

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

§ 5. Ослепление вымской чуди: фольклорная интерпретация агиографического топоса

География бытования легенд о Стефане Пермском обширна и охватывает кроме территории проживания коми народа ещё и русские территории, главным образом в нижнем течении Вычегды и на Каме. По-видимому, это связано с тем, что именно на этих территориях в течение XVI–XVII вв. были открыты первые храмы, посвящённые св. Стефану Пермскому и появлялись первые иконы святого. Тем не менее, можно смело говорить о том, что наибольшее распространение легенды о Стефане Пермском получили в бассейнах рек Выми и нижней Вычегды, где, собственно, и проходила деятельность Пермского апостола. Ближайшее рассмотрение показывает, что вымская фольклорная традиция включает тексты всех четырёх тематических групп принятой нами классификации, более того, рассмотренные нами в предыдущем параграфе тексты с мотивом плавания на камне и номинации топонимов большей частью относятся к вымской традиции. Тем не менее, целесообразно выделить легенды о крещении вымичан

с сопутствующими с мотивами ослепления язычников, возведения горы, рубки священной берёзы в отдельную группу в силу их локальной специфики. Надо полагать, что вымский фонд текстов о Стефане и крещении чуди складывался по мере становления основных параметров культа святого в течение XV–XVII вв. и ощутил сильнейшее влияние церковных книжных источников. Это неудивительно, поскольку владычный городок Усть-Вымь этой эпохи являлся центром крупнейшей епархии, в котором, по крайней мере, на протяжении двух веков существовала книжная традиция, основанная самим Стефаном Пермским.

Личность св. Стефана, уже при жизни окружённая ореолом святости, не могла не привлекать внимания современников. Его деяния были хорошо известны в Московской Руси, и, видимо, служили источником для «устных рассказов», на которые ссылается Епифаний. Возможно, что некоторые из них вошли в состав другого агиографического произведения о зырянском апостоле – «Повести о Стефане Пермском» (Власов 1996а: 61–70), рассмотренной нами во второй главе. Повесть известна в двух списках XVIII и XIX вв., и, по мнению А. Н. Власова (1996b: 23), составлена на основе раннего текста житийной биографии Стефана. На это указывают параллели между эпизодом об ослеплении напавших на Стефана язычников и строительством церкви Благовещения Богородицы в Повести и статьёй Вычегодско-Вымской летописи (XVI в.) за 1380 (7888) год (Доронин 1958: 241–271), причём летописная статья имеет следы вторичности по отношению к данному эпизоду Повести. Как считает А. Н. Власов (1996b: 23–24), «источниками основных сюжетных мотивов (Повести) стали устные рассказы о святом, которые и составляют так называемое «местное церковное предание».

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

Оба эпизода в кратком изложении включены архимандритом Макарием в текст «Сказания» (СМ) (Макарий 1992: 14–15), на них уже как на народные «позднейшие сказания» ссылается А. В. Чернецов (1988: 231), и, действительно, тексты легенд с мотивами наказания слепотой и рубки священной берёзы были зафиксированы на Выми П. Г. Дорониным в 1920 г. (1949: 112), Г. А. Фёдоровым

в 1946 г. (Рочев 1984: 25–26), затем Е. В. Ветошкиной в 1981 г. (1981: 230–233, 203–207), тексты с мотивом рубки берёзы записывались Л. С. Грибовой в 1960 г. на Каме (1991: 53). Нетрудно обнаружить, что устные легенды в целом повторяют основные контуры сюжета Повести, хотя рассматриваемые нами мотивы часто используются рассказчиками отдельно друг от друга в качестве самостоятельных сюжетобразующих единиц или же в составе контаминаций с другими сюжетными мотивами. Так, в самом первом по времени записи тексте П. Г. Доронина (далее: текст Доронина – ТД) мотив наказания слепотой лежит в основе самостоятельного сюжета:

Вымичане неоднократно собирались убить проповедника Степана. Раз пришли к нему большой толпой, схватили его, хотели, было тут же убить. Степан призвал на помощь Бога, чтобы он наказал нападающих слепотой за непослушание. Нападающие вымичане тут же сразу все ослепли и стали просить прощения у Степана, упрашивая вернуть им зрение, обещав в будущем ему во всём повиноваться и не чинить насилий против него. Степан обещал вернуть им зрение, если вымичане воздвигнут напротив Архангельской горы другую такую же гору и выстроят там церковь. В слепом состоянии, корзинами и горстями вымичане наносили земли на холм, пока не образовалась «Степановская гора», и выстроили там церковь. Лишь после всего этого вернул им зрение Степан. (Му пуксьём 2005: 175)

Следует оговорить этноним *вымичане*, которым названы язычники. Этот термин принадлежит П. Г. Доронину, записавшему текст по памяти спустя некоторое время после рассказывания. Как уже говорилось, традиция не знает других названий язычников, кроме этнонима *чудь*. Другой особенностью данного текста, также связанной с записью по памяти, является определённая схематичность текста, при том, что он сохраняет некоторые «книжные» параметры. Это касается, прежде всего, мотива обращения за помощью к Богу, нехарактерного для фольклорного образа Степана, всегда решающего свои проблемы самостоятельно, но эксплицированного в Повести. К книжным версиям отсылает также и мотив «неоднократности» попыток убить Степана: в Повести этих попыток было четыре, другие же фольклорные тексты о Степане обходятся, как правило, одной. Тем не менее, есть два существенных момента, отсутствующих в письменных версиях. Прежде всего, это смысловой акцент именно на возведении горы. Дело в том, что в Повести о возведении горы упомянуто вскользь, это не самостоятельная, а вспомогательная акция в подготовке святителем места для будущей церкви. Так что уже архимандрит Макарий в своей версии «Сказания»

этот момент просто опустил. В ТД именно возведение горы стоит на первом плане, о строительстве церкви же сообщается как бы дополнительно, причём язычники-вымичане возводят и гору, и церковь в слепом состоянии.

Другим существенным моментом является факт смещения хронологической последовательности исторических событий: все письменные источники говорят о первоначальном строительстве церкви Благовещения Богородицы, напротив, в ТД утверждается, что к моменту возведения «Степановской горы» уже существовала «Архангельская гора», т. е. берёза была уже срублена, а на её месте стояла Архангельская церковь, давшая название горе. Подобный «нарушенный» ход событий вообще характерен и для других, более поздних по записи вариантов легенды. В тексте, записанном Е. В. Ветошкиной (ТВ1), мотив ослепления стоит после рубки березы:

Этот Князь послал 600 человек поймать Степана Пермского, тогда он еще здесь был. Тогда здесь росла береза, толщиной с дом. А жили тогда чудские, они и вешали на березу платки. Три ночи рубил Степан Великопермский березу. Заснет, а она снова зарастает. Тогда он сказал: «Без отдыха буду рубить». Срубил и до другого берега, до Вогвадино верхушка дерева достала. А Князь послал 600 человек, зачем Степан срубил дерево. 600 человек дошли до Горы, до Красной горы дошли и все ослепли, все 600 человек ослепли. А Степан сказал: «Здесь, на месте березы, построим церковь». Всех женщин собрал и сказал им: «Привяжите детей за спины и подолами носите землю, а то тоже все ослепнете. Все женщины подолами поднимали землю. Две ночи поднимали. (Ветошкина 1982: 384–386)

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

случае внимание главным образом будет уделено рассмотрению семантики мотивов воздвижения горы, наказания слепотой и рубки священного дерева.

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

Этот эпизод был бы прекрасной иллюстрацией погребальных обычаев легендарной чуди, если бы не его недостаточно репрезентативное использование в славянской нарративной практике в качестве мотива. Так, в польском предании об основателе города Краков этот мотив включён в сцену похорон Крака, где каждый из прибывших бросает горсть земли на могилу, так что вырастает большая гора. Как отмечает В. К. Соколова (1984: 135), величина кургана здесь показывает популярность вождя среди народа, но в целом мотив используется и во многих русских преданиях разного времени, хотя и в несколько иных модификациях: Грозный, посчитывая количество своих воинов, приказывает каждому принести по горсти земли, так же определял количество соратников Степан Разин, а пугачёвцы носили горстями землю под возвышения для пушек.

Нетрудно заметить сугубо измерительное значение мотива: гора возводится для подсчёта количества участников процесса работы, и в то же время практическое назначение самой горы фактически равно нулю. В легендах же о Степане, напротив, на первом плане находится идея практического предназначения самой горы, количество же участников работы здесь не играет никакой роли. Гора и церковь на ней являются здесь самоцелью, как некие завершающие элементы фабульного комплекса, и повествовательная традиция отводит им место только в развязке сюжета. Семантика горы, как известно, восходит к мифологической концепции центра мира, с этим связано преимущественное расположение культовых сооружений на возвышенностях. К моменту прихода Степана в Усть-Вымь здесь находится главный культовый центр пермян-чуди, соответствующий всем мифологическим параметрам: и расположением на высоком холме, и гигантской волшебной берёзой, увешанной приношениями. Письменные и устные

источники представляют Усть-Вымь как сакральный центр Пермской земли, поэтому сюда и стремится пермский апостол в первую очередь, здесь он и открывает епископию, из которой лучи христианства начинают распространяться по всему краю. Но прежде, чем это произойдёт, Степан должен перекодировать этот сакральный центр. Для этого он «искореняет» кумирницу, рубит священное дерево, а его остатки засыпает курганом, на котором и строит церковь. Этот курган уподобляется мифологическому первохолму⁵³, и с его воздвижения начинается отсчёт времени в новом христианском мироздании. К демиургическим деяниям причисляются вообще все его усилия по переоформлению языческого сакрального центра, но воздвижение горы народная традиция выделяет как главное из них, при этом оставляя на периферии внимания такой важный для христианского мировоззрения вопрос, как строительство церкви. По сути, для творца легенды не важно, какая из церквей была построена раньше – Благовещения или Михаила Архангела, обе они сливаются в единый усреднённый мифологический образ храма, увенчивающий святую гору.⁵⁴ Вполне может быть, что сам мотив возведения горы не является автохтонным, о чём свидетельствует хотя бы такая яркая деталь из северорусского текста, как ношение земли в подолах, повторяющаяся в коми легенде. Однако в контексте складывающегося мифа о Степане, этот мотив получает совершенно иное, нежели «измерительное» значение. По сути, возведение горы народная традиция включает в круг наиболее ярких чудес Степана, особенно в купе с таким жутковатым элементом, как обречение на слепоту сотен людей.

Тем не менее, сам мотив наказания слепотой в достаточной мере распространён на Русском Севере, хотя в «Указателе» Н. А. Криничной (1991: 289) он включён в пункт Р-1 – «Избавление от антагонистов посредством магической силы, в результате свершившегося чуда» (слепота). Как видим, смысловой акцент здесь смещён с «наказания антагонистов» на «избавление» от них, а это не совсем одно и то же. Как правило, нападающих «антагонистов» поздняя северорусская повествовательная традиция называет «панями» и отождествляет их с польско-литовскими интервентами XVII в. Сюжетная канва этих преданий выглядит таким образом: чужаки (иногда – иноверцы), названные в текстах *панями* (поляками, литовцами, шведами), нападают на деревню, но дойдя до церкви на горе (разорив церковь, захватив образ, попав в грозу), слепнут (Бог насыляет слепоту) и уничтожают друг друга (рубят себя в нахлынувшем тумане, «темени»), местные жители складывают тела в общую могилу и насыпают над ними курган (гору, сопку) (Криничная 1991: 284–293). Следует отметить, что, несмотря на некоторые различия смыслового и синтагматического характера,

⁵³ Напомним, что в тексте Повести возведение холма не играет никакой роли.

⁵⁴ Епифаний, напротив, придаёт возведению первого храма – Благовещения Богородицы – вселенский смысл (см. Епифаний 1995: 94–95).

набор основных ключевых образов (чужаки-иноверцы, гора, церковь, ослепление) тот же самый, что и в преданиях о Степане. В том и в другом случае ослепление нападающих наступает после покушения их на христианскую святыню (монастырь, церковь, образ), причём в преданиях о Степане такой святыне уподобляется сама жизнь святого.

Таким образом, наказание слепотой – это как бы ответная метафизическая реакция христианских святынь на нападение иноверцев, и дальнейшее от них «избавление» через их самоуничтожение или окаменение является уже следствием «наказания». Тогда сам мотив наказания слепотой представляется как частное проявление более общей мотивной структуры «наказания за святотатство», при этом виды наказания, образы святотатцев, а также типы религиозных святынь можно представить в качестве переменных составляющих. Последние могут варьироваться в зависимости от принадлежности к той или иной локальной религиозно-мифологической традиции, это могут быть святые источники, деревья, камни, как, к примеру, в хрестоматийном случае с тульским помещиком: «В Одоевском уезде Тульской губ. есть камни, носящие название Баш и Башиха. Когда помещик их рубит, на них выступают кровавые пятна. Помещик, их рубивший, был наказан слепотой, а окрестности бесплодием» (Коробка 1908: 5).

Сходный случай приводит уральский исследователь Валентин Блажес (2007: 62): «...возле ключа на камне явилась икона Казанской Божьей матери, причём она являлась трижды, последний раз – трем башкирам, которые начали рубить и колоть святую икону, бросили ее в воду, но половинки иконы чудесно «срослись», а надругавшиеся над святыней башкиры вдруг все ослепли и долго бродили по лесу, пока один из них не покаялся и не получил исцеления». Нас не должна смущать амбивалентность христианских и таких вроде бы языческих культовых объектов, как камни и деревья. По характеру иерофании и те, и другие считаются местом явления персонажей, принадлежащих к христианскому религиозному миру, а если сузить проблему, то к северной ветви восточно-европейского православия. В этом смысле совершенно прав А. А. Панченко (1998: 269), считающий, «что если нам встречается местнотимый камень-следовик, то его следует считать не свидетельством переживания языческих верований и обрядов, а объектом вторичной ритуализации (что, впрочем, не исключает воспроизведения и достаточно древних ритуальных и мифологических архетипов)». Точно к таким же древним мифологическим архетипам следует отнести и сам механизм «наказания за святотатство», поскольку он вряд ли соответствует нормам христианской догматики. В то же время в повествовательном фольклоре языческих или формально крещённых европейских и сибирских народов можно

найти немало текстов о наказаниях за оскорбление религиозных святынь, имеющих специальное религиозно-дидактическое назначение в культовой практике.

Этиология наказания за святотатство в религиозной культуре указывает на наличие конфликта в системе межличностных (субъект-субъектных) коммуникаций с иным миром. Как показала Елена Новик (1994: 120–121), такие коммуникации являются базовыми для мифологического мировоззрения устных культур и предполагают равноправное партнерство сторон («взаимодействие»). Это взаимодействие «превращает партнеров в единую самоорганизующую систему и потому каждое действие одного из них воздействует на состояние или поведение другого» (Новик 1994: 120–121). Механизм межличностной коммуникации строится по типу речевого диалога, с той лишь разницей, что «один из двух тактов коммуникативного взаимодействия может иметь вербальную форму (например, просьба), а ответ – невербальную. И, напротив, вместо «просьбы» адресант может предложить партнеру не только «подарок», который в качестве первого такта оказывается «кредитом» и провоцирует во втором (ответном) такте «платеж», «услугу», но и «славословие», как выражение признания престижа «кредитора» (Новик 1994: 158). В такой системе партнерство с иным миром принимает характер обмена услугами: субъект иного мира выступает в качестве «получателя» даров и адресованных ему просьб и в ответ становится «подателем» различных жизненно необходимых «просителю» благ (Новик 1994: 133). Конфликт может быть спровоцирован нарушением правил коммуникации субъектом реального мира, «просителем», при этом негативная оценка метафизическим партнером данного нарушения выражается в представлениях о различных болезнях, утрате благополучия как самого человека, так и всего человеческого коллектива. Как правило, такие представления сопровождаются нарративами, разъясняющими этиологический или дидактический смысл происшедшего.

Видимо, следует различать бытовые нарушения регламента коммуникативных отношений от святотатства. Бытовые нарушения почти всегда совершаются по ошибке или по незнанию и считаются, с точки зрения религиозной культуры, менее тяжкими, а значит и последующая негативная контрмера метафизического субъекта ограничивается только некоторыми видами нетяжелых болезней. Так, по мнению информанта из д. Кривое Удорского р-на РК Дарьи Яковлевой, причиной случившейся с ней в молодости кожной болезни было метафизическое наказание за то, что она искупалась в реке до праздника Параскевы Пятницы (в местной традиции – это девятая пятница по Пасхе). Болезнь прекратилась после совершения ею покаянных молитв и купания в освященной на праздник Параскевы Пятницы (Девятой пятницы) воде в р. Керью (записано от Д. К. Яковлевой в 1992 г., ПМА). Аналогичные случаи широко используются

в нарративной практике любой религиозной культуры, независимо от конкретного вероисповедания (Зеленин 1936: 24–25, 28 и др.).

Как правило, коммуникативный диссонанс, возникший в результате бытового нарушения, легко восстанавливается после совершения профанным партнёром соответствующих ритуальных действий. Другое дело, когда нарушение совершается преднамеренно, с целью унижения или уничтожения святыни. Религиозная культура однозначно оценивает этот факт как святотатство, поэтому ради восстановления коммуникативного баланса она ожидает более жёсткого (или даже жестокого) воздействия со стороны метафизического субъекта на нарушителя-святотатца. Строго говоря, необходимость максимально жестокого наказания вплоть до гибели не только нарушителя, но всего его рода и даже вплоть до наказания всех его соплеменников⁵⁵ как бы уже запрограммирована в мировоззрении религиозной культуры, поскольку нарушитель своими действиями отрицает не только конкретную святыню, но и существование самой этой культуры. Иначе говоря, чем более неизбежной является ожидаемая кара святотатца в устных нарративах, тем большим потенциалом самосохранения обладает данная религиозная культура. Эту закономерность можно проследить на примере полевых фиксаций современных устных рассказов об осквернении (разрушении) церквей и других святынь в тридцатые годы. В начале ХХI в., когда достаточно чётко обозначились контуры угасания традиционной коми религиозности, мотив метафизического наказания святотатца-разрушителя церкви (имеющего и конкретное имя) через мученическую смерть (от болезни или гибели на войне) поддерживается очень немногими адептами религиозной культуры, тогда как профанное большинство не видит жёсткой взаимосвязи между этими явлениями. В то же время, в ещё сравнительно недавнем прошлом, в 1980–1990-е гг. эта взаимосвязь не вызывала у большинства информантов никаких сомнений.

Итак, межличностную коммуникацию можно представить в виде достаточно простой схемы: *метафизический субъект – культовый объект* (святыня) – *профанный субъект*. Как видим, важное значение культового объекта обусловлено его посреднической ролью в коммуникативных отношениях, причём культовый объект считается не только пунктом связи с сакральным миром, но и местом иерофании, местом, где священный персонаж уже являлся или его явление

⁵⁵ Ср.: *Однажды, когда гости сидели за столом, они поставили среди ограды столб и на столб положили каравай хлеба. Один из членов семьи ушел за угол надворного здания и выстрелил оттуда в хлеб из ружья. В эту минуту как сами, так равно и гости их, и соседи увидели вылетевшими из окон избы трех лебедей. Лебедеи эти, вылетев из избы их, улетели на Вынлуд, где теперь совершается жертвоприношение по случаю бездождия. С тех пор Уля стали жить бедно. По мнению вотяков, Уля выстрелом из ружья в хлеб, выгнали свое счастье, которое и ушло от них навсегда в виде улетевших трех лебедей на Вынлуд, около которого хлеб родится.* (Верещагин 1998: 29)

наиболее вероятно. В этой системе большую роль играет и личностность (субъект субъектность) коммуникаций, когда каждый прихожанин устанавливает индивидуальный контакт с метафизическим субъектом и чувствует его личное участие в своей судьбе. В силу этого культовый объект оказывается символом не только общественного, но и личного единения с сакральным миром, что и делает его «святыней». Поэтому, в отличие от бытовых нарушений регламента коммуникации, святотатство всегда направлено на уничтожение культового объекта с целью разрушения взаимосвязи с метафизическим субъектом.

Таким образом, в пределах христианской религиозности действия святотатца всегда расцениваются как *антихристианские*, а сам святотатец обретает черты не просто антихристианские, но и близкие самому антихристу. Уместно заметить, что народно-православное понимание антихриста во многом соответствует известной формуле Исидора Севильского: «Тот есть антихрист, кто отрицает Господа Христа» (Махов 1998: 40), а «отрицающий Христа» уже сливается с образом дьявола. Было бы заманчиво в действиях святотатца обнаружить отголосок известной в апокрифах и народной космогонии инвариантной оппозиции Бога / дьявола (Христа / антихриста). В этом случае становится понятным обратный акт возмездия антагонисту со стороны метафизического субъекта. С одной стороны, он обусловлен апокрифическим возмездием Бога Сатанаилу⁵⁶, а с другой – Христа антихристу: «И тогда откроется беззаконник, которого Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением своим» (2 Фес. 2:3-12). Отсюда становится понятным также, почему отмеченный А. А. Панченко набор персонажей-антагонистов (леший, черт, пастух, барин и др.), нападающих на Параскеву Пятницу (Богородицу) в соответствующих преданиях, имеет маргинальный или нечистый статус (Панченко 1998: 246). Другого и быть не может, поскольку прообразом любого святотатца является всё тот же мятежный дух. Такова природа святотатства, и она отнюдь не ограничивается предложенной А. А. Панченко моделью (1998: 253), согласно которой «священный персонаж (предмет) остается неузнанным, с ним поступают недолжным образом, что влечет за собой проявление чудесной силы или наказание антагониста». Не менее (если не более) часто антагонист сознательно идёт на акт святотатства, вызывая на себя обусловленное рассмотренной инвариантной схемой возмездие со стороны священного персонажа.

В ряду подобных антагонистов-святотатцев и следует рассматривать образ панов в соответствующих преданиях. Достаточно обстоятельное рассмотрение этого образа предпринято в работе Н. А. Криничной «Русская народная проза»

⁵⁶ В апокрифическом тексте о низвержении Сатанаила с небес Бог посылает Миху с миссией низвержения, однако его опалает огнём. После этого Бог наделяет Миху силой, передав ему окончание – ил из имени Сатана-ила, в результате Михи обретает силу, став Михаилом Архангелом. В коми космогонических текстах этот мотив отсутствует, в роли ниспровергателя выступает сам Бог (Ен) (см. об этом: Кузнецова 1998: 150–158).

(1987: 97–109), здесь же можно найти библиографию по данной теме. Не останавливаясь пока на подробностях, отметим, что, по мнению Н. А. Криничной (1987: 101–105), образ панов в северорусских преданиях некоторым образом связан с культом предков некогда живших в этих местах финно-угорских народов. Свидетельством этому являются и финно-угорские этимологии термина *пан* в значении 'могила, насыпь', антропоморфные деревянные изображения предков – *панки*, использовавшиеся в праздничной обрядности, обряды поминовения панов, исполнявшиеся на Русском Севере (Криничная 1987: 101–105). Что касается проблемы отождествления их с образом внешнего врага (польско-литовскими интервентами),⁵⁷ то исследователь справедливо списывает это на счёт более поздних трансформаций, когда под влиянием новых исторических обстоятельств этот образ получил другое содержание (Криничная 1987: 107).

Между тем, в своих основных мотивах предания о «панах» обнаруживают сходство с более известными и распространёнными легендами о чуди. В частности, сходными оказываются такие характерные мотивы, как первоначальничество этих персонажей в данной местности, отношение к язычеству, нападения на пришельцев, и даже характерный «чудской» мотив самоубийства через самопогребение оказывается в некоторых случаях общим. Эти совпадения, скорее всего, обусловлены генетической связью тех и других с образом реликтового дохристианского населения Русского Севера в представлениях русских колонистов. Различия видятся в том, что образ чуди, как правило, связан с мотивом самоубийства через самопогребение, тогда как образ панов – с мотивом нападения на святыню с последующим наказанием слепотой и самоубийством, хотя есть исключения, и чудь может связываться с мотивом слепоты, а паны – с мотивом самопогребения.

Различия терминологического характера связаны с тем, что это слова из разных языковых систем и означали, видимо, разные вещи. Для слова *чудь* общепринята предложенная Дмитрием Бубрихом этимология из древнегерманского слова *thiudhoo* 'народ, люди', воспринятого славянами как *tjudь* 'чужой народ,

⁵⁷ Эти сходства вызвали недоумение уже у первых исследователей северорусской старины, поскольку сознание просвещённого русского интеллигента никак не могло совместить образы реликтовых финских аборигенов, известных под именем чуди, с гордым обликом польских шляхтичей. Поэтому слияние этих образов в народном сознании объяснялось сходными условиями и методами истребления чуди и «панов» в северных лесах русскими крестьянами: «Обезсиленные, малочисленные отряды «панов» не могли явиться сколько-нибудь серьезным неприятелем. Неудивительно, что с ними так же легко было бороться, как и с чудью, невзирая на их несомненную храбрость и сметливость. Отражая набеги «панов», северяне как бы опять переживали ту эпоху, когда боролись чудью, с тою лишь разницей, что теперь они занимали положение обороняющегося. Многие прежние приемы борьбы могли быть употреблены и теперь» (Калинин 1913: 145).

чужие люди' (Бубрих 1947: 25). Для слова *пан* убедительной этимологии пока нет, хотя и можно с уверенностью говорить о его финно-угорском происхождении, причём ясно одно – оно не имеет обобщённого значения 'народ, люди', поэтому легко отождествилось с западнославянским *пан* 'господин'. Фасмер ошибочно полагает (1987: 195–196), что это слово было занесено на север России благодаря староверам, а также неверно выводит коми *pan* заимствованием из русского. Достоверных данных для подтверждения этих положений нет, а фольклорно-этнографические сведения говорят о том, что хотя слово *пан* могло появиться на Севере в период польско-литовской интервенции XVII в., это не объясняет смысловой связи этого образа с языческим миром предков-первонасельников.

Для разрешения проблемы есть смысл обратиться к коми материалам, поскольку только здесь можно обнаружить наиболее достоверные версии семантики этого слова. Прежде всего, следует обратить внимание на то, что в книжных источниках слово *Пан / Пам* употребляется как имя предводителя язычников.⁵⁸ Но если у Епифания Пам – это «волхв, чародеевый старец, лукавый мечетник, нарочит кудесник», чьим волхованием управляется Пермская земля, а его учением утверждается вера в идолы (Епифаний 1995: 123), то в Повести и в Вычегодско-Вымской летописи (Доронин 1958: 258–260) – военный вождь, который приводит воинов, чтобы изгнать Стефана, вторгшегося в сакральное пространство «кумирницы». В то же время, в вымском цикле преданий о Стефане, в котором особенно заметно влияние агиографической традиции, имя Пам (Пан) фактически отсутствует, за исключением одного текста, сюжет которого явно носит следы заимствования из главы «О препрении волхва» ЖСП (Му пуксьём 2005: 175–176).

В остальных текстах, где имеется мотив нападения на Стефана, имя предводителя – Князь, владетель поселением Княж-Погост выше по Выми. Появление отождествления слов *Пам – Князь* не случайно. Представляется, что термин *пам (пан)* в средневековой языческой Перми имел значение титула, приблизительно соответствующего русскому «князь, военный вождь». Для средневековых русских авторов, не знакомых с коми языком, термин прозвучал как собственное имя вождя язычников. На Выми же со временем произошла утрата термина *пам (пан)* в связи с заимствованием русского термина *князь*, который вводится в активный лексический фонд в середине XV в., когда на Вычегодскую Пермь был поставлен московский наместник «от роду Верейских князей Ермолай» (Доронин 1958: 261), княжеская резиденция которого находилась также на Выми.

С другой стороны, В. П. Налимов, записавший в начале XX в. предание «Пам Шыпица», зафиксировал этот термин в словоупотреблении некоторых групп

⁵⁸ Чередование *-м / -н* в конце слова характерно для коми языка.

коми: «Памом, по мнению зырян, называется человек, обладающий громадной силой воли, могущий повелевать стихиями и лесными людьми; кроме того, этот человек обладает хорошими душевными качествами; его энергия, его познания уходят на борьбу с врагами зырян» (Налимов 1903b: 120). Как видим, титул *пама* как бы совмещает магические функции с властными и военными. Пам Шьпича в записанных преданиях как раз обладает данными качествами: кроме того, что он сильный колдун, он ещё и предводитель разбойников.⁵⁹ Среди героев коми преданий титул *пама* имеет вождь чудского (читай: языческого коми) народа по имени Кудым Ош (Медведь), наследующий его от своего отца. Он также обладает некоторыми магическими качествами, но больше известен как военный вождь и культурный герой.

Скорее всего, в дохристианской коми сословной иерархии титул *пам* (*пан*) действительно соответствует званию высшего должностного лица, родоплеменного «князя», хотя не исключено, что как таковой *пам* (*пан*) совмещал княжеские функции с религиозно-магическими. Видимо, последние фиксируются в некоторых коми заговорных и сказочных текстах кумулятивного характера, где *пам* (*пан*) является владельцем ножа, необходимого для заклятия животного. В этимологическом словаре коми языка слово *пан* в значении ‘жрец’, ‘владыко’ (памятники XVIII в.) возводится к основе глагола *панны* (<**paŋ-*) ‘основать’, что означает ‘имеющий основу, власть, сильный’ (Лыткин, Гуляев 1999: 216).

Таким образом, коми язык может вполне претендовать на автохтонность термина *пам* (*пан*), вопрос в том, имели ли место военные предприятия под предводительством языческих *панов* на христианские поселения и святыни. Епифаний о таких не сообщает, его Пам – больше философ и богослов, нежели вождь народа. Однако в Вычегодско-Вымской летописи говорится по крайней мере о трёх нападениях язычников на христианские поселения. Так, в статье за 1380 г. сообщается о вооружённом нападении пермян во главе с Паном-сотником на Усть-Вымь, где к тому времени только что обосновался Стефан. Поводом для этого первого нападения послужило, по летописи, крещение в веру первых десяти человек. Впрочем, в вымских преданиях говорится о том, что поводом как раз послужило разрушение главной кумирницы язычников, при которой и росла знаменитая «прокудливая береза», срубленная Стефаном. Весть об этом сразу же разошлась по всей Вычегде и Выми, где в Княж-Погосте находилась резиденция Пана-сотника, а также докатилась до Вишеры. Летопись сообщает, что под начало Пана-сотника встало порядка тысячи человек, что для охотничьего народа совсем немало – почти целое войско. Приплыв на ладьях, вооружённые луками и копьями, они высадились на берегу возле Усть-Выми

⁵⁹ Ср. отождествление панов и разбойников (Криничная 1987: 107).

и сразу же пошли на приступ «кельи» Стефана. Однако произошло чудо с ослеплением нападавших. В результате Пан потерял восемьсот человек, которые после прозрения немедленно крестились в святую веру. Сам же Пан, с остатком верных людей, ушёл ни с чем. (Доронин 1958: 258–259)

В статье за 1384 г. сообщается, что Стефан, обустроивая епархию, с благословения митрополита и великого князя Дмитрия Донского, начал интенсивное строительство церквей и монастырей. За один только год была построена обитель и епископия в Усть-Выми, получившем статус «владычного городка», здесь же построены храмы Благовещения Богородицы и Архистратига Михаила, монастыри в Вотче и в Еренском городке. (Доронин 1958: 259)

Наряду с этим началось не менее интенсивное разрушение языческих храмов и священных мест: «Разъярился владыко Стефан на кумирници пермский поганые, истуканные, изваянные, издолбленные боги их в конец сокрушил, раскопал, огнем пожегл, топором посекал, сокрушал обухом, испепелил без остатку и по лесом, и по погостом, и на межах, и на перепутьех» (Доронин 1958: 259–260). Тогда и произошёл исход непокорившихся язычников с «жены и детьми» с Выми на Удору и Пинегу. В 1389 г., через пять лет после бегства с Выми, пермяне-язычники с Удоры и Пинеги совершили набег на Яренский городок. Летопись скупо сообщает: «Лета 6897 пришедшу с Удоры и Пенеге пермяни идолопоклонницы на Еренский городок, монастырское Пречистое Богородицы пожгли, пограбили, людей монастырских посекали» (Доронин 1958: 260). Удар нанесён по христианской святыне – построенному Стефаном монастырю, и это нападение – не что иное, как акт возмездия за поруганные языческие храмы. Нет сведений, стоял ли во главе нападавших Пан-сотник, но, видимо, только он в то время мог быть организатором боевых действий.

В 1392 г. Пан-сотник, уже во главе войска вогуличей (манси), совершает дерзкое по замыслу нападение на владычный городок. Вогуличи стоят неделю под стенами укрепленного городка, видимо, пытаясь взять его измором. Попутно они грабят погосты вокруг Усть-Выми, но на городок не нападают. Согласно Летописи (Доронин 1958: 260), через неделю стояния под стенами городка, вогуличи, прослышав об устюжском полке, двигавшемся с низовьев Вычегды на помощь осажденным, «сели в ладьи и утекли вверх Вычегдою-рекою».

Таков исторический контекст преданий о нападениях на христианские святыни. Надо полагать, что подобные нападения язычников на немногочисленные поселения христиан в начальный период заселения русских колонистов и крещения аборигенов происходили по всей территории современного Русского Севера. Термин *пан*, судя по всему, был распространён довольно широко в дохристианском финно-угорском мире, и все контексты его употребления ещё нужно выяснять. Несомненно лишь то, что, функционируя в средневековых

финно-угорских языках в качестве титула военного вождя, в русском языке он приобретает нарицательное значение, обозначая всех нападавших врагов-язычников. Таким образом, отождествление в сознании северорусских рассказчиков образов чуди и панов имеет под собой историческую почву: и те, и другие в целом, соответствуют обобщённому образу аборигенов-язычников. Разница лишь в том, что чудь, пассивно сопротивляясь христианизации, погребает себя в земле, тогда как паны совершают святотатные действия, и, будучи наказанными слепотой, уничтожают друг друга. Что касается коми преданий, которые не содержат мотива самоуничтожения, то это объясняется их близостью к агиографии, где наказание слепотой предшествует духовному прозрению.

Мотив наказания нападающих слепотой в Повести и в устных легендах совершенно неслучайно связан с мотивом рубки священной берёзы. По большому счёту, последний мотив отражает некие реалии христианизации разных народов, и в ряду святых древорубов оказываются такие почтенные миссионеры, как св. Бонифаций, Константин Философ, св. Трифон Вятский, Трифон Печенгский и другие. В целом же рубка священного дерева входила в контекст практики разрушения миссионерами языческих святилищ с целью показа крещаемым слабости их языческих богов. Это был акт преднамеренного святотатства со стороны миссионера, но он диктовался исключительно благими пожеланиями доказательства силы христианского Бога и скорейшего обращения язычников в истинную веру.⁶⁰ В то же время, это был и акт самопожертвования, потому что, идя на святотатство, миссионер ожидал и соответствующей реакции со стороны тех, кто поклонялся поруганным святыням. Реакция могла быть адекватной, и тогда креститель принимал мученическую смерть, как это случилось со святым Бонифацием. Так или иначе, в ответ на святотатство крестителей следовала реакция со стороны язычников в виде нападения на христианскую святыню, как это случилось с монастырем Еренского городка. Конечно, это частный случай, но он отражает общую тенденцию, о которой можно судить по преданиям и данным агиографии. Естественно, для христианского менталитета значимым являлся второй акт драмы крещения, связанный с нападением язычников, и при этом легко забывалось, что само нападение было, как правило, ответным. Наказание слепотой было, судя по всему, наиболее ожидаемой реакцией со стороны, подвергнувшейся нападению святыни. Сам мотив наказания слепотой, видимо, восходит к эпизоду духовного прозрения язычника Савла (Павла) через наказание слепотой в Деяниях апостолов (*Деян.* 8:8–9). Отсюда он переходит в агиографию, в те житийные повести, которые посвящены подвигам подвиж-

⁶⁰ В ЖСП нападения Стефана на кумирницы, разрушение идолов является общим местом.

ников среди языческих народов.⁶¹ Их не так много, в северной агиографии это – жития святых отшельников XIV в. преподобных Кирилла Челмогорского и Лазаря Муромского (Барсов 1870: 22–23, 28–29) да ещё рассмотренная нами Повесть о Стефане Пермском. Судя по преимущественному распространению мотива наказания слепотой напавших антагонистов именно на севере, он берёт начало в агиографии и в дальнейшем распространяется в устных преданиях о наказании слепотой напавших врагов Богом.

Особенностью вымской повествовательной традиции являются сложные нарративы о христианизации, в которых развёртывание сюжета происходит за счёт присоединения ряда сюжетных блоков к мотиву плавания Степана. В таких случаях сказитель ставит своей целью охватить все события христианизации и, используя мотив плавания Степана в качестве сквозного, составляет из отдельных легенд о Степане единый линейный сюжет, представляющий, по мысли сказителя, историю крещения чуди. В самом факте составления такой «истории» угадывается ориентация сказителя на книжную традицию, в первую очередь на агиографические жанры. К примеру, легенда, записанная в 1981 г. от А. М. Пасынковой, сказительницы из д. Ыбы Усть-Вымского района, состоит из 11 эпизодов (Му пуксьём 2005: 170–175). Кроме того, все последующие записанные от неё тексты, такие как приведённая выше легенда о возведении горы, как бы дополняют и уточняют этот общий сюжет. В зачин повествования сказительница включает известный сюжет о чудских могилах, связывая его с плаванием Степана: *«Степан Великопермский плыл на каменном плоту, всех благословлял, чудь в христианство крестил. А чудь под землю уходила, закапывалась. У нас здесь в двух местах чудские могилы есть»* (Му пуксьём 2005: 171).

Далее рассказывается о Князе-людоеде, живущем в это время в с. Княжпогост: *«В Князь-погосте Князь всех ест: каждый день ему человек нужен»* (Му пуксьём 2005: 171). Повествование не задерживается на образе Князя, как бы только обнаруживая факт наличия сил, враждебных Степану. Между тем, в образе Князя угадывается противник Стефана Пермского, известный в книжных источниках под именем Пам (Пан) сотник, резиденция которого как раз находилась в этом месте. Сам антропоним Князь может быть производным от топонима Княжпогост. Далее следуют эпизоды с прозвищем жителей д. Кось (Кошки) «кошкинскими белкоедами» и нареканием весёлой деревни Ляли, а также эпизод с рубкой берёзы. Сказитель подчёркивает, что берёза стояла на месте нынешней церкви Михаила Архангела, при этом даёт довольно подробное описание самой берёзы: *«А на березу вешали у кого что есть, ее вместо бога*

⁶¹ В ЖСП же мотив духовной слепоты пермян-язычников и просветительской миссии Стефана – наиболее распространённый.

держали, так навешали на нее, кто шелковую шаль, кто пальто, кто овечью шкуру, кто деньги, кто ленточку – у кого что было, все на березе позвякивает» (Му пуксьём 2005: 172).

Степан рубит берёзу три дня, однако она вновь зарастает, отдельной репликой рассказчик вводит нового персонажа – Идола, который будто бы восстанавливает берёзу по приказу Князя. Степану удаётся свалить берёзу только после того, как он непрерывно рубил её неделю. Следующий эпизод начинается представлением новых персонажей: Питирима, Герасима и Ионы как сподвижников Степана, также крестивших чудь. Против них выступают Князь из Княжпогоста и его брат из Кёрткерёса Кёртайка. Сказитель помещает известный фольклорный мотив сообщений двух братьев под водой, Князь посылает 600 солдат, чтобы убить Степана и трёх его последователей. Солдаты, подойдя к Горе, слепнут, половину из них якобы увёл куда-то Кёртайка, однако им удаётся убить Питирима и Герасима. Сюжет заканчивается тем, что Степан с Ионой плывут в Коряжму крестить убегающую чудь, но Синдорский вождь Идол по приказу Князя посылает 40 солдат, которые убивают Иону и 40 мучеников. Литературными являются известные уже сюжетные мотивы ослепления язычников и рубки дерева, кроме того, есть имплицитная ссылка на знакомство если не самой сказительницы, то фольклорной традиции с некими агиографическими сюжетами об усть-вымских святых Питириме, Герасиме и Ионе.

Следующий текст, записанный от А. М. Пасынковой, продолжает историю крещения чуди, включая в общий сюжет легенду о Князе-людоеде, в тексте играющего роль предводителя темных языческих сил:

Степан Великопермский пришел и сказал: «Давайте здесь построим церковь». Вот Князь, который в Княжпогосте жил, девушек убивал. Рассказывала я уже. Князю привели одну девушку на съедение, последняя уже осталась, каждый день по одной Князь съедал, живых. А пришел туда Георгий Победоносный, на белом коне туда приехал, к Князю. А мать и отец девушки сильно плачут, как же, последняя дочь и надо отдавать на съедение Князю. Все уже своих отдали, только у самых богатых одна оставалась. Вот и приехал Георгий Победоносный на белом коне и говорит Князю: «Тебе больше не удастся никого съесть!» Князь перекувыркнулся, извернулся и превратился в змея. И под ноги лошади лег Георгию. Победоносный Георгий – значит, всех побеждает. И обернулся змей вокруг всех четырех ног лошади, это Князь, превращенный в змея. А Георгий штыком его проткнул, там он и умер, значит. Вокруг ног лошади, вокруг всех четырех ног лошади обернулся змей. И девушку он

так спас. Царицей Александрой она стала после, замуж вышла и стала царицей Александрой. (Му пуксьём 2005: 173–174)

Эта легенда является фольклорной интерпретацией известной житийной легенды «Чудо св. Георгия о Змие». По версии рассказчика, именно Степан посылает Георгия Победоносного в Княжпогост, чтобы искоренить язычество. Скорее всего, на складывание этой легенды оказал влияние знакомый сказителю иконографический сюжет, поэтому змей картинно оборачивается вокруг «всех четырех ног лошади», а Георгий Победоносный насмерть протыкает его «штыком» (копьём), в то время как житийный Георгий приводит побеждённого змея в город и здесь, прилюдно, убивает его мечом (Сендерович 2002: 40). Замещение в данном сюжете Степана Великопермского Георгием Победоносным становится возможным, если учесть, что оба святых известны как борцы с язычеством (ср.: змей как известная аллегория язычества), притом, что св. Георгий в символике христианской иконографии считается защитником Церкви, «представленной женской фигурой, и победителя дьявола, представленного в виде дракона» (Сендерович 2002: 32).

В 1982 г. с А. М. Пасынковой беседовал Ю. Г. Рочев и записал от неё ряд легенд, две из которых раскрывают обозначенные в основном тексте мотивы противостояния Степану двух братьев – Князя и Корт Айки – и убийства Ионы язычниками:

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)

Сюжет легенды строится вокруг достаточно распространённого в коми фольклоре мотива магического состязания двух колдунов: лодочника и пивовара, по очереди останавливающих варение сусла (пива) и движение лодки. Мотив братства Кёртайки и Князя показывает 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. В легендах о Степане подводное путешествие противопоставляется как языческий способ передвижения героя христианскому – по поверхности воды. Тем не менее, включение в состав сюжета легенды мотива братства Кёртайки и Князя, путешествующих друг к другу по дну реки через чан с суром, справедливо вызывало сомнение исследователей (Рочев 1984: 160). Дело в том, что Князь и Кёрт Айка – персонажи разных локальных топонимических текстов, своим происхождением они «привязаны» к конкретным локальным традициям и объединение их в составе одного сюжета имеет явный искусственный характер. Таким «прототекстом» для данной легенды является, скорее всего, произведение М. Н. Лебедева «Кёрт-Айка – Железный свекор. Зырянское предание» (Лебедев 1910: 18). В этом произведении впервые объединены в состав одного текста все три персонажа – *Стефан Пермский*, *Пам* и *Кёрт Айка*. В начале сюжета «зырянского предания» происходит столкновение двух героев – плывущего по реке Пама из Княжпогоста и варящего сусло Кёрт-Айки из Кёрткерёса, оказавшихся равными по силе колдунами. Затем плывущий по реке Стефан Пермский сражается с Кёрт-Айкой и одерживает победу. Как видим, М. Н. Лебедев сохраняет книжное имя *Пам*, используя в построении сюжета фольклорный мотив состязания лодочника и пивовара. В таком виде сюжет вернулся в фольклорный фонд, но бытование его ограничилось вымской традицией, в корткеросской традиции этой версии легенды не зафиксировано, хотя сюжет столкновения Кёртайки со Степаном здесь имеет широкое распространение.

Эпизод убийства Ионы, который А. М. Пасынкова включила в свою историю крещения Выми в качестве заключительного, бытует в виде самостоятельной легенды:

600 лет тому назад в Уть-Выми жили три брата: Иона, Питирим, Герасим. Из Перми были. Князь послал из Синдора племя, идольское

племя. Надо, мол, убить Герасима, Питирима и Иону. И идольское племя пошло, чтобы снова всю Усть-Вымь в идольское племя превратить. А Питирим и Герасим, а Иону на лугу убили, напротив нынешней больницы.

Это место, говорят, всегда будет святым. И всегда там зеленая, красивая трава растет. (Ветошкина 1982: 332)

Сюжет этой легенды, видимо, восходит к житийной легенде о епископе Питириме. Согласно этому тексту, вогулы напали на епископа Питирима, когда он с причтом совершал молебен, выйдя из стен Усть-Вымского городища. Епископ, видя неминуемую гибель, отправляет причт за стены крепости, а сам принимает мученическую смерть от вогулов. Сюжет в фольклорной традиции претерпел значительную трансформацию, вместо Питирима мучеником оказался Иона, а Герасим и Питирим представлены как его братья. В другой версии этой же легенды сходство с житийным первоисточником более ощутимо за счёт включения мотива бегства братьев и оставления Ионы одного против «ермаков»:

Их было три брата, Питирим, Герасим и Иона. В Усть-Выми жили. Однажды со стороны Сольвычегодска прибыли какие-то люди, какие-то племена. Двигались они толпами, волосы черные. И не в штанах, а только с набедренными повязками, какие-то мохнатые люди. Они вышли из лесу и двинулись к Усть-Выми с двух сторон, окружили город. По реке подплывают и кричат: «Ермак! Ермак!». Кричат «ермак», а что это на их языке, не знаю. Песня ли, сказка ли? И вот, два брата, Питирим и Герасим, убежали, а младшего брата, Иону, этот народ поймал и убил. Здесь под больницей, ближе к Вычегде. Вот не знаю этих ермаков. Только иногда вспоминают про каких-то черноголовых ермаков. (Ветошкина 1982: 340)

Заключительный эпизод крещения в фольклоре принято обозначать как «бегство чуди». Как правило, чудь – коми язычники, не желающие принимать крещения, убегают на север. Один из вымских сказителей М. С. Лебедев, выстраивая свою версию крещения Выми, утверждал, что некрещёные коми бежали за Урал:

Какой-то князь жил, князь Константин. Пермский поднимался вверх по течению и бой был. Степан собрал войска, поднял их, и там была битва. Большинство людей убежало. За Уральские горы, в Ханты-Мансийск и к ненцам коми убежали, и там разошлись. Здесь коми народа много жило. От Степана Пермского убежали. Плыл он здесь на каменном плоту. Со святой силой и не тонул каменный плот. (Ветошкина 1982: 335)

Эта версия бегства язычников распространена в исторической литературе, в частности, её придерживался известный историк Г. Ф. Миллер в своей «Истории Сибири» (1937: 188). Возможно, что язычники действительно убежали на север, но для фольклора не менее важно и то, что в языческом мировоззрении север ассоциировался со священным пространством, где расположена обитель предков, загробный мир, куда уходят души умерших.⁶² Это естественное для фольклорного сознания завершение сюжета христианизации, соответствующее известному тезису для новокрещённых: христианство – вечная жизнь, тогда как язычество – вечная смерть.

§ 6. Литературные интерпретации устных легенд о Стефане Пермском

В 1549 г. происходит официальная церковная канонизация Стефана Пермского. К этому времени в церковном обиходе, со времени епископа Филофея, кроме ЖСП Епифания, уже имеется его краткое изложение жития Пахомия Сербя, а также и Акафист Стефану Пермскому (Лимеров 2008а: 29). Но история крещения пермян-коми уже не выглядит чудесной, как она представлялась современникам Стефана. Даже история создания пермской азбуки в XIV в. уже не выглядела так впечатляюще, как еще при епископе Филофее Пермском. Поэтому после канонизации составляется новая модификация сюжета христианизации, предлагающая совершенно другой вариант крещения пермян. Речь идёт о «Повести о Стефане Пермском» (Власов 1996а: 61–70), сохранившейся в списках XVIII–XIX вв., о которой говорилось выше. В этом варианте сюжета христианизации нет ни слова об азбуке Стефана Пермского и о переводе на коми язык богослужебной литературы, однако сам сюжет Повести включает епифаниевскую версию детских лет и ученичества Стефана, а также совершенно иную версию крещения язычников, в которых Стефан проявляет себя как святой чудотворец. Во-первых, это известный эпизод рубки Стефаном «прокудливой берёзы», являющейся, по мысли автора, вместилищем языческих бесов, а также четырёхкратного ослепления нападающих язычников во главе с Пансотником, известным по Епифанию как волхв, «нарочитый чудесник» Пам сотник (Лимеров 2008а: 215–218).

Примерно в это же время составляется Верхневычегодская летопись, которая содержит ещё одну интерпретацию сюжета крещения пермян, а значит, и биографии Стефана Пермского. Здесь ничего не говорится о годах детства

⁶² Для русского средневекового сознания север ассоциировался прежде всего с преисподней, адом, в котором принимают мучения души грешников (см. об этом: Лотман 1996: 256–258).