

Gibson Sh. The Cave of John the Baptist: The First Archaeological Evidence of the Historical Reality of the Gospel Story (Paperback). L., 2005.

Kirkor A. Zabitki Balwochwalcze w Galicyi // Kłosy. Warszawa, 1879. S. 107–134.

Thelma K. Th. Dangerous Archaeology: Francis Willey Kelsey and Armenia (1919–1920) / Francis Kelsey's Expedition and Armenia (1919–1920): an exhibition presented at the Kelsey Museum of Ancient and Mediaeval Archaeology. September 1990–February 1991. Kelsey Museum of Archaeology, University of Michigan, 1990.

Wagilewicz I. Berda w Uryczu // Lwów, 1843. № VI.

П.Ф. Лимеров

ОБРАЗ СВ. СТЕФАНА ПЕРМСКОГО: ДИАЛОГ ТРАДИЦИЙ

В русской истории XIV век отмечен великими событиями, оказавшими огромное влияние на становление всей русской государственности. Это возвышение Москвы, соби́рание вокруг нее русских земель, знаменитая Куликовская битва, духовная деятельность православного монашества, в особенности св. Сергия Радонежского, и т.п. На этом фоне, может быть, несколько бледно выглядит история крещения и присоединения в самом конце этого славного века к Московскому княжеству Перми, Пермского края — территорий северо-восточного Предуралья, но люди XIV–XV веков оценивали эти события довольно высоко. Об этом свидетельствуют «Слово о житии св. Стефана Пермского» (далее — Житие), написанное буквально спустя несколько лет после его смерти, 25 апреля (9 мая по новому стилю) 1396 г. монахом Троице-Сергиевского монастыря Епифанием Премудрым [Святитель Стефан Пермский 1995], выдающимся писателем русского Средневековья, а также канонизация Стефана в 1547 г. в списке первых тридцати русских святых, канонизированных в Московской Руси собором митрополита Макария [Голубинский 1889: 204]. Высокая оценка деятельности св. Стефана его современниками была обусловлена тем, что, как отмечает Р. Пиккио, «впервые славянская Церковь выступила не как ученик <...>, но в роли Учителя и Апостола» [Пиккио 2002: 136].

Итак, в лице св. Стефана Пермского Русская православная церковь встрети́лась с пермским язычеством. Как известно, подобные встречи — разных вероисповеданий, разных культурных традиций — часто при-

водили к войне вплоть до истребления более слабой культуры. Заслуга Стефана — в том, что религиозной войне он предпочел диалог с пермской языческой традицией. Его единственным оружием стала созданная им пермская (древнекоми) письменность и переведенные на пермский язык книги. Что удивительно, этого оружия оказалось достаточно, чтобы победить и обратить пермский (коми) народ в христианство.

Задача, поставленная в Житии Епифанием Премудрым, — создание идеального образа св. Стефана Пермского, равного по просветительской значимости образам славянских первоучителей Кирилла и Мефодия и даже первых апостолов. Стратегия построения сюжета и стилистическая организация текста всецело подчинены этой цели. Описываемые события обладают высокой степенью исторической достоверности, поскольку биограф был лично знаком с главным действующим лицом своего произведения.

Есть и другой образ Стефана — тот, который был создан творческим гением коми народа. Бытование его свидетельствует о наличии концепции, глубоко интегрированной в культурную традицию, которая, получив через Стефана Пермского христианизирующее воздействие русской культуры, включилась в диалог с ней. Создание «своего» образа Стефана (Степана) стало ответом русской житийной традиции. Ответом более чем неожиданным, поскольку фольклорный образ Стефана имеет мало общего со своим литературным двойником.

Инаковость этого образа выражается прежде всего в его семантическом наполнении. Если епифаниевский Стефан — это пермский апостол, просветитель, культурный герой, координирующий параметры новой жизни для пермского народа, то фольклорный Стефан (Степан) — это чудотворец, пророк и даже, если угодно, колдун — так его называют в некоторых текстах. Фольклор не видит интеллектуальной и духовной подготовленности Стефана, его богословской эрудиции, не видит письменности, созданной Стефаном для пермского (коми) народа, книг, переведенных Стефаном на пермский (коми) язык. Словом, не видит всего того, что важно было показать Епифанию Премудрому. Зато фольклор акцентирует внимание на чудесных свойствах Стефана (его способности плавать на каменном плоту, пророчествовать, изменять ландшафт), но главное — на обладании Стефаном волшебной силой. При этом фольклору неважно, какого она характера — божественного или колдовского.

Закономерен вопрос о том, какова роль литературных памятников в формировании фольклорного образа Стефана Пермского. Надо полагать, что первые легендарные сюжеты о Стефане Пермском были созданы в

церковной среде Пермской епархии и входили в состав местного церковного предания. Они складывались под непосредственным влиянием агиографического топоса, но включали и местные легендарные мотивы. Впоследствии на основе этих сюжетов была составлена «Повесть о Стефане Пермском» [ПСП 1996: 61–70] (далее — Повесть), некоторые эпизоды которой имеют параллели среди зафиксированных сравнительно недавно фольклорных текстов. Образ Стефана Пермского в Повести существенно отличается от житийного. Это образ чудотворца, по велению которого слепнут напавшие на него язычники. Он может накормить пятью хлебами тысячу язычников, рубит чудовищное языческое дерево — «прокудливую» березу. Именно в версии чудотворца образ Стефана попадает в фольклор и получает здесь дополнительные коннотации. Семантический диапазон этих коннотаций настолько широк, что включает наряду с общерусскими народными представлениями о святости и значения, связанные с пережитками коми языческих представлений, так что в разных текстах Стефан выступает в качестве святого или мага, а иногда того и другого одновременно.

Надо полагать, что образ Стефана как мага, колдуна был более близок полуязыческой ментальности новокрещеного коми народа, чем житийный образ первосвященника, в силу его соответствия господствующим мифологическим представлениям. Он был более понятен даже в аспекте победы христианства над языческой религией, поскольку объясняет поражение последней воздействием магической силы Стефана, а не его просветительскими качествами. Поэтому закономерно, что при составлении новых текстов о христианизации со Стефаном Пермским в роли главного героя традиция использует старые сюжеты о состязаниях колдунов.

Сюжет такого нарратива сравнительно прост: два колдуна спорят друг с другом, кто из них сильнее, и вызывают один другого на поединок. Смысл поединка заключается в том, что противники поочередно читают заклинания: друг на друга, на отдельные предметы или же на объекты природы. Проигравшим оказывается тот, чьи заклинания оказались слабее. Традиция ставит на место одного из колдунов Стефана Пермского, и в этом случае его противник наделяется качествами языческого мага, т.е. состязание колдунов принимает вид религиозного единоборства.

Похожая сюжетная коллизия была известна и Епифанию Премудрому, выделившему сюжет поединка-«прения» о преимуществах религий между Стефаном Пермским и главным волхвом Пермской земли Памом-сотником в отдельную главу «О препрених волхва». Епифаний находит

параллели этому поединку в раннехристианской литературной традиции — в эпизодах столкновений св. Павла с волхвом Елимою и св. Петра с Симоном Магом [Святитель Стефан Пермский 1995: 111].

Наверное, было бы упрощением в формальном сходстве сюжетных коллизий видеть результат трансформации литературного сюжета в фольклорной среде или, напротив, рассматривать сюжет «прения» между Стефаном и Памом как авторскую переработку фольклорного поединка колдунов. Можно найти аргументы, подтверждающие любую из этих версий. По нашему мнению, литературная и фольклорная версии сюжета поединка святого и мага сформировались автономно, независимо друг от друга, хотя формальное сходство сюжетов и позволяет предполагать для обеих версий некий универсальный мифологический прототекст. Поэтому наша задача заключается в том, чтобы рассмотреть обе версии с точки зрения динамики сюжетообразования, а также выяснить смысловые различия и точки соприкосновения сюжетов. Семантическим фоном к рассмотрению является идея диалога между разными культурными традициями: с одной стороны, это русская, христианская, письменная традиция, а с другой — пермская (коми), языческая, устная традиция. Таким образом, поединок святого и мага — одна из форм этого диалога.

Было бы неверно полагать, что христианизация проходила безболезненно: такие судьбоносные для любого народа решения, как выбор веры, всегда происходят на высокой драматической ноте. Епифаний пишет о религиозном расколе, потрясшем пермский народ: «И случилось, что народ разделился на две части: одна сторона называлась “новокрещенные христиане”, а вторая “неверные кумирслужители”. И не было между ними согласия, только распря; и нет мира у них, только разногласие. И потому кумирники ненавидели христиан и не любили быть с ними едины» [Святитель Стефан Пермский 1995: 107].

Раскол обозначил переломный момент в миссионерской деятельности св. Стефана. С одной стороны, очевидно, что некоторая часть пермян настолько укрепилась в вере, что уже могла открыто противопоставить себя язычникам, с другой стороны, не менее очевидно, что авторитет языческой веры хотя и был поколеблен, но оставался достаточно высоким для основной массы народа Перми. В этой ситуации чаша весов могла качнуться в ту или другую сторону в зависимости от того, какая сторона привела бы более убедительные аргументы своей правоты. Видимо, обе стороны это осознавали, поэтому в сюжете христианизации появляются новые формы доказательств правоты каждой из сторон. Эти формы доказательств Епифаний описывает как

публичные дискуссии по вопросам веры. Епифаний пишет, что в один из дней к Стефану пришли «некоторые от пермян, суровейшии мужи, невернии человеци, и еще некрещении суще, собравшеся мнози, и от них ови суть волсви, а друзии кудесници, инии же чаротворци и прочии старци их иже стояху за веру свою иза пошлину Пермския земля» [Там же: 105].

Кульминацией этих дискуссий (как, впрочем, и всего сюжета Жития) является эпизод столкновения Стефана с главным волхвом Пермской земли Памом-сотником, выделенный Епифанием в отдельную главу «О препрении волхва». Глава строится как диалог, который ведут друг с другом будущий епископ Перми Стефан и главный волхв, правитель Пермской земли Пам-сотник. Принципиальная значимость этого диалога для сюжета Жития состоит в том, что в ходе него обсуждаются важнейшие положения двух противопоставленных религий и, что не менее важно, выносятся на обсуждение религиозно-культурологические основания каждой из противопоставленных традиций: русской, христианской, и пермской, языческой. Сравнение прения между Стефаном и Памом-сотником с библейскими эпизодами противоборств Анния и Замврия с Моисеем, Елимы волхва — со св. Павлом, Симона Мага — со св. Петром [Там же: 111] включает данный эпизод в ряд событий всемирно-исторического масштаба и предопределяет грядущую победу христианской веры в Пермском крае.

А.Ю. Котылев справедливо возводит тему религиозного диспута к кирилло-мефодиевской традиции, в частности к описанию диспутов Константина-Кирилла в его Житии, при этом полагая, что диспуты Константина с представителями разных религий и конфессий можно рассматривать в качестве этапов подготовки к его основной миссии — просвещению славян. В этом случае диспут Стефана и Пам-сотника является «значимым дополнением к ряду дискуссий Константиновского жития, логично завершая его кульминационным торжеством православия и христианства в целом» [Котылев 2007: 121–122]. Однако следует отметить, что описания диспутов в Житиях и Константина, и Стефана легко включаются и в более широкий контекст традиции полемической литературы поздней Античности и Средневековья. Истоки этой традиции — в литературной полемике раннехристианских авторов и их античных оппонентов, представляющих языческую религию и культуру в целом.

При этом, совпадая по форме, описание религиозного диспута в Житии Стефана Пермского по содержанию резко отличается от раннехристианских образцов. Дело в том, что за языческими критиками христи-

анства стояло государство и тысячелетия античной культуры, а христианским апологетам предстояло защитить Церковь и доказать превосходство христианского учения над античными религиозно-философскими системами, тогда как в диспуте Стефана с Памом-сотником первый представляет христианство как государственную религию, а волхв защищает отеческую религию своего народа. Кроме того, ко времени написания Жития Стефана христианство уже имело более чем тысячелетнюю традицию обращения в веру языческих народов Европы, притом что сведения о религиозных диспутах христианских миссионеров и представителей варварских религий отсутствуют.

Подобные диспуты и не были возможны, поскольку включение представителя язычества в межрелигиозное общение предполагало бы наличие авторитета и достоинства языческой религии, что принципиально отвергалось христианскими миссионерами. По отношению к язычеству они руководствовались программой действий, заявленной во Второзаконии: «Жертвенники их разруште, столбы их сокрушите, и рощи их вырубите, и истуканы их сожгите огнем» (*Втор. 7: 5*) [Лимеров 2008: 71]. Это положение не заявлено в Житии буквально, оно имеет характер реминисцентной цитации, как это определяется Ф. Уигзелл [Уигзелл 1971: 233]. Иначе говоря, Епифаний Премудрый не использует прямую цитату из текста Второзакония, он свободно перифразирует ее, применяя к деятельности Стефана. В результате создается образ Стефана как непреклонного ревнителя веры, настоящего воина Христа.

Таким образом, глава «О препрени волхва» строится по образцу произведения апологетической полемики в характерной для этого жанра форме диалога, в ходе которого каждый из его участников раскрывает преимущества своего вероучения. После того как аргументы обеих сторон оказываются исчерпанными, участники диалога вызывают друг друга к процедуре испытания веры через Божий суд. В правовой практике Средневековья процедура Божьего суда (ордалии) была достаточно распространенным способом установления юридической истины и входила в состав так называемых «варварских правд», в том числе и «Русской правды». Различаясь в деталях, ордалии предполагали испытания огнем и водой, победа истины в испытаниях гарантировалась волей Творца [Гуревич 2003: 400–404].

По сюжету Жития испытываемые должны были вместе войти в горящую избу, а затем проплыть под водой от одной проруби к другой, но Пам, не выдержав испытания, трижды отказывается войти в огонь и также «посрамился», не захотев войти в прорубь. Его поражение ста-

ло убедительным подтверждением силы христианского Бога, пермяне безоговорочно принимают сторону Стефана и требуют смерти волхва. Как правило, сюжет «прения» Стефана и пермского волхва рассматривается в качестве исторически достоверного факта. Подобная ситуация могла быть известна автору Жития — Епифанию, но возможно также, что он строил сюжет, применяя известные ему риторические фигуры [Kitch 1976: 298].

Такая схема известна в современной Епифанию Премудрому византийской полемической литературе. К примеру, в «Беседе с папским легатом Павлом» И. Кантакузина один из полемистов — Император — завершает свою аргументацию тем, что предлагает оппоненту развести костер и вместе войти в него. Папский легат Павел отказывается со словами: «Я жить, а не умереть хочу», на что Император отвечает: «То же самое хочу и я, но я абсолютно уверен, что при Божьем содействии в пользу православного учения я не только не сгорю, но и окажу вам помощь. Потому-то я и осмеливаюсь войти в огонь. Ты же, похоже, сомневаешься в своей вере и потому боишься смерти» [Кантакузин 2008: 48]. Отсылка к «Божьему содействию» переводит полемику из плоскости обсуждения аргументов сторон в плоскость испытания веры, в ходе которого сторонам как бы предстоит эмпирически подтвердить свои доводы. В данном случае ситуация ордалии используется автором как риторический прием, но прием очень значимый, поскольку Божий суд является абсолютным авторитетом как для участников диалога, так и для самого автора.

Таким образом, сюжетную схему апологетического нарратива можно представить композиционной структурой, в состав которой входят собственно диалог сторон и мотив ордалии, объединяемые темой испытания веры. Образцом полемического творчества для Иоанна Кантакузина и для византийской литературы в целом является сократический, т.е. платоновский, диалог [Прохоров 2008: 25]. Однако в отличие от античной модели христианская версия демонстрирует догматическую авторитарность, в соответствии с которой истина достигается не в процессе диалога, а изначально известна одной из сторон, поскольку эта сторона верит в Истинного Бога. Мотив ордалии (или риторическая отсылка к ордалии) служит указанием на абсолютную убежденность в своей правоте этой стороны. По всей видимости, византийская модель апологетического диалога была усвоена древнерусской книжностью, в частности Епифанием Премудрым, выработавшим свою модель диалога, функциональная направленность которой — обличение

несостоятельности аргументов языческой религии и утверждение истинной веры¹.

Следует отметить, что для агиографического произведения собственно диалог с язычником необязателен, основной задачей агиографа является утверждение подвига святости подвижника через явленные им чудеса. Победа в споре с язычником или еретиком едва ли может претендовать на чудо, хотя и предполагает имплицитное участие Бога в дискуссии на стороне победителя. Символический смысл ордалии заключается в прямом вмешательстве Бога в дело одной из сторон диалога ради подтверждения истинности веры этой стороны, поэтому победа в ордалии выглядит как форма Богооткровения, чудотворный дар харизматическому подвижнику. В связи с этим в более древних версиях полемики о вере устный диалог отсутствует, в то время как тема испытания веры через ордалию выражена достаточно четко.

Наиболее ярким примером является описание Божьего Суда в ирландском сочинении Мурьху мокку Махтени «Житие святого Патрика» (VII в.) [Мурьху 2006: 363–390]. Для выяснения преимуществ языческой и христианской религий ирландский король Лойгуре приказывает друиду и святому Патрику бросить священные книги в воду. Друид отказывается, поскольку считает, что вода — Бог св. Патрика (намек на крещение в воде). Тогда для испытания строят дом: наполовину из сухого дерева, наполовину — из сырого. В сырую половину входит друид в одежде святого, а в сухую — мальчик, ученик святого, в одежде друида. Дом поджигают, и друид сгорает заживо, при этом одежда святого остается целой, остается невредимым среди огня и мальчик, ученик Патрика [Там же: 373].

Истоки темы испытания веры — в сформулированной в Книге Исхода библейской концепции: «И взял книгу Завета, и прочитал вслух народу, и сказали они: все, что сказал Господь, сделаем, и будем послушны» (*Исх 34.28*). Завет гарантирует личностное участие Создателя в жизни народа в ответ на его безусловную верность. Как отмечает С.С. Аверинцев, «все чудеса Ветхого Завета расположены вокруг одного центрального чуда, которое символически конкретизируется вокруг

¹ Впрочем, граница между литературным фактом и исторической действительностью может быть весьма зыбкой. В середине XVII в. сподвижник протопопа Аввакума вызвал своего оппонента из людей патриарха Никона испытать крепость своей веры, войдя вместе в огонь. Это могло быть риторической фигурой, которую применил Аввакум, но уже в ближайшей исторической реальности многие староверы, сподвижники Аввакума, приняли мученическую смерть в огне, считая это испытанием веры.

готовности бесконечного и безусловного вмешаться в конечное и случайное» [Аверинцев 1997: 77].

Таким образом, смысл чуда заключается в том, что Бог своей волей может снять законы природы, положенные в мир Его же волей [Аверинцев 2006: 498], и наделить благодатью каждого конкретного адепта, если тот исполнен веры в единого Бога. Испытание веры требуется для того, чтобы в очередной раз подтвердить истинность Завета и тем самым подтвердить истинность самой веры. С этой точки зрения, сам процесс испытания веры может иметь разные версии, будь это переход через воды расступившегося Красного моря или жертвоприношение пророка Илии на горе Кармел. Содержанием любой из форм является идея божественного волеизъявления.

Возвращаясь к тексту Жития Стефана Пермского, надо отметить, что волхв Пам объясняет могущество Стефана совершенно по-другому. Для него (как, очевидно, и для остальных крещеных и некрещеных пермян) Стефан такой же маг, как и он сам, только более сильный: «Я не научился покорять огонь и воду, а дидаскал ваш Стефан еще в детстве и в юности своей научился от своего отца волхованием и чародейством заговаривать огонь и воду, чтобы ни огонь его не жег, ни вода не топила» [Святитель Стефан Пермский 1995: 151].

Видимо, впервые мотив обвинения язычником победившего в споре святителя в использовании им колдовских средств появляется в раннехристианской литературе, в частности в сюжете столкновения св. Петра с Симоном Магом, однако Епифаний, в целом не скупой на цитаты и реминисценции из других литературных текстов, Житие св. Петра здесь не цитирует. Для него реакция язычника не более чем проявление духовной немощи, поэтому Епифаний как бы «отключает» параллельный библейский план повествования, переводя его в историческую плоскость. Напомним, что отцом Стефана был «христоробец муж», клирик церкви Пресвятой Богородицы г. Устюга по имени Симеон, видимо, рассчитывавший, что сын унаследует его чин и место, и отдавший юного Стефана учиться грамоте [Прохоров 1995: 6]. То, что клирик Симеон владел искусством заговаривания огня и воды, допустить трудно, даже невозможно. Но другого объяснения силы Стефана для языческой стороны быть и не могло.

Концепция Завета, веры, верности единому Богу, понятие служения единому Богу — эти стороны теистической религии фактически недоступны для понимания язычника, даже такого неординарного, каким был Пам-сотник. Там, где христианин рассчитывает на помощь Творца, на его сверхъестественное вмешательство, язычник надеется на силу

своей магии. Природа этой силы совершенно иная, это сила личного характера, посредством нее маг лично воздействует на объект колдовства. По авторитетному мнению Б. Малиновского, сила магии — «это всегда сила, заключенная в заклинании, ибо, хотя это редко акцентируется должным образом, самым важным элементом в магии является заклинание. Это та часть магии, которая и является собственно оккультной, передается как магическое наследие и известна только лицам, практикующим магию. Для туземцев знание магии означает знание заклинаний, и при анализе любого акта колдовства всегда можно видеть, что ритуал сосредоточивается вокруг произнесения заклинаний. Ядром магического действия всегда является формула» [Малиновский 1998: 74].

Отсутствие в личном магическом фонде соответствующих заклинаний приводит Пама в состояние, близкое к паническому, в то же время уверенность Стефана он может объяснить только тем, что тот знает нужные заклинания, переданные ему в наследство отцом-магом. Христианин и язычник аргументируют свои доводы исходя из абсолютно разных ментальных установок, обусловленных разными религиозно-мировоззренческими системами, они находятся в разных системах семантических координат, поэтому смыслы, вкладываемые ими в одно и то же понятие, для них не тождественны. И чтобы понять и принять аргументы Стефана для Пама и некрещеных еще пермян существует только один путь — уверовать. Такова позиция Епифания в данном Житии.

Между тем принятие веры не может быть сиюминутным актом, это длительный процесс, в ходе которого происходит переход мировоззренческих установок целого народа в совершенно иную смысловую систему. Только между крещением Вычегодской Перми и Великой Перми (двух частей одной, по мнению Епифания, «страны») временной интервал составил целое столетие, а ведь христианскую религиозность и культуру еще следовало усвоить и принять как свою, на это ушло, очевидно, тоже немало времени.

В процессе перехода старая культурная система, оказавшаяся в результате христианизующего воздействия в состоянии нестабильности (неравновесности), ищет новые семантические центры (аттракторы), вокруг которых она начинает группироваться уже как христианская. Одним из таких семантических центров-аттракторов (на первых порах, возможно, основным) становится образ самого Стефана. Парадокс в том, что помимо своих христианских коннотаций он становится притяжателем и языческих смыслов, позволявших адептам вновь создаваемой культурной системы объяснять и интерпретировать в понятных им

схемах как феномен Стефана, его силы, так и феномен победившей христианской религии.

Поэтому не удивительно, что и Пам, и новокрещенные пермяне понимали силу Стефана как «волхование и чародейство», другого для них и быть не могло, они видели в прении святителя и волхва знакомое им состязание в магической силе двух колдунов. Очевидно, что такое восприятие образа Стефана в культуре крещеного им народа существовало долго, вплоть до сравнительно недавнего времени, такой вывод позволяют нам сделать зафиксированные в начале XX в. легенды. В значительной их части Стефан Пермский выступает в роли колдуна, действующего, правда, от имени христианского Бога.

В этом смысле показателен один текст из архива Усть-Сысольской фольклорной комиссии (1934–1935 гг.). Текст является самозаписью информанта и представляет собой рефлексию на тему христианизации коми, в частности появления у коми заговорной традиции. «Колдовство больше распространилось у коми после нашествия Стефана Пермского, когда Стефан назначил в села пророков, их учил говорить людям слова божьи. <...> Завел Стефан Пермский колдунов и еретников, которые были его пророками, их назвал “погощанами”. Число погощан быстро росло, а кто стал говорить против них и ругать худые дела погощан, да высказываться, тех погощане считали колдунами. Деревенские бедняки, кого унижали погощане, эти бедняки для отпора хранили заговорные слова. Когда погощане приходили к беднякам проповедовать, колдуны приходили их ругать, то они сами наколдуют, какой им держать ответ — и образовался от этого заговор — *нимкыв*» [ФНМРК 199. Л. 219–220. Записи Порошкина М.С. 1906 г.р.] (здесь и далее перевод с коми языка П.Ф. Лимерова).

Как видим, само возникновение «чародейства» у коми народа информант связывает с именем Стефана Пермского, который «завел» первых «колдунов и еретников», назвав их «погощанами». Последний термин является производным от слова «погост», эксплицирующего тип поселения, ставший у коми основным после обращения в христианскую веру. Погосты, как христианские поселения с церковью для крещенных коми, стали строиться отдельно от прежних, языческих жилищ, поэтому на сегодняшний день в Коми нет поселений, основание которых приходится на период ранее XV в.

Назвав христиан-«погощан» колдунами, информант фактически выразил точку зрения, которой за 540 лет до него придерживался и главный пермский волхв. Интересно, что, по мнению информанта, само понятие колдовства, заговорной традиции коми народа возникло как ответ на

христианскую проповедь, воспринимаемую поселянами как христианская магия. Следует отметить, что отрицательная оценка деятельности Стефана, подобная вышеизложенной, для коми фольклорной традиции в целом нехарактерна. Не исключено, что возникновению ее в 1920–1930 годах способствовала принятая в эти годы гипотеза о насильственной и кровавой христианизации коми народа Стефаном Пермским с целью присоединения Коми земли к Русскому государству. Эта гипотеза как бы срывает ореол святости с образа Стефана и, с одной стороны, включила его, если можно так выразиться, в список средневековых московских чиновников, а с другой стороны, укрепила фольклорную репутацию Стефана Пермского как колдуна.

Легенды о Стефане Пермском можно разделить на четыре тематические группы. К первой группе принадлежат легенды о чуде с соответствующими мотивами крещения и самопогребения чуди, бегства чуди, гибели чудинки, чудских кладов. Во вторую группу входят легенды о путешествиях Стефана (в текстах — Степана) с соответствующими мотивами плавания по реке на камне, номинации населенных пунктов, нарицания язычников «слепородцами», «белкоедами», пророчеств святителя. В третью группу следует выделить легенды о крещении вымичан с мотивами ослепления язычников, возведения горы, рубки священной березы. Наконец, четвертую группу составляют тексты с мотивом поединка Степана с языческим волхвом-туном.

Сюжеты формируются, как правило, в пределах тематической группы в результате присоединения и комбинирования мотивов, образуя различные сюжетные модификации. Ядерной структурой для сюжетов всех групп является деятельность Степана по христианизации, вызывающая ответную реакцию его языческих контрагентов. Поскольку в рамках данного исследования нас интересует тема поединка святого и мага, то мы обращаемся в основном к текстам четвертой тематической группы, почти не касаясь текстов остальных выделенных групп.

В основе сюжетов легенд этой группы лежит ситуация встречи Степана с колдуном (туном), патроном определенной местности. Между ними происходит поединок, который выглядит как серия магических акций с обеих сторон. Поединок завершается победой Степана, колдун погибает. С точки зрения прагматики текста, эта сюжетная ситуация может быть выражена формулой «герой — антагонист», при том условии, что оба контрагента обладают магическими (волшебными) свойствами. Это значит, что на структурно-семантическом уровне сюжеты нарративов о Степане однотипны с сюжетами о колдовских состязаниях, составляющих отдельную тематическую группу среди текстов о колдунах.

Впервые этот вид нарративов был описан профессором А.С. Сидоровым, собравшим в 1920-е годы уникальный материал о колдунах народа коми, вошедший в монографию «Знахарство, колдовство и порча у народа коми» [Сидоров 1997]. В частности, он отмечал, что «вместо богатырского эпоса у коми существует *колдовской эпос*. Все исторические предания, например о разбойниках, разъезжавших по Коми краю, а также о местных героях, сообщают не столько о подвигах физической силы, сколько о подвигах колдовства» [Там же: 51]. В число «подвигов колдовства», кроме всего прочего, входят и так называемые «колдовские состязания», выделенные А.С. Сидоровым в отдельный подраздел книги. Исследователь писал о состязаниях как о существовавшем в то время, т.е. в 1920-е годы, явлении, и отмечал, что «рассказы о колдовских состязаниях распространены повсеместно» [Там же: 50].

Сюжет подобного нарратива приведен выше, но нелишне повторить его снова, более детально: два колдуна спорят друг с другом, кто из них сильнее, и, чтобы это выяснить, вызывают один другого на поединок (коми *выиӧн этиасьэм* — состязания в колдовской силе). Противники поочередно читают заклинания: друг на друга, на отдельные предметы или же на объекты природы. Проигравшим оказывается тот, чьи заклинания оказались слабее: проигравший падает, пена течет у него изо рта; сосна, на которую читал заговор победитель, засыхает; если дело происходит на охоте, то побежденный лишается охотничьей удачи. Развитие сюжетов происходит или по линии темы победителя (его дальнейшая жизнь, другие его подвиги), или по линии темы побежденного (выжив, он насылает порчу на победителя, и тот со временем умирает).

Таким образом, сюжетобразующая ситуация выглядит как столкновение противника (антагониста) с героем, при этом ответная реакция героя оказывается неожиданно сильной для противника и он терпит поражение. Единственным положительным результатом столкновения оказывается выявление магической силы героя, соответственно это и есть ключевой мотив, притягивающий к себе дополнительные сюжетные элементы, благодаря которым образуются повествовательные структуры других рассказов.

Сюжет колдовского состязания, несомненно, архаичен, о чем, собственно, писал и А.С. Сидоров, и другие исследователи [Конаков 1999: 61–64]. Надо полагать и его первичность по отношению к сюжетам о состязании Степана с волхвами (святого и мага), притом что все эти сюжеты бытуют в пределах современной коми фольклорной традиции одновременно, не заменяя и не вытесняя друг друга. Поэтому существует возможность проследить процесс перехода сюжета из одной группы

текстов (о колдовском состязании) в другую (о состязании святого и мага). Для этого мы обратимся к текстам, в основе которых лежит мотив магического состязания, распространенный в обеих группах текстов.

Много лет назад жил Пома (Фома). И теперь еще за деревней Удор есть поле Помавидз (луг Фомы), и гора Помакерос (Фомина гора). Ведь если бы он не жил там, так бы не назвали. Так вот Пома когда-то жил здесь. А на Вычегде тогда же оказывается жил Кортайка (Железный старец, богатырь). И вот Пома отправился на лодке на Вычегду, не знаю, с какими целями, может, для того, чтобы помериться с ним в знахарских способностях. Плывет, а Кортайка что-то варит. Пома говорит: «Сусло стой!» А Кортайка отвечает: «Лодка стой!» И сусло, и лодка остановились [Историческая память 2005: 82].

Сюжетообразующий мотив представлен достаточно распространенной в коми фольклоре версией магического состязания двух колдунов: лодочника и пивовара, по очереди останавливающих варение сусла (пива) и движение лодки. Диалог, который происходит между лодочником и пивоваром, — магический, реплики, произносимые персонажами, явно имеют магическую силу и направлены на то, чтобы выяснить, кто из двоих является более сильным колдуном. Сам диалог ведется на русском языке, в то время как весь текст рассказывается на коми. Такая форма повествования обусловлена восприятием русского языка в данном контексте как колдовского: происходит поединок не только в колдовской силе, но и в знании колдовского языка, языка заклинаний. Результат оказывается патовым, поскольку выясняется, что оба колдуна знают язык, соответственно сила заклинаний оказывается одинаковой: сусло перестает течь, лодка останавливается, а колдуны признают равную силу друг друга и снимают свои заклятья.

Сюжет не распространяется за рамки диалога, хотя в некоторых вариантах ситуация может быть решена в пользу того из колдунов, которому симпатизирует и сам рассказчик. Такие случаи редки, и инвариантным надо полагать сюжет с «патовой» ситуацией, выявляющей равные силы персонажей. Поэтому персонажи могут называться братьями или друзьями, на равность указывает и связь их имен с конкретными топонимами, в данном случае персонажи выглядят как хозяева этих мест. В коми фольклорной традиции *Кортайка* является героем локальных преданий с. *Корткерос* (ср. местные топонимы: *Корткерос* — железная гора; *Корт-яг* — железный бор; *Корт-ты* — железное озеро; *Корт-виам* — железный пролив. Соответственно *Кортайка* — «железный муж»). Имя

Пома (русск. Фома) также привязано к ряду топонимов: поле Помавидз (луг Фома), и гора Помакерос (Фомина гора).

Для нас этот текст привлекателен еще и тем, что в имени *Пома* (Фома) угадывается видоизмененное древнекоми имя *Пам*, *Пама* [НА КНЦ. Ф. 5, оп. 2, д. 279, л. 57.], в адаптированном варианте вошедшее в местную топонимику и фольклор, тем более что этот текст записан в с. Княжпогост (ныне г. Емба), книжной резиденции Пама (Пана)-сотника, известного по Епифанию литературного противника Стефана Пермского. Личность Пама подтверждается статьями Вычегодско-Вымской летописи за 1380, 1384, 1392 гг. [Документы 1958: 258–260]. Статья Летописи за 1380 г. частично совпадает с текстом «Повести о Стефане», где предстает в виде более развернутого повествования [Власов 1996: 21]. В Повести говорится и о резиденции Пама (Пана-сотника) — «место именуема Князь погост» [Повесть 1996: 61], откуда он совершает нападения на христиан.

Эти факты вроде бы указывают на то, что в образе фольклорного *Помы* мы имеем имплицированный образ житийно-летописного *Пама-сотника*. В записях фольклористов термин *пам (-н)* встречается только дважды: впервые его зафиксировал в начале XX в. В.П. Налимов в среде сысольских коми-зырян, и второй раз оно было зафиксировано В.В. Климовым у иньвенских коми-пермяков в середине XX в. В.П. Налимов, в частности, отметил употребление этого термина в сочетаниях с именем собственным в предании *Пам Шыпича*: «*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 1903: 120].

Титул *пам* совмещает магические функции с властными и военными. *Пам Шыпича*, в записанных преданиях, как раз обладает данными качествами: кроме того, что он сильный колдун, он еще и предводитель разбойников (ср. отождествление панов и разбойников [Криничная 1987: 107]). Титул *пам* носит герой коми-пермяцких преданий Кудым Ош (Медведь), он наследует 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 (-н)* действительно соответствовал званию высшего должностного лица, родоплеменного «князя», хотя не исключено, что как таковой *пам (-н)* совмещал княжеские функции с религиозно-магическими. Видимо, последние фиксируются в некоторых коми заговорных и сказоч-

ных текстах кумулятивного характера, где *пам (-н)* является владельцем ножа, необходимого для заклания животного.

В этимологическом словаре коми языка слово *пан* в значении «жрец» (фольк.), «владыко» (памятники XVIII в.) возводится к основе глагола *панны* (†**paŋ-*) «основать», что означает «имеющий основу, власть, сильный» [Лыткин, Гуляев 1999: 216]. Для средневековых русских авторов, не знакомых с коми языком, *пам (-н)* прозвучал как собственное имя вождя вымских язычников, как он и был включен в письменные источники. Со временем произошла утрата термина *пам (-н)* в связи с заимствованием русского термина *князь*. Он вводился в активный лексический фонд в середине XV в., когда на Вычегодскую Пермь был поставлен московский наместник «от роду Верейских князей Ермолай» [Документы 1958: 261], княжеская вотчина которого утвердилась на месте бывшей резиденции Пама-сотника на Выми. Соответственно в фольклорных легендах имя противника Степана и предводителя язычников также принимает форму *Князь*, владетель с. Княжпогост. Этот термин вытесняет со временем прежнее имя *Пам-сотник* и утверждается в сюжетах легенд о Стефане Пермском в качестве одного из его антагонистов.

С именем *Князь* в легендах о Степане связаны две сюжетные линии. Первая сюжетная линия распространяется в сторону контаминации с сюжетом легенды «Чудо св. Георгия о Змие»:

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 змеем 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 змеем. И девушку он так спас. Царицей Александрой она стала после, замуж вышла и стала царицей Александрой [Му пуксьбм 2005: 170–175].

Скорее всего, на складывание данного нарратива оказал влияние знаковый сказителю иконографический сюжет, поэтому змей картинно обочивается вокруг «всех четырех ног лошади», а Георгий Победоносный насмерть протыкает его «штыком» (копьем), в то время как житийный Георгий приводит побежденного змея в город и здесь, прилюдно, убивает его мечом [Сандерович 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» [Там же: 32]. В этом контексте мотив поединка Степана Пермского с Памом (Князем) становится метафорой последнего эсхатологического поединка Архангела Михаила с Драконом-Антихристом. В дальнейшем эта сюжетная линия разворачивается в сторону включения в тексты «книжных» мотивов, таких как мотив ослепления нападающих язычников, рубки березы и т.п., но анализ этих версий не входит в задачи данной статьи.

Вторая сюжетная линия как раз представляет собой развитие колдовского сюжета с варкой сула, рассмотренного выше.

Жили два брата, Корт Айка и Князь. Князь жил в Княжпогосте, а Корт Айка в Корткеросе. Корт Айку ничто не брало, хоть чем его ни бей — тело его было из железа. Железное тело было, поэтому и называют село Корткеросом — Железной горой. Ловили его, бывало, и протыкали тело, но кровь не идет — железо. А Князь был очень сильным. Каждый день он варит чан сура и пьет. Однажды варит он сур, а по Емве на большом камне плывет Степан Пермский прямо против Княжпогоста. И крикнул: «Суло, стой!» И суло перестало течь. Но Князь тоже крикнул: «Если суло стой, то и Степан постой!» И Степан там, посреди Емвы остановился. Потом Князь крикнул: «Оказывается, этот сильнее меня будет, сколько времени варю, а сура все нет!» И вдруг он нырнул в чан и вышел уже в воде Емвы. И так дошел до Корткероса. А они, два брата, часто друг у друга гостили, по воде и ходят, бывало. Князь и сказал: «схожу-ка я к брату, спрошу, почему Степан сильнее нас колдуном оказался?» Князь ушел, а Степан доплыл до Усть-Вьмы. Так мне отец рассказывал [Коми 1984: 70–71].

Этот текст интересен тем, что здесь в роли лодочника на месте Помы-Пама оказывается Степан как более сильный по отношению к

двум пивоварам колдун. Степан не просто замещает здесь Пама, он как бы сам им становится (ср.: *Пан* — *Сте-Пан*), в то время как *Пома-Пам*, в ипостаси *Князя*, вытеснен на берег и выступает в роли одного из пивоваров. Колдовской диалог происходит между Степаном и Князем и обнаруживает традиционную патовую ситуацию, однако образ Степана притягивает в сюжет новые смыслы, абсолютно нехарактерные для традиционного колдовского текста.

Сюжет включается в обширный контекст темы христианизации, и это автоматически переводит текст в жанр легенды, соответственно в колдовской нарратив включаются характерные легендарные мотивы крещения язычников, чудесного плавания на камне к Усть-Выми — к центру будущей епархии. В пространстве данного текста, как, впрочем, и других текстов о Степане, агиографические конструкции служат не только символами христианской святости Степана. Они входят в состав его колдовской силы. Колдовская мощь Степана не вызывает сомнений, и, несмотря на равное знание магического языка и заговоров, Князь признает свое поражение, а Степан проникает за границу магической преграды. Это очень важный трансформационный момент в развитии повествования: происходит семантический сдвиг, разрушающий изначальные сюжетные установки, в результате чего возникает новая повествовательная тема — преодоление плывущим в лодке преграды пивовара. В принципе для сюжета неважно, в какой позиции находился бы Степан: на берегу или в лодке, но фольклорная традиция связывает его с мотивом плавания [Лимеров 2008: 191–213], поэтому он оказывается в роли лодочника, преодолевающего магическую преграду пивовара. В связи с образом Степана другого и быть не может: сюжетная коллизия развивается по жанровым критериям легенды, в результате меняется и мотивировка магического состязания. Теперь Князь противопоставит Степану как языческий колдун христианскому колдуну, а победа последнего трактуется как победа христианства.

Последние наблюдения касаются повествовательной линии: в нее включаются два дополнительных мотива, будто бы не касающиеся основного содержания текста. Это мотив братства Кортайки и Князя и мотив путешествия по дну реки через чан с суром.

Мотив братства перешел в данный текст из прежних сюжетов, где оба героя противостояли друг другу на равных. Здесь же он показывает единство языческих сил и одновременно подчеркивает силу Степана, противостоящего этим объединенным силам. Мотив объединения язычников против Степана достаточно распространен 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, обладали способностями повелителей воды, и мотив подводного путешествия на большие расстояния или с большой скоростью входит в состав их колдовского могущества. Перейдя в тексты о Степане, подводное путешествие противопоставляется как языческий способ передвижения героя христианскому — по поверхности воды. Именно так происходит единоборство между Степаном и колдуном из с. Тыдор Паляйкой: по условию состязания колдун должен был проплыть под водой расстояние между двумя селами, а Степан в это время должен был идти по поверхности воды [Му пуксьём 2005: 176].

Поскольку Стефан Пермский считается крестителем всех коми, то география распространения текстов о нем выглядит довольно обширной: в зону его легендарной деятельности входят регионы, в которых он никогда не был. В частности, кроме рек Выми и Вычегды, где крестил Стефан Пермский, легенды о нем зафиксированы на верхней Печоре, верхней Вычегде, Мезени и даже на Каме. Соответственно растет число антагонистов, с которыми Степан вынужден вступать в единоборства. В этом смысле достаточно иллюстративна легенда о Мелейке, записанная П.Г. Дорониным в 1929 г. Текст записан на р. Мезени, поэтому противником Степана является колдун из мезенской д. Мелентьево (к.: Мелей) по имени Мелейка (к. букв. богатырь из Мелея).

Плывет Степан по реке Мозын (коми название реки Мезени) и видит издали: на самом берегу реки гонит сусло для пива мезенский тун Мелейка. Степан сказал громко: «Сусло, стой, сусло, не беги!» В ответ на это Мелейка сказал подъезжающему к берегу Степану: «Коли сусло стой, то и лодка стой!» И сусло Мелейки, и лодка Степана одновременно остановились. Заклинания оказались одинаковой силы. Тогда Степан сказал: «Сусло, беги!» «Сусло бежит, тогда и лодка твоя побежит», — ответил Мелейка. И сусло потекло, и лодка Степана двинулась вперед. Опять же оба заклинания оказались равносильны. Когда Степан стал приставать к берегу, Мелейка преградил ему путь со следующими словами: «Знаю, зачем едешь. Оставь нас в покое, уезжай обратно во свояси. Ты знаешь мою силу, тебе против меня не устоять!» «Не боюсь я тебя», — ответил Степан и стал причаливать к берегу. Закричал Мелейка по-звериному, стал метать стрелы и кидать в Степана чем попало. Степан произнес заклятие на оружие нападающего, и стрелы и удары Мелейки стали безвредны для него. Он предупредил своих спут-

ников, чтобы не допускать Мелейку к реке, так как вся колдовская сила его связана с водой. Видя, что путь к реке для него отрезан, Мелейка метнулся к своему чану с горячим суслом, произнес заклятие над ним, чтобы оно остыло, и прыгнул прямо в чан с суслом со словами заклятия: «Сусло моё, сусло хлебное, помоги мне против моих врагов!» Забурлило, запенилось в чане сусло, бурным потоком забило через край, стало заливать, затоплять вокруг всю местность. Спутники Степана испугались и побежали было к лодке, Мелейка злобно и ехидно посмеивался над разбегающимися спутниками Степана. «Рано восторжесствовал, колдун», — говорит Степан, и произнес противозаклятие на огонь и сусло: «Огонь в костре, разгорайся, сусло, закипи!» Заклинание Степана подействовало. Мелейка с криком выскочил из чана, ошпаренный, и побежал к реке. Спутники Степана загородили ему дорогу и по указанию Степана стали рубить топорами наотмашь. Мелейка упал и стал биться, но не умирал. Били долго, пока сам не посоветовал отрезать нижний пояс, чтобы облегчить свои мучения. Похоронили Мелейку на том же месте и заложили камнями его могилу [Му пуксьём 2005: 333].

Следует обратить внимание на то, что в традиционном сюжете с мотивом варки сусла основным моментом колдовского состязания является сам диалог между лодчиком и пивоваром, в ходе которого выясняются колдовские силы того и другого. Собственно, в диалоге и заключается смысл состязания. Обменявшись магическими репликами и выяснив силу друг друга, противники расходятся, и этим сюжет завершается. Тема христианизации, связанная с образом Степана, требует развития сюжета за счет обязательной победы святого над противником или обращения его в христианскую веру. Однако для этого смысловые рамки магического диалога оказываются слишком тесными, поэтому традиция ищет дополнительных мотивировок победы Степана и находит их в развитии традиционного сюжета за счет подключения добавочных элементов, таких как демонстрация колдовской силы антагонистом и ее нейтрализация святым, демонизация антагониста, мотив трудной смерти колдуна.

Таким образом, повествовательная структура легенды становится более сложной, сюжет нарратива распространяется за счет присоединения к традиционному колдовскому диалогу добавочных взаимозависимых магических действий персонажей, которые и становятся выражением идеи колдовского состязания. В результате сюжетно-композиционная схема нарратива выглядит как сочетание двух основных сюжетных элементов (диалога и колдовского состязания), объединенных темой испытания колдовской силы (*эттиасьэм*).

Легко заметить, что формально эта схема имеет сходство с выделенной нами выше схемой апологетического сюжета, состоящего из диалога сторон и мотива ордалии, объединенных темой испытания веры. Разница в том, что темы испытания веры и испытания колдовской силы не равнозначны. 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 это состязание в магии, и отсутствие в его фонде личных колдовских умений заговоров на огонь и воду вынуждает признать волхва свое бессилие в данном испытании. Поэтому едва ли можно говорить «об общем для русской и коми культур семантическом поле, в рамках которого описанное противостояние выглядит вполне вероятным» [Котылев 2008: 124].

Не сомневаясь в исторической достоверности описанных Епифанием событий, все же укажем, что семантические поля христианской русской культуры и языческой культуры пермян в то время были абсолютно различными, в оценку «противостояния» монах и волхв вкладывали абсолютно разные смыслы. С точки зрения Стефана, его противник Пам-сотник был таким же, как и он сам, служителем бога, пусть даже и ложного; с точки зрения Пама-сотника Стефан был таким же колдуном, как и он сам, только более сильным¹. Как оказалось, фольклор «поддержал» точку зрения Пама, изобразив Стефана колдуном, заклинателем стихий. Фольклорный Степан именно «состязается» в колдовской силе с другими колдунами, и мотив колдовского состязания оказывается включен в смысловой континуум христианской легенды.

Дальнейшее развитие рассматриваемого сюжета происходит по линии утери традиционного диалога, как бы задерживающего динамику повествования. Это происходит вследствие исчезновения магической семантики диалога, он чаще всего воспринимается как зачин к сюжету, и рассказчики как бы перестают видеть в нем магическую составляющую. В том же цикле нарративов о колдуне Кортайке наряду с текстами, где используется диалог лодочника и пивовара (сусло стой — лодка стой), появляются варианты, в которых лодочника останавливает перебитая поперек реки цепь берегового колдуна. Вот краткий вариант подобной легенды.

¹ О колдовских особенностях образа Степана писал в свое время и О.И. Уляшев [1997: 8].

Корт-Айка не пускал ехать никого. Он ел людей. И только тех пропускал, кто давал много шкурок пушных зверей. И у него была река перегороджена. И смог пройти только святой Стефан Пермский. И после этого коми люди стали праздновать День св. Стефана. Так образовалась с. Корткерос [Uotila 1995: 330].

В более развернутых вариантах говорится о том, что колдун перего- раживал реку железной цепью, которую вынужден был разрушить про- плавивший мимо Степан. Эту магическую цепь можно было разорвать только с помощью более сильной магии. В качестве предмета, облада- ющего такой исключительной магической силой, Степан использовал крест: он бил крестом по цепи, и она распадалась. Этот же мотив раз- рывания цепи используется в легендах о печорском колдуне Кыске [Му пуксьём 2005: 186].

Без магического диалога организация повествования осуществля- ется по иному принципу. Сюжетообразующим становится мотив пути- плавания, предпринимаемый Степаном с миссионерской целью. Из текста исключается концепт случайности встречи колдунов, характерный для текстов с традиционным магическим диалогом, напротив, Степан специ- ально отправляется в путь для встречи с языческим колдуном. В связи с этим повествование сосредоточивается на детальном описании состяза- ния в магических акциях и привлекает для этого дополнительные мотивы из колдовского эпоса. К таким мотивам относятся оборотничество (кол- дун поочередно превращается в гигантскую щуку и медведя), плавание колдуна под водой (Паляйка), собиание рыбы в одном месте, чтобы не пропустить Степана, трудная смерть колдуна. Каким образом облегчить смертный час колдуна, знает только Степан. Он советует перерезать пояс Мелейки, дает указание бить наотмашь от себя топором заговоренного от оружия Кыску, стрелять из лука в Ошлапея особым образом. Использо- ется и топонимический мотив: места гибели колдунов становятся значи- мыми топонимами. По месту смерти Ошлапея называется село Ошлапье, на месте гибели Корт Айки основано село Корткерос, на месте гибели Кыски Степан строит церковь и Троицко-Печорский монастырь.

Что касается диалога лодочника и пивовара, то он остается в общем фонде сюжетных мотивов и используется традицией в ряде преданий о колдовских состязаниях¹. Вне этой темы мотив как бы и «не работает», во всяком случае, зафиксированные на соседней территориально Воло- годчине варианты мотива говорят о его глубокой смысловой деформа-

¹ Версии варки сула рассмотрены в: Панюкова А.В. Динамика развития коми фольклорных традиций в контексте самоорганизации. Сыктывкар, 2009. С. 125–132.

ции: «Существует поверье, что некоторые крестьяне, не колдуны и не знахари, желая кому-нибудь сделать назло, при входе в избу во время варки пива могут “остановить сусло”, сказавши только: “Судно стой и сусло стой” (три раза). Уверяют, что после этих слов сусло тотчас перестает течь из чана. Когда желают остановить работу при “выжиманьи” масла, то говорят: “Судно стой и масло стой!” Также утверждают, что после троекратного произнесения этих слов масло не выжимается из семян. (Эти приметы сообщил крестьянин Папа Собанин, д. Монастырихи Бережнослободской вол. Тотемского у.)» [Русские крестьяне 2008: 43]¹.

Интеграция образа Стефана в систему языческой коми культуры не могла произойти одновременно, скорее можно представить длительный процесс усвоения и присвоения системой нового семантического поля, до этого ей неизвестного. В результате сама система претерпела настолько существенную перестройку, что изменила свои первоначальные параметры. Образ Стефана выполнил функцию аттрактора (притяжателя), смысловое поле которого смоделировало новую системную организацию культуры, привлекая, в качестве базовых как смысловые структуры русского православия, так и структуры прежней языческой системы. Вместе с тем перестраивавшаяся система по мере усвоения уже сама моделирует образ Стефана в соответствии со своими нуждами. Семантический диапазон этого образа достаточно широк и включает одновременно значения, связанные с общерусскими представлениями о святых и святости, с определенными житийными чертами св. Стефана, и значения, связанные с пережитками языческих представлений, так что в разных текстах Стефан выступает в качестве святого или мага, а иногда того и другого одновременно. Выбор любого из этих значений обусловлен предпочтениями локальной традиции, однако следует отметить, что преобладает магическая доминанта образа Стефана.

Произошла перекодировка основных понятий, в результате чего святое подвижничество Стефана Пермского было усвоено языческим народом как проявление великой колдовской силы: был создан смысловой адекват деятельности Стефана, соответствующий семантическим нормам традиции. Соответственно ключевые эпизоды, репрезентирующие столкновение двух религий, описываются в книжной и фольклорной

¹ Автор выражает признательность О.В. Беловой за указание на этот материал.

традициях с помощью разных средств: с одной стороны, это сократический диалог Стефана и Пама, усложненный мотивом испытания веры, а с другой — сюжеты колдовских состязаний с участием Степана в испытании магической мощи.

Более того, значительная часть легенд Стефановского цикла свободно бытует в составе обширной нарративной традиции коми, условно обозначаемой как «колдовской эпос» (совокупность фольклорных повествовательных текстов о колдунах, в том числе и текстов о состязаниях в магии).

Библиография

- Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997.
- Аверинцев С.С.* София-Логос: Словарь. Киев, 2006.
- Власов А.Н.* Миссия Русской Православной Церкви в Пермском крае // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы / Отв. ред. А.Н. Власов. Сыктывкар, 1996.
- Голубинский Е.Е.* История канонизации святых Русской Церкви. М., 1889.
- Гуревич А.Я.* Пытка // Словарь средневековой культуры / Под ред. А.Я. Гуревича. М., 2003.
- Епифаний Премудрый. Преподобного в священноиноках отца нашего Епифания Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископом (перевод со старославянского Г.М. Прохорова) // Святитель Стефан Пермский / Сост. Г.М. Прохоров. СПб., 1995.
- Историческая память в устных преданиях коми: Материалы / Сост. и подг. текстов М.А. Анкудиновой, В.В. Филипповой; отв. сост. М.А. Анкудинова. Сыктывкар, 2005.
- Кантакузин И.* Беседа с папским легатом // Кантакузин И. Беседа с папским легатом. Против иудеев и другие сочинения / Сост., вступ. ст., комм. и пер. с греч. Г.М. Прохорова. СПб., 2008. С. 48.
- Коми легенды и предания / Сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1984.
- Конаков Н.Д.* Колдовской эпос // Мифология коми. М.; Сыктывкар, 1999.
- Котылев Ю.А.* Агональное моделирование православного мировидения в диспутах просветителей с иноверцами // Семиозис и культура. Сыктывкар, 2007. Вып. 4.
- Криничная Н.А.* Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987.
- Лимеров П.Ф.* Образ св. Стефана Пермского в письменной традиции и в фольклоре народа коми. М., 2008.
- Лыткин В.И., Гуляев Е.С.* Краткий этимологический словарь коми языка. Сыктывкар, 1999.

Документы по истории Коми / Публ. П.Г. Доронина // Историко-филологический сборник. Сыктывкар, 1958. Вып. 4.

Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998. (В. Malinovsky. Magic, Science and Religion // Science, Religion and Reality. James Needham, Macmillan Company, 1925.)

Му пуксьом — Сотворение мира / Автор-сост. П.Ф. Лимеров. Сыктывкар, 2005.

Мурьху мокку Махтени. Житие святого Патрика // Одиссей. Человек в истории. М., 2006.

Налимов В.П. Зырянская легенда о паме Шыпиче // ЭО. 1903. № 2

Панюков А.В. Динамика развития коми фольклорных традиций в контексте теории самоорганизации. Сыктывкар, 2009.

Ликкио Р. История древнерусской литературы. М., 2002.

Повесть о Стефане Пермском // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы / Отв. ред. А.Н. Власов. Сыктывкар, 1996.

Прохоров Г.М. Равноапостольный Стефан Пермский и его агиограф Епифаний Премудрый // Святитель Стефан Пермский / Ред. Г.М. Прохоров. СПб., 1995. С. 6.

Прохоров Г.М. Предисловие переводчика // Канткузин И. Беседа с папским легатом. Против иудеев и другие сочинения / Сост., вступ. ст., комм. и пер. с греч. Г.М. Прохорова. СПб., 2008

Рочев Ю.Г. Жанры несказочной прозы. 1982 // Научный архив Коми научно-го центра. Ф. 5, оп. 2, д. 279, л. 57.

Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 5. Кн. 4. Вологодская губерния. СПб., 2008.

Сендерович С.Я. Георгий Победоносец в русской культуре. М., 2002.

Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. СПб., 1997.

Уиззелл Ф. Цитаты из книг Священного писания в сочинениях Епифания Премудрого // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1971. Т. 26.

Уляшев О.И. Образ Стефана Пермского в традиционных представлениях коми. Сыктывкар, 1997.

Kitch C.M. Faith The Literary Style of Epifanij Premudryj: «Pletenije Sloves». Muenchen: Sagner, 1976.

Uotila T.E. Syrjanische Texte. B. IV // Memoires de la Societe Finno-ougriene. Helsinki, 1995.