

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).

и ученичества Стефана, а история его прихода на Пермскую землю начинается с крещения им жителей Пыраса (совр. Котлас), после чего Стефан приходит на Вымь, где устраивает свою келью. Далее следуют эпизоды крещения им первых десяти язычников, будущий епископ подвергается нападению Пансотника с тысячей воинов, а после четырёхкратного ослепления язычников и их финального прозрения в истинной вере непокорный Пансотник уходит с частью язычников на Удору. Эта история включает и эпизоды войны язычников с христианами, причём Пансотник привлекает на свою сторону вогулов (Доронин 1958: 258–260). Разница между двумя этими документами очевидна: летопись, наряду с чисто легендарными фактами, отражает и реальные события, имевшие место в истории Стефана Пермского. Однако, следует отметить, что подобный синтез легендарных и достоверных фактов вообще является характерной чертой всех описаний истории крещения коми.

Так, автор статьи о кончине Стефана Пермского в Патриаршей летописи, акцентируя внимание на моменте перехода от язычества к вере в Христа, даёт следующую характеристику пермского язычества (ПСРЛ 1897: 165): пермяне «молящиеся идолом, солнцу, огню, воде, камению, древию, волом, козам, и кудесником, и волхвом, и золотой бабе». Этого списка божеств у Епифания нет,⁶³ однако он является знаком последующего легендарного домысливания епифаниевского сюжета. Принадлежность к летописанию, хронике придаёт сообщению характер достоверности, поэтому при изучении коми мифологии весь этот список автоматически включается в пантеон языческих божеств коми. К примеру, на этот список ссылается автор XIX в. А. Красов в своей реконструкции дохристианской религии коми (Красов 1897: 60). В соответствии с перечнем, он делит языческую религию зырян на три периода: в первом «боготворятся» предметы природы – горы, камни, деревья (фетишизм), второй период – стихии природы, такие как вода, ветер, огонь «обожаятся» через духов (демонизм), а в третьем периоде в религии появляются идолы как «символы духов и стихий природы». Перечень интерпретаций «списка» можно продолжить, но это не входит в нашу задачу.

Возможным источником списка могут быть Покаянные книги, в которых подобными списками перечисляются грешные дела: «Не клаянялся ли твари Божии нас ради сотворённой, небу и земли, солнцу, и луне, и звездам, и древу, и камению, и огню, Богом нарицаая тех?» (цит. по: Клибанов 1996: 49). Во всяком случае, более южное происхождение перечня объясняет включение в список божеств «коз и волов», которых пермяне XIV в. едва ли могли знать. Упомина-

⁶³ Пам сотник у Епифания, говоря о своей вере, сообщает, что у них «много богов, много помощников, много защитников», которые дают улов, «и все, что в водах, и что в воздухе, и в дубравах, и в борах, и на лугах, и в порослях, и в чащах (Епифаний 1996: 137).

емая здесь же «золотая баба» может быть отождествлена с «рожаницами и вилами», о которых также говорится в Покаянных книгах (Клибанов 1996: 50). В Житии этих сведений нет, но информация о Золотой бабе многозначительна: она демонстрирует трансформацию сюжета христианизации в определенном направлении. Отсутствие в епифаниевской версии сюжета чудес восполняется образом чудесного противника Стефана Пермского – Золотой старухи, под эгидой которой находится Пермский край. В XIX в. этот образ включается в научный дискурс и становится неперенным персонажем реконструируемых языческих пантеонов коми и обских угров. В то же время он усваивается обыденным сознанием и воспринимается как неперенная данность достефановской истории коми народа.

С другой стороны, начиная с XVI в. сведения о Золотой бабе появляются в произведениях западноевропейских путешественников. В 1517 г. выходит в свет сочинение польского историка Матвея Меховского «Трактат о двух Сарматиях» (Меховский 1936), в котором даются описания границ Московской земли и некоторых народов, там обитающих. Среди диковин этих земель М. Меховский упоминает изваяние некоего божества, которого он называет «золотой бабой» (Меховский 1936: 116): «За область, называемой Вятка, по дороге в Скифию, стоит большой идол, золотая баба, что в переводе значит золотая старуха. Соседние племена поклоняются ему, и никто, проходя поблизости, или гоня и преследуя зверя на охоте, не минует идола с пустыми руками, без приношения». Запись имеет вид этнографического сообщения, с указанием на географическое местоположение идола и некоторых деталей обычаев, связанных с поклонением местных жителей этому божеству. С этих пор Золотая баба становится одним из наиболее репрезентативных символов чудес северо-восточных окраин Московии как в сочинениях европейских путешественников, так и на географических картах. Достоверность этих сведений достаточно низкая, скорее всего, путешественники пересказывают некие устные истории, однако, начиная с XIX в., на них, как и на статью Патриаршей летописи, ссылаются многие исследователи, реконструирующие коми языческий пантеон божеств. Более того, Золотая баба получает «автохтонное» имя *Зарни ань* и в исследованиях отождествляется с финским божеством Йомала. К примеру, Каллистрат Жаков, восстанавливая «языческое мирозерцание зырян», пишет (Жаков 1901b: 8), что в селе Гам стояла кумирница с идолами Войпеля и Йомалы, под последним кумиром имеется в виду Золотая баба. Источником сведений о богах Войпеле и Йомале Жаков называет «Житие св. Стефана Пермского» Епифания Премудрого (Жаков 1901b: 8), где будто бы об этом говорится, а также он ссылается на народную легенду, подтверждающую эти сведения: «Возле кумирницы в Гаме был золотой кумир, внутри кумирницы серебряный и золотая старуха с ребенком на коленях».

В сочинении М. Меховского впервые рассказывается и об истории христианизации Перми (Меховский 1936: 117): «Эту область, почитавшую идолов, князь Московский Иван, около двадцати лет тому назад принудил принять крещение по русскому или греческому обряду. Он поставил там владыку, то есть епископа, по имени Стефана, но дикари, по уходе князя, содрали с него кожу заживо и умертвили. Князь, воротившись, побил их и снова поставил им другого главу, под духовной властью которого они и живут теперь вновь обращёнными в христианство, следуя русскому схизматическому обряду».

Рассказ М. Меховского существенно отличается от сюжета Епифания. Прежде всего, бросаются в глаза неточности датировки событий крещения Перми. Следует учесть, что сам Меховский никогда не бывал в Московии, и сведения свои он получал из различных устных источников: от поляков, бывших в Московии, приезжих русских, а также от русских пленных в Польше (Аннинский 1936: 19). Если учесть, что Меховский работал над своим сочинением в самом конце XV в., то крещение датируется им 1460–1470 годами, то есть временем управления Пермской епархией Ионы, пятого Пермского епископа. Иона известен тем, что крестил Великую Пермь в 1462 г. Умер Иона своей смертью в 1472 г. (Доронин 1958: 262), убит же был епископ Питирим Пермский. В 1455 г. Усть-Вымский владыка Питирим совершает переход от Усть-Выми на Вычегде в Великую Пермь, крестить языческую Чердынь. Однако узнав, что на Великую Пермь идёт войско вогулов, Питирим решает вернуться в Усть-Вымь, но вогулы догоняют его на одном из притоков Верхней Вычегды Помосе и там убивают (Доронин 1958: 261). Возможно, Меховский ошибочно называет Стефаном епископа Питирима, имея в виду его мученическую смерть. Однако, обращают на себя внимание детали мученичества «Стефана», такие как «сдирание с живого человека кожи» с последующим умерщвлением, абсолютно нехарактерные для русского агиографического топоса. Эти детали затем переходят фактически во все западноевропейские сочинения, упоминающие о событиях крещения Перми.

Следует обратить внимание и на список «областей Скифии», о которых идет речь в Трактате – Пермь, Башкирия, Черемиса, Югра и Корела. Корелу и Югру Меховский относит к северным областям (Меховский 1936: 117), что касается Перми, Башкирии и Черемисы, то в этом контексте угадывается Великая или Камская Пермь, в которой Стефан никогда не бывал. Это свидетельствует о том, что уже в период правления Ивана III географическое название Пермь все более относилось к Камской её части, нежели к Вычегодской, тем более что в это время (1472 г.) произошло завоевание Великой Перми войском Фёдора Пёстрога и именно это географическое название было, что называется, «на слуху». Как отмечает пермский историк А. А. Дмитриев (1889), начиная с этих событий, Усть-Вымь или Пермь Старая (название по книге Большого Чертежа)

постепенно теряет своё значение, поскольку, в отличие от Чердыни (Великой Перми), лежащей на важнейшем торговом пути из Европы в Сибирь и Азию, оказывается в стороне от основных направлений московской политики. Поэтому легендарное, но уже полузабытое «на Москве» имя Стефана Пермского, всё более соотносится с крещением не вычегодских, а камских пермян, и в фольклорном сознании замещает образ первого крестителя Великой Перми Питирима, принявшего мученическую смерть. Появляется легенда об убитом неверными пермянами епископе Стефане-мученике, дающая объяснение вторжению войск Ивана III в Великую Пермь и последующему наказанию чердынских пермян. Именно эта версия крещения Перми со всеми легендарными деталями была повторена в сочинениях Альберта Кампензе и Себастиана Мюнстера (Аннинский 1936: 259).

Сигизмунд Герберштейн в своих «Записках о Московии» (1549) при описании страны Пермии также имеет виду Камскую Пермь с одноименным городом на Вишере – Пермь, т. е. Пермь Великая, Чердынь. Ему более других известны события христианизации, так, он пишет, что у пермян есть «свой язык и особые письмена, которые изобрел епископ Стефан, укрепивший жителей, колебавшихся в вере Христовой, ибо раньше они были слабы в вере и содрали кожу с одного епископа [хотевшего сделать то же]. Этот Стефан впоследствии, в правление Димитрия, сына Иоаннова, был причислен у русских к лику святых» (Герберштейн 1988: 163). Очевидно, что сведения о Стефане и о крещении пермян Герберштейн получил, находясь в московском посольстве, поэтому ему известна такая значащая деталь епифаниевского сюжета, как изобретение Стефаном пермской письменности, не менее интересно и указание на то, что Стефан был причислен к лику святых ещё в правление Димитрия Донского (Герберштейн 1988: 163), т. е. ещё при жизни. Такая датировка может быть ошибочной, но, тем не менее, указывает на более раннее, чем официальная канонизация, сложение культа Стефана как святого, и, возможно, служит объяснением написания Епифанием Премудрым Жития святителя непосредственно после его кончины. Из сочинения М. Меховского в «Записки о Московии» перешла история о епископе-мученике, однако Герберштейн, знакомый с версией крещения пермян непосредственно из московских источников, включает эту историю как предваряющую деятельность Стефана (Герберштейн 1988: 163). Сюжет христианизации после этой «поправки» выглядит таким образом: безымянный епископ крестит пермян Великой Перми, его убивают, сдирая с него кожу, затем приходит Стефан и «укрепляет» язычников в вере с помощью изобретённой им письменности (Герберштейн 1988: 163). Эта версия поддержана и почти без изменений включена Александром Гваньини (1997: 45) в его сочинение «Описание Московии», вышедшее в Кракове в 1578 году.

В 1692 г. в Голландии вышла книга Николааса Витсена «Северная и Восточная Тартария» (см. Витсен 2010). Это обширное научное сочинение было посвящено описанию земель и народов, входивших в состав России, включая Урал, Сибирь и Дальний Восток, а также Персию, Крым, Кавказ, Манчжурию. По мнению А. Терюкова, Витсен первым разделил зырян и пермяков, как разные народы, живущие в разных областях, – Зырянскую страну *Zireners Land* и Пермь Великую *Groot Permia* – утверждая, что зыряне в давние времена пришли на эти земли из Карелии и Финляндии (Терюков 2011: 51). С этим можно согласиться, но следует уточнить, что в XVI в. происходит разделение Перми: повелением великого князя Ивана Васильевича в 1555 г. упраздняется само понятие «Вычегодская Пермь» (Доронин 1958: 265), а бывшая «Вычегодская земля пермская» дробится на более мелкие административные образования, из которых в дальнейшем выделяются Вымский и Яренский уезды. Пермь Великая становится отдельной административной единицей, сохранив прежнее название. Ко времени Витсена, по-видимому, название «Пермь» соотносилось только с одной областью – Камской. Витсен передаёт историю одного польского дворянина (Витсен 2010: 854), который рассказывал при польском дворе о пермяках, живущих «западнее Сибири», главный город которых «Великий Пермь». Витсен добавляет, что он не знает такого города, но вся область имеет название Великая Пермия, причём название своё эта область получила от имени Стефана Пермского, который принёс в этот край христианскую веру. Витсена интересуют и вопросы вероисповедания пермяков, он пишет (Витсен 2010: 855): «жители Перми христиане, хотя у них церковная служба греческая, т. е. русская, но всё же происходит на их собственном языке, с употреблением для этого московитских букв, ибо у них нет своей письменности. Простонародье вовсе не умеет читать, хотя некоторые из самых знатных научились читать». Это первое и, пожалуй, единственное упоминание о церковной службе на коми языке, датированное серединой XVII в., а также единственное упоминание о существовании книг на коми языке, уже записанных кириллицей. Витсену известно и о существовании некогда особого пермского алфавита, он пишет, что древний алфавит и собственная письменность пермяцкого народа уже забыты. К сведениям о христианизации добавляется и сообщение о том, что часть пермского народа «избегая крещения, покинули страну и переменили своё название на остяки и вогулы, которые и сейчас язычники» (Витсен 2010: 1015). Витсену известна и легенда о епископе-мученике: «В начале было трудно обратить эти народы в христианскую веру. Говорят, что первого архиепископа Стефана (в г. Пермь находится престол архиепископа), посланного туда русскими, они убили стрелами, содрав с живого кожу» (Витсен 2010: 1029). Как видим, Витсен не отождествляет Стефана с составителем пермской азбуки, для него создателем азбуки

является некое «духовное лицо», которое обучало вере пермяков (Витсен 2010: 1015). Стефан – это первый архиепископ г. Перми, принявший мученическую смерть. Очевидно, что заметки Витсена как раз фиксируют в Великой Перми начало культа Стефана как мученика. Под городом Пермь Витсен имеет в виду г. Чердынь, известный также как Великая Пермь, хотя престол архиепископа в то время находился ещё в г. Вологде.

Таким образом, в сюжете христианизации происходят следующие изменения: некое духовное лицо составляет пермскую азбуку, учит пермяков вере, переводит книги на пермский язык. Спустя сто лет на кафедре архиепископа присылают Стефана, которого язычники убивают, сдирая с него кожу. Пермские книги ещё существуют, но они уже написаны «московитскими», т. е. русскими буквами, но богослужение ведётся на пермском (коми) языке.

В XIX в. версия епископа-мученика возникает снова, на этот раз в сочинении арх. Макария (Миролюбова), по сведениям которого, первыми проповедниками христианской веры у зырян был инок Киево-Печорской лавры Кукша, крестивший «около 1215 года» вятичей, а также неизвестный епископ, «которого зыряне замучили» (Макарий 1992: 42). Подробностей мученичества в данном сообщении нет, но появляется инок Кукша, который будто бы добирался из Киева в отдалённые зырянские леса. Со ссылкой на Макария, советский религиовед Ю. В. Гагарин утверждает, что монах Киево-Печерской лавры Кукша около 1212–1215 гг. «проповедовал христианство среди вятчан и пермяков и был замучен идолопоклонниками» (Гагарин 1978: 43-44). Очевидно, что Макарий, а вслед за ним и Ю. В. Гагарин перепутали вятчан, живущих на р. Вятке, и славян-вятичей. Инок Кукша действительно крестил язычников-вятичей в 1215 г. и был убит ими, но не на реке Вятке, а в пределах нынешней Орловской области (Преподобный...).

Ещё один вариант смерти епископа Стефана представлен на изображениях так называемого «Посоха Стефана Пермского», хранящегося в Пермском музее. Посох принадлежал епископу Филофею, который заказал вырезать на нём сцены из жизни первого пермского епископа. Одна из композиций представляет собой сцену смерти Стефана от наведённой на него порчи («наведе беса») пермским волхвом. Как предполагает Алексей Чернецов (1988: 236), возможно, что порча на епископа была наведена ещё в Перми, а в Москве наступила смерть. Впрочем, персонаж в шапке волхва (каноническое изображение волхва) изображён, как и Стефан – в Москве (Чернецов 1988: 236). Мотив смерти Стефана возникает, очевидно, в связи с его преждевременной смертью в Москве, описанной Епифанием. Возможно, что она вызвала различные толки уже в то время, и одна из версий мученичества Стефана от рук язычников нашла своё выражение в данной композиции.

Таким образом, на протяжении нескольких веков параллельно официальной версии святости епископа Стефана Пермского существовала и другая версия, в которой Стефан был представлен как епископ-мученик. Впервые она появилась в сочинении М. Меховского (1936: 117), в котором связываются события второй половины XV в. со временем крещения Вычегодской Перми. В результате происходит отождествление образов Стефана и епископа Питирима, убитого вогулами во время неудавшейся миссии в Великой Перми. Эта мученическая смерть, а также отступление пермян от христианства, по мысли М. Меховского (1936: 117), и стали причиной ввода войск Иваном III в Великую Пермь. Пафос мученической смерти, приписываемой Стефану, понятен, поскольку само мученичество для христианства, особенно раннего, представлялось высшей формой религиозного служения (Парамонова 2003: 317) и полагало начало становления культа святого.

Версия мученической смерти Стефана утвердилась, обрастая подробностями, вместе с ней изменилось и направление Стефановской миссии: в европейской литературе прочно установилось мнение о крещении Стефаном Великой Перми. По-видимому, эта точка зрения была некоторым образом связана с тем, что начиная со второй половины XV в. Старая Пермь (Усть-Вымь) всё более теряла своё политическое значение, в то время как восточная часть Пермской епархии – Великая Пермь, напротив, оказалась в русле большой политики, по крайней мере ещё на два столетия. Причиной этому её приграничное с Сибирью местоположение: именно отсюда начинается движение русских в Сибирь. Не случайно Витсен пишет (2010: 855), что «Великая Пермия» так называется по имени своего крестителя-мученика – Стефана Пермского, а престол архиепископа находится в г. Перми. По сути, Витсен фиксирует становление новой легендарной традиции, в которой Стефану Пермскому отводится роль не только крестителя, но и первой христианской жертвы, чья кровь освятила новые для Московской Руси территории – территории Великой Перми, т. е. Верхокамья. Так Стефан становится Великопермским, и этот статус закрепляется за ним вплоть до нашего времени.

Когда известный пермский культуролог Владимир Абашев пишет (2008: 65), что «с хождением Стефана в Пермь Русь двинулась на восток навстречу своей евразийской судьбе», он имплицитно подчёркивает именно великопермское направление деятельности святителя. Характерно, что эти смыслы были закреплены и в геральдической символике города Перми, основанного в 1723 году: «В красном поле серебряной медведь, на котором поставлено в золотом окладе Евангелие; над ним серебряной крест, означающие, первое: дикость нравов, обитавших жителей, а второе, просвещение через принятие Христианского закона» (цит. по: Абашев 2008: 65). Статус Стефана как крестителя Великой

Перми укореняется и в фольклорном сознании коми-пермяков. Так, в записанных Л. С. Грибовой в 1950–60-е гг. в Коми-Пермяцком национальном округе легендах Стефан крестит пермскую чудь и плавает по реке Каме на камне: «В Перми был истукан под березой. Стефан с отрядом прибыл, срубил березу, покори́л взбунтовавшуюся чудь и пермяков. Из Перми обратно вверх по Каме уплыл, будто бы на камне – этим уверил народ в своей святости» (Му пуксьом 2005: 188–189). Легенды с аналогичным сюжетом записывались в селениях по р. Выми, т. е. в местах исторической деятельности Стефана Пермского.

В область литературного творчества коми легенды о Стефане Пермском попадают уже в XIX в. В 2016 г. Борисом Морозовым была включена в научный оборот ранее неизвестная поэма о Стефане Пермском (Морозов 2016), в 1878 г. переданная хранителю Отделения рукописей и старопечатных славянских книг Румянцевского музея настоятелем Велико-Устюжского Успенского собора А. М. Поповым (Морозов 2016: 111). В письме хранителю отделения рукописей А. М. Попов пишет (Морозов 2016: 112), что поэма «сочинена» в г. Яренске каким-то учеником духовного училища. На одном из листов автографа есть надпись «Писал Павел Попов», которая, по предположению Морозова (2016: 112), является именем автора этого сочинения. Поэма написана на русском языке, размером поэмы-сказки П. Ершова «Конёк-горбунок», на что есть отсылка в тексте сочинения: «к горбунку всех отсылаю» (Попов 2016: 108). При построении сюжета поэмы автор опирается не на ЖСП Епифания, а на известные ему легенды о святителе. Поэтому история Стефана начинается с пророчества Устюжского блаженного Прокопия трехлетней девочке о том, что она будет матерью Стефана Пермского (Попов 2016: 84). При крещении будущего святителя называют именем Симеон, и уже с рождения он показывает признаки будущей святости – перестаёт сосать материнское молоко в постные дни. В годы юности Симеон привыкает к книжному чтению, и слышит Божий глас о том, что он должен крестить Зырян. Чтобы не допустить этого, дьявол внушает отцу Симеона женить его и подыскивает невесту. Тогда Симеон объявляет отцу, что он «природный скопец», а мать подтверждает это, и отец отпускает его к зырянам. И Симеон отправляется к зырянам, предварительно взяв имя Стефан, чтобы «от всех себя сокрыть» (Попов 2016: 85). Далее по сюжету следуют эпизоды крещения зырян в Котласе, Коряжме, Сойге. Стефан встречается спутника под именем Вавил и вместе с ним отправился дальше на север. В Цилебе он находит городок, где сооружает церковь, здесь же он составляет азбуку для зырян и пишет икону Троицы, которая, как указывает автор, сейчас хранится в Вологде (Попов 2016: 86). Селенье в устье реки Яренги по пророчеству Стефана будет снесено, и он указывает другое место для будущего города Яренска. Так он доходит до села Усть-Вымь, где находит «упорников», т. е. отказавшихся

креститься. Эти упорники бегут на Удору («Удорское царство»), на Мезень, где соединяются с местной чудью и молятся идолам (Попов 2016: 92). В наказание бог посылает им чудовище с огромной пастью, названное поэтому Глотом. Чудь и зыряне начинают приносить чудовищу жертвы, но вот является к ним старик и приказывает им креститься и изрубить идолов. Это и был Стефан, и как только зыряне исполнили это, Стефан приказывает Вавилу истребить Глота. Вавил с помощью зырян выковывает большой крюк, на который насаживают теленка, и на этот крюк ловит Глота. Мёртвое чудовище рубят топорами, а перед уходом Стефан даёт наставление крещёным зырянам, чтобы они построили церковь во имя св. Николая. В конце поэмы открывается, что под именем Вавил со Стефаном ходил на удору ангел Сафамил, посланный в помощь Стефану Богом (Попов 2016: 107).

Отправляя рукопись поэмы в Отделение рукописей Румянцевской библиотеки, А. М. Попов сопроводил её письмом хранителю отделения А. Е. Викторову, указывая, что «рукопись случайно мне попавшая валяется (!) у меня без пользы с 1840-х годов. Стихи плохи, я не поэт, переделывать их не моё дело» (Морозов 2016: 112). Безусловно, стихи ученика духовного училища безыскусны, но он и указывает в конце поэмы, что она написана не для «вежливых дворян», которые стали бы поэму «браковать, толковать, критиковать» (Попов 2016: 108), а для пермяков и зырян, чтобы не забыли они свои предания, вернее даже «чтобы дать преданью смысл» (Попов 2016: 108). Морозов датирует рукопись 1840-ми годами, добавляя при этом, что не нашёл среди выпускников Яренского училища Павла Попова (Морозов 2016: 112).

Фамилия Попов распространена, в основном, среди зырян верхней Вычегды и притоков, но уроженцы этих приходо́в вряд ли имели представление о народных легендах, бытовавших в Глотовской волости Удорского края. Скорее всего, автором был человек с Удоры, не понаслышке знакомый с местным фольклором, при этом образованный, знающий не только историю, но и новейшие на то время научные разыскания. В книжке вологодского краеведа Вениамина Шляпина о Яренском духовном училище есть страницы, посвящённые его выпускникам (Шляпин 1901: 15–25). В 1844 г. Вологодскую семинарию закончили трое удорчан, выпускников Яренского училища: родные братья Кирилл и Стефан Ванеевы, а также их однофамилец, Василий Ванеев. Братья были родом из с. Важгорт (в то время Погост), а Василий – как раз из Глотовской волости. После выпуска Василий наследовал место священника в с. Глото́во, Стефан Ванеев принял сан священника в с. Княжпогост Яренского уезда, а его брат, Кирилл Ванеев, служил протоиереем Прокопьевского собора в г. Устю́ге. Скорее всего, он и привёз рукопись в Устю́г, не исключено, что два протоиерея устюжских храмов знали друг друга, но как эта рукопись попала в архив А. М. Попова, уже

не узнать никогда. Но одно можно сказать с точностью: поэма написана кем-то из троих Ванеевых, но скорее всего всеми троими вместе ещё в период учёбы в Яренском училище. Попов – не более, чем псевдоним, с одной стороны – наиболее распространённая фамилия на Севере, с другой – намёк на сословную принадлежность авторов. В данном случае мы имеем дело с первой литературной переработкой фольклорной версии сюжета христианизации. Некоторые мотивы, использованные автором поэмы, известны по позднейшим фольклорным фиксациям, какие-то до наших дней не сохранились в народной памяти. Конечно, поэма не обладает явными литературными достоинствами, однако многие её детали требуют более пристального исследовательского внимания.

Таким образом, епифаниевский сюжет христианизации пермян-коми дал толчок возникновению по крайней мере двух версий сюжета крещения. Первый связан с культурой Московского государства, где, собственно, и был создан епифаниевский прецедент. Однако, спустя столетие после смерти Стефана ключевые моменты его деятельности уже помнились плохо, поэтому в записях западноевропейских авторов появляются иные версии крещения пермян, в которых направление христианизации указано в сторону пермского юго-востока, Великой Перми. С образом Стефана связывают не только крещение язычников, но и его мученическую смерть, как наиболее репрезентативное, с западной точки зрения, проявление святости. С другой стороны, в пределах Пермской, а затем и Пермско-Вологодской епархии возникают литературные тексты, в которых епифаниевский сюжет дополнен новыми эпизодами, в которых Стефан представлен святым чудотворцем. В-третьих, сюжет христианизации в качестве основного включается в фольклорные системы почти всех коми этнических традиций. Устные рассказы о путешествиях Степана-крестителя распространены по всей Вычегде, на Сысоле, Выми, Мезени и Вашке, а также на верхней Печоре и Каме. Легенды этого типа содержат информацию о каком-либо событии христианизации, связанном с именем Степана. Это может быть чудо, явленное Степаном, столкновение с язычниками-чудью, туном (волхвом), и важно, что данная информация фиксируется в местной топонимике. Текстовый материал показывает, что в некоторых регионах, таких как, к примеру, вычегодско-вымский, почти каждая сельская локальная традиция содержит свой комплекс текстов о Степане и крещении язычников. Обязательными для этого круга являются тексты о чуде с мотивом происхождения чудских топонимов: чудских могил, городищ, холмов и т. п., а также сюжеты о происхождении топонима, прозвищ жителей села, пророчеств о судьбе села, связываемые с деятельностью Степана-крестителя. События крещения связываются традицией с нулём космологического времени, где небесное смыкается с земным. Точкой, в которой сходятся небесное и земное, является образ Степана, формирующего на земле

ПАВЕЛ ЛИМЕРОВ

координаты пространства, соответствующие неким небесным образцам. Таким образом, топонимия, связанная с именем и деятельностью Степана (Стефана Пермского), имеет свойства сакральной географии, структурирующей пространство носителей традиции в соответствии с его культом.