легендах о Стефане Пермском мотив противодействия язычников отсутствует: «*Рассказывают о проповеднике, что в селе Туглим, в 25 верстах ниже Яренска, одна женщина, видя худую его обувь, дала ему новую. Святой в благодарность изрек, что это место будет торговое. И в самом деле, хотя положение селения не представляет никаких местных особенных выгод, здесь существует исстари несколько ежегодных ярмарок*» (Михайлов 1861: 38). В с. Ошлапье – Стефану шляпу дали (Материалы II 1996: 110).

с мотивом происхождения чудских топонимов: чудских могил, городищ, холмов и т. п., а также сюжеты о происхождении топонима и прозвища жителей села. Поскольку легенды о чуде уже были рассмотрены нами, то остановимся на двух последних типах нарративов. Вот круг таких сюжетов, бытующих в с. Гам Усть-Вымского района РК:

(Кто такой Стефан Пермский?) А это Усть-Вымь строил, вот он и церковь. А он и собрал этих людей, он их собрал, так они зашумели. Он их и Шумилиным Гамом и назвал... Когда он их собирал, там на него напали, у Гама на него напали, когда он стал христианство проповедовать, они стали его гнать: «Иди, – они язычники – мы тебя не признаем, все». Вот по сей день им название рыжкоеды гамские. Когда он всех убеждал, что надо есть свинину, говядину, коров, а они лошадей ели. (Ветошкина 1982: 180)

Нарратив представляет собой комбинацию из двух сюжетных мотивов: происхождения географического названия и сельского прозвища. Этимология слова *гам* происходит от коми *кам* 'токовище, село на месте токовища' (Туркин 1986: 26; Афанасьев 1996: 53). Легенда предлагает толкование слова *гам* на базе русского языка как *шум*, по ассоциации с фразеологизмом *шум и гам* возникает дополнительная тополема *Шумилин*, усиливающая «шумное» значение изначальной лексемы. *Шум и гам* ассоциируются со звуковым хаосом, которым отвечают язычники на проповедь Степана, в свою очередь языческие *шум и гам* ассоциативно противопоставляются слаженному церковному пению.

Сходными ассоциациями мотивируется название д. Ляли Княжпогостского р-на РК: *Степан Великопермский по Выми плывет, и слышит, как в Лялях поют, праздник у них был или что. «О ляли, ляли, ляли!» - очень громко поют. «Пусть, – говорит, – эта деревня и называется Ляли». Он названий много дал всем деревням по Выми, Степан Великопермский. (Ветошкина 1982: 418)* В данном случае весёлое, громкое пение *ля-ля!* оппонирует церковному пению и поэтому объявляется языческим. Шумовая версия является мотививировкой названия д. Кошки (*Кось*), в одной из этимологий предлагается такая версия: когда Степан прибыл в деревню, язычники «орали, словно кошек драли». Появление этих мотивировок стимулируется нарративной темой противодействия язычников Степану и коррелирует с мотивом нарушения язычниками пищевого запрета. В тексте о Гаме запретным является употребление в пищу конины, противопоставленное как языческая еда свинине и говядине, рекомендованном Степаном. Под запретом также оказывается и бельчатина в цикле легенд о Степане д. Кошки Княжпогостского р-на РК: *«Здесь был перекат (к. кось).*

А Стефан Пермский на каменном плоту плыл. И его здесь стали дразнить: “Степан, Степан, мы ведь снова уже беличье мясо ели. Степан, Степан, мы уже снова беличье мясо ели!” Тогда Степан разозлился, и порог снес, разровнял. А жителей деревни Кось (Кошек) стали называть «кошьские белкоеды» (Материалы 1981: 180).

Данный текст интересен ещё и оригинальным топонимическим мотивом: Степан изменяет ландшафт – сглаживает порог на реке (*кошь* ‘порог, пережат’) и деревня получает название *Кось*. Что касается мотива пищевого запрета, то он, конечно же, связан с реалиями миссионерской практики Стефана Пермского. Очевидно, что на первых порах обращение в христианскую веру, вероятно, подразумевало принятие новых ритуалов, прежде всего крещения, а также и соблюдение определённых пищевых запретов. В частности, запрет на употребление в пищу конины и бельчатины восходит к пищевым запретам, утверждённым каноническим правом XIV в. в так называемом «Правиле о верующих в гады», в котором предлагается длинный список запрещённых к употреблению в пищу животных, где среди прочих называются белка и лошадь. За нарушение пищевого запрета рекомендовалось четырёхлетнее отлучение от святого причастия (Федотов 2001: 169).

В контексте процесса христианизации соблюдение пищевых запретов, вероятно, воспринималось и как подчинение Степану, поэтому нарушение их в народной традиции получило мотивировку противодействия, возврата к язычеству. В качестве ответной меры, фольклорный Степан наказывает отступников прозвищами, что в данных текстах воспринимается как проклятие: он завещает жителям д. Кошки есть беличье мясо во веки веков, и за ними закрепляется прозвище *едящие белок кошкинцы*, тех же самых жителей с. Гам, употреблявших в пищу конину, Степан прозвал *гамскими рыжкоедами*, жителей д. Ляли за «весёлый нрав» с тех пор называют *кока туисён ветлысьяс* ‘ходящие как двуногий туис’, т. е. побирающиеся ялыинцы. С жителями с. Гам связано ещё одно прозвище, отмеченное в книге «Усть-Вым» писателя середины XIX в. М. И. Михайлова (1861: 16):

Новообращенные, молясь Богу истинному, и, вместе с тем страшась гнева кумиров, в тайне чтили их и не отказывали себе в идоложертвенности. С горестью узнал это Степан, просил, убеждал, умолял новообращенных отстать от этого языческого обыкновения, противного христианской религии, доказывал всю гнусность его. Народ верил словам, соглашался, обещал воздержаться... Они приносили Степану покаяние в грехах, но не раскаивались в том, что делали удобное идолам. В праведном гневе своем он, говорит предание, изрек эти грозные слова, до сих пор

тяготеющие над жителями Гама: «Народ малoverный! Народ слепой! Да будет Гам слеп вовеки!» Действительно, по-настоящее время – это наказание праведника лежит тяжёлым ярмом над жителями Гама. Зыряне-гамичи – подслеповаты и близоруки, а у прочих зырян слывят «слепородцами».

По наличию мотива наказания слепотой этот текст связан с тематической группой легенд о наказаниях слепотой за совершённое святотатство, смысловой акцент здесь указывает на этиологию прозвища гамичан – «слепородцы», возникшего в результате проклятия Степана. «Близорукость и подслеповатость» интерпретируется как следствие метафорической слепоты «малoverного народа», чудесно перенесённых волей Степана в физическую реальность.

Тем не менее, нельзя сказать, что все сельские прозвища, наречённые Степаном, связаны с мотивом наказания за отступничество. Вот пример текста, где мотив наказания отсутствует:

Степан Пермский плыл по Выми на камне: «В Серегово будет сользавод, вечно будут с хлебом и солью». Под Ерысьдином плыет: «Здесь всегда будут с лодками, век им лодки делать». Через Иб плыет: «Пусть здесь всегда спят». Ибские ведь и спят долго, дым у них всегда поздно поднимался, печки поздно топить начинали. В Березниках березы были, он и сказал: «Пусть береза всегда будет». Сейчас березой все зарастать стало. В Усть-Выми остановился, здесь и построил церкви. Степан Пермский, он со Святым Духом плыл, на камень ведь так просто не сядешь. Гора, где церковь, людьми насыпана. Кирпич и землю таскали в подолах. Степан велел эту гору сделать. (Му пуксьом 2005: 166)

Темы противодействия язычников в этом тексте нет, как нет и сопряжённого с ней мотива наказания. Сюжет развёртывается как цепь однотипных ситуаций нареkania прозвищ, одновременно являющихся и программой будущей жизни сельчан: жители с. Серегово будут *няня-солаёсь* ‘хлебосольные’, ероздинские – *пыжа-поскаёсь* ‘с лодками-мостами’, ибские – *узёны* ‘долго спящие’, березникские – с берёзами. Прагматическая функция этого сюжета в том, что, соотнося существующие реалии с акцией Степана, он сообщает прогностической информации стабильное, сакрально узаконенное качество, которое может измениться только в связи с крушением мира.

Таким образом, фактически на всей территории бассейнов рек Вычегды, Сысолы, Выми, в меньше степени Мезени и Вашки бытуют легенды с топонимическим мотивом, фиксирующим деятельность Степана по крещению чуди.

Среди них есть: а) нарративы с простейшим сюжетом, задачей которых является мотивировка топонима; б) нарративы усложнённого типа, сюжет которых представляет собой цепь топонимических событий, соединённых друг с другом мотивом плавания Степана на камне; в) нарративы с трёхчастной сюжетной структурой: акция Степана – противодействие чуди – ответная акция Степана, в последнем типе сюжетов противодействие чуди акции Степана мотивирует топонимическое событие или появление сельского прозвища; г) нарративы, сюжет которых составляет цепь однотипных ситуаций нареkania прозвищ.

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

В разное время на Удоре (реках Вашке и Мезени) и верхней Вычегде фиксировались легенды с мотивом плавания Степана на камне, контаминированные с мотивом самоубийства молодой чудинки (чудской княгини). Как правило, эти легенды рассказывались в общем составе легенд о крещении чуди, героиня всегда безымянна, как и, в целом, вся чудь. Также, как и остальные чудины, девушка-чудинка (княгиня) не желает принять крещения, однако не погробает себя в земле вместе с остальными, а бросается в воды реки или вешается в лесу.

Впервые такой текст был записан П. Г. Дорониным на р. Вашке современного Удорского района РК в 1920-е гг.:

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

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

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

В старику, когда стали крестить, в православную веру обращать, чудь выкопала большую яму и туда забралась и сама себя уничтожила.

И осталась одна женщина, и она поплыла по Мезени и, пыля, все причитала:

Ах, обширные луга наши, хлебы из ячневой муки,

Береговая круча Илья, высокая крепость, (?)

Городище у излучины реки да крупнозернистая ячневая крупа!

Плыя по Мезени вниз по течению, все шла шубу из лисьей шкурки.

А как закончила шить, бросилась в Мезень. И сейчас это место называют Лисьим плесом. (Рочев 1984: 24–25)

Фрагмент причитания представляет собой перечисление различных этнокультурных реалий, с которыми прощается чудишка. Это, прежде всего, топонимические объекты окрестностей Чернутьева: Длинный луг (*Кузь луд*), Гора Ильи (*Илья кыр*) и Городищенская гора (*Кар нӧрыс*), а также предметы,

связанные с производством хлеба: круглый ржаной сладкий хлеб (*светлый кодэй*) и крупное зерно (*гырысь шыдöс*). Реалии, на первый взгляд мало совместимые в рамках единого текста, на самом деле имеют ориентацию на круг мифологических представлений, широко известных в этой местности. Все перечисленные топонимы связаны с легендами о жившей здесь в давние времена чуди. Так, на Городищенском холме находилось городище чуди – *кар*, отсюда название холма *Кар нöрыс*. Гора Ильи *Илля кыр* известна как место захоронения чуди, поэтому на ней в своё время был поставлен деревянный крест во имя св. Ильи, чтобы место освятить. Длинный луг *Кузь луд* известен как место, где чужь сеяла свой хлеб. Что касается реалий, связанных с хлебом, то они ориентированы на мифологический сюжет о благоденствии чуди, всегда имевшей хлебный достаток. Тот же рассказчик, в продолжение легенды о чудинке, добавляет: «У чудских была своя вера. Жили они очень богато. Хлеб у них никогда не замерзал: рожь сушили на столбах». В подобных сюжетах языческая чужь представлена как искусные земледельцы, в отличие от пришедших на их земли православных коми-охотников.

Причитание строится по принципу песни-импровизации на характерную для коми песенной поэзии тему сожаления о прошедшей поре молодости и благоденствия, в данном случае импровизацию исполняет чудинка, прощающаяся с родными местами. Собственно сюжет легенды состоит из двух акций персонажа: 1. плавания на лодке, в ходе которого исполняется причитание и шьется лисья шуба, и 2. утопления персонажа, после которого это место получает новое название. В данном тексте самоубийство чудинки мотивировано только тем, что уже все остальные чудины уже погребли себя, но в других подобных текстах мотивом самоубийства чудинки является то, что Степан подплывает к ней на камне. С формальной точки зрения, сюжетообразующая ситуация создаётся акцией женского персонажа (плавание на лодке и исполнение причитания) и реакцией мужского персонажа (попытка приблизиться).

Нетрудно обнаружить, что подобная сюжетная структура лежит в основе коми баллад «Три сестры пошли собирать смородину» и баллады «О девушке, проглоченной щукой». Героини обеих баллад пытаются переправиться через море (реку), обещая выйти замуж за перевозчика. Когда же, наконец, в море появляется лодка, то на просьбу девушки перевозчик отвечает отказом. В первой балладе девушка бросается вплавь и тонет, а во второй девушку проглатывает огромная щука (Микушев 1969: 56–65). В своё время А. К. Микушев отмечал (1973: 188), что коми баллады («Баллады о полонянках») исполнялись во время свадебного обряда, т. е. были включены в обрядовое действие. Нам уже приходилось писать о том, что в свадебной поэзии коми мотив тонущей в волнах девушки достаточно распространён (Лимеров 1998: 34), в частности,

в причитаниях невесты путешествие девичьей воли начинается с крутого осыпавшегося берега, у курьи, выходящей на Сысолу, на Сыsole при выходе на Вычегду, на середине Вычегды при выходе на Двину, на середине Двины при выходе на море, и заканчивается сетованием девушки, что ей придётся всю жизнь плавать с волны на волну (Плесовский 1968: 168).

В карело-финском эпосе мотив гибели девушки в воде коррелирует с мотивом превращения её в рыбу (ср. девушку, проглоченную щукой). В руне «Калеваль» «старый, мудрый Вяйнемейнен» сватается к девушке из Похьёлы по имени Айно. Девушка, не желая выходить замуж за старика, решает броситься в море («Пусть я буду кормом рыбам»). Несмотря на категоричность формулировки, в этом желании легко угадывается уже знакомый нам мотив. Вскоре после этого Вяйнемейнен выходит в море на лодке и сетью вылавливает странную рыбу, очертаниями напоминающую девушку. Рыба говорит ему, что она и есть Айно, что она приплыла, чтобы стать его женой, но поскольку старец её не узнал, она должна уплыть обратно. С этими словами рыба-девушка бросается в воду и скрывается в глубине (Лённрот 1985: 65). Образ рыбы-девушки детально проанализирован карельскими фольклористами (см. Криничная 1987: 92; Киуру 1993: 83–85). Киуру обращает внимание на то, что «ловля рыбы», равно как и «охота», – синонимы сватовства. Когда Вяйнемейнен говорит сестре, что он отправляется в Похьёлу «стрелять лебедей» и «ловить рыбу», то это значит, что он едет свататься. Кроме того, «охота» и «рыбалка» входят в число брачных испытаний героев (Киуру 1993: 76–78).

Таким образом, в текстах о самоубийстве чудинки трагический финал обусловлен, скорее всего, контаминацией мотива плавания Степана с прозаическим пересказом свадебного сюжета типа «девушки, проглоченной щукой». В результате контаминации мужской персонаж свадебного сюжета оказывается вытесненным образом Степана, имеющим совершенно иные семантические параметры. Соответственно, в обновлённый сюжет притягиваются смыслы, ранее ему не свойственные – это и связанная с образом Степана тема христианизации чуди, и сопутствующий этой теме мотив номинации топонима.

В дальнейшем сюжет получает развитие в легенде о крещёной язычнице Ульяне и колдуне Кыске. Как видим, женский персонаж здесь не безымянен, бывшая язычница связывает свою жизнь со Степаном и становится монахиней Ульяной – «божьей невестой». В то же время, на неё претендует другой мужской персонаж – колдун-язычник Кыска, похищающий Ульяну для того, чтобы ею овладеть, сделать своей женой. Теперь от этого персонажа, а не от Степана бросается девушка в воды реки. Место, где утонула Ульяна, называют Ульяновским плесом, а Степан основывает здесь монастырь её имени – Ульяновский.

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

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

§ 4. Сюжет христианизации и легенды о чуде: предки, не принявшие новую веру

Чудью в коми фольклоре называется народ, который крестил Степан. Однако сам термин *чудь* имеет гораздо более широкое употребление и известен не только по фольклорным, но и по письменным источникам. С именем *чудь* связаны, прежде всего, летописные сведения о финно-угорских народах, соседивших в раннем средневековье с северными славянами и германцами, а позднее с новгородцами и ростово-суздальцами. Кроме того, имеется факт устных нарративов о чуде, ареал распространения которых охватывает огромные территории Северо-восточной Европы и Сибири. Есть также археологические