

культур тихоокеанского севера // Этнографическое обозрение. 2003. № 2. С. 68—97.

Природа и ресурсы Чукотки 1997 — Природа и ресурсы Чукотки // Труды НИЦ «Чукотка». Магадан, 1997. Вып. 5.

Ратцель 1896 — Ратцель Ф. Народоведение. СПб., 1896. Т. 1.

Карлтон и др. 1988 — Карлтон Рей Дж., Маккормик Рей М. Дж. Живой мир полярных районов. Л., 1988.

Ринк 2007 — Ринк Х. Мифы и легенды эскимосов. М., 2007.

Роон 1997 — Роон Т. П. Водный мир в культурных традициях коренных народов Сахалина в XIX—XX вв. // Природа и цивилизация: Реки и культуры. СПб., 1997. С. 69—75.

Садоква 2009 — Садоква А. Р. Айны и рюкюсцы: народные верования, фольклор и мифология. М., 2009.

Сарычев 1952 — Сарычев Г. А. Путешествие по северо-восточной части Сибири, Ледовитому морю и Восточному океану. М., 1952.

Север Дальнего Востока 1970 — Север Дальнего Востока. М., 1970.

Стеллер 1999 — Стеллер Г. В. Описание земли Камчатки. Петропавловск-Камчатский, 1999.

Таксами 1976 — Таксами Ч. М. Представления о природе и человеке у нивхов // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 203—216.

Туровский 2004 — Туровский Р. Ф. Структурный, ландшафтный и динамический подходы в культурной географии // Гуманитарная география. Научный и культурно-просветительский альманах. М., 2004. Вып. 1. С. 120—137.

Фрезер 1983 — Фрезер Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1983.

Фрейхен 1961 — Фрейхен П. Зверобой залива Мелвилла. М., 1961.

Хейердал 1982 — Хейердал Т. Древний человек и океан. М., 1982.

Эскимосские сказки и мифы 1988 — Эскимосские сказки и мифы. М., 1988.

Эскимосские сказки 1980 — Эскимосские сказки / запись, перевод, предисловие и примеч. Г. А. Меновщикова. Магадан, 1980.

Summary. *Zones of contact in worldwide cosmogonical system of sea-mammal hunters of North-Eastern Asia. The article includes the analysis of influence of natural and geographical factors to cosmogonical ideas and traditional system of universe among sea mammal hunters of North.*

Key words: *ecotone, zones of contact, maritime cultures, mythology.*

П. Ф. ЛИМЕРОВ
(Сыктывкар)

**«ОДНАЖДЫ
СТЕПАН ПЕРМСКИЙ
ПОПЛЫЛ ВНИЗ ПО ВЫМИ
НА КАМЕННОМ ПЛОТУ»:
СОБИРАНИЕ ПРОСТРАНСТВА
В УСТНЫХ ТЕКСТАХ
О СВ. СТЕФАНЕ ПЕРМСКОМ¹**

Аннотация. *Статья посвящена анализу легенд о плавании Стефана Пермского на камне, их интерпретации в контексте мифологических представлений коми народа, выяснению истоков мотива плавания на камне.*

Ключевые слова: *легенда, религиозность, мифология, фольклор коми.*

Выдающийся религиозный деятель Русского средневековья Стефан Храп, епископ Пермский, прославился приведением в христианскую веру языческого народа финской языковой группы — пермян (совр. коми), населявших пограничные со Средним и Северным Уралом пространства европейского северо-востока, известные древнерусским летописцам как Пермь Вычегодская и Пермь Великая. Подвижнический труд св. Стефана высоко оценивался современниками: в документах XV—XVI вв. он упоминается в числе наиболее выдающихся предстателей Русской церкви — Петра и Алексия Московских, Леонтия Ростовского, Сергия Радонежского, Кирилла Белозерского и Варлаама Хутынского [Лыткин 1889, 13], — официально был канонизирован в 1547 г. в списке первых тридцати русских святых, канонизированных в Московской Руси собором митрополита Макария. Спустя несколько лет после смерти св. Стефана 25 апреля (9 мая нового стиля) 1396 г. мономом Троице-Сергиевского монастыря

¹ Работа выполнена в рамках интеграционного проекта учреждений УрО РАН «Пути развития пермских литератур в общероссийском историко-культурном контексте: XVIII — начало XX в.»

Епифанием Премудрым было написано Житие [Житие 1995], на сегодняшний день являющееся основным источником исторических сведений о св. Стефане Пермском.

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. Соответственно, стратегия построения сюжета, как и стилистическая организация текста жития, всецело подчинена этой задаче. При этом события, описываемые в «Житии», 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. Само бытование образа св. Стефана в фольклоре того общества, им же самым столь счастливо крещенного, является фактом наличия определенной концепции образа Стефана, глубоко интегрированной в культурную традицию данного общества. Это говорит о том, что пермская (коми) традиция, через Стефана Пермского получившая христианизующее воздействие русской культуры, включилась в диалог с ней, и создание «своего» фольклорного образа Стефана (Степана) стало ее ответом русской житийной традиции. Ответом более чем неожиданным, поскольку фольклорный образ Стефана имеет мало общего со своим литературным двойником.

Инаковость этого образа, прежде всего, касается его семантического наполнения. 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 Стефана волшебной силой. Цели нашей статьи — рассмотреть тексты о плавании Степана в контексте мифологических представлений коми народа, выяснить генетические истоки мотива плавания на камне.

Обращаясь к мотиву плавания святого на камне, исследователи, как правило, акцентируют внимание на «книжности» этого мотива [Макаров 1984, 137], однако в русской агиографии известен только один приплывающий на камне святой — это Антоний Римлянин. Согласно житию уроженец Рима, монах по имени Антоний, с началом гонений на последователей греческого православия поселяется на берегу моря, где день и ночь молится, стоя на камне. Внезапно поднявшаяся волна оторвала камень со стоящим на нем монахом от берега и понесла его в открытое море. Спустя два дня камень пристал к берегу Волхова возле Новгорода. По совету новгородского епископа Никиты Антоний основал на берегу Волхова монастырь, камень же, на котором святой совершил путешествие, стал объектом культа и в середине XVI в. был перенесен в монастырь [Там же, 206]. Среди фольклорных версий этого мотива также нет большого разнообразия. Специально исследовавший эту проблему А. А. Панченко приводит только два примера легенд о приплывающем святом. Это местночтимый святой Варлаамий Важский, который по легенде проплывал на плоту или на камне против течения реки, а также св. Иаков, мощи которого плыли против течения реки, а жители села, к которому приносили мощи, отпихивали их от берега, за что получили прозвище «невежи» [Панченко 1998, 134, 135]. Плавания по воде Богородицы или св. Георгия Победоносца, упоминаемые А. А. Панченко, все же надо полагать реминисценциями мотива о приплывающих иконах, который, хотя и близок мотиву о приплывающем святом, но не тождественен ему.

Относительно св. Стефана Пермского надо сказать, что ни в «Житии» Епифания Премудрого, ни в «Повести о св. Стефане Пермском» [Повесть 1996, 61—70] чуда плавания на камне нет, но есть некоторые свидетельства о бытовании в XVI в. в местной агиографии чуда успокоения разбушевавшихся вод в сюжете о плавании святого в ладье [Чернецов 1988, 331]. Однако между мотивами плавания на камне и в лодке не может быть полного семантического тождества, уже хотя бы потому, что второй мотив, в отличие от первого, не подпадает под категорию явленных святым чудес. Чудесным этот вид плавания может стать в том случае, если святой направит лодку вверх по течению или при плавании не будет пользоваться веслами. Между тем, в коми народной агиографии устные тексты о плавании святого на камне представлены широко, есть даже камень, на котором якобы приплыл Стефан Пермский (в фольклорных легендах — Степан). Он лежит на берегу р. Выми, у деревни Эжол Усть-Вымского района Республики Коми и является объектом почитания у местных жителей. Порошок, отскобленный от святого камня, считается панацеей от всех болезней. Согласно другой легенде камень, на котором приплыл Степан, превратился в остров [Историческая память 2005, 70].

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

конструкции, в которых мотив плавания разрастается до сквозного сюжета, объединяющего ряд подобных текстов: *«Степан Пермский плыл по Вычегде на камне. Он, говорят, везде, под Сереговом и всюду плыл: “В Серегово, здесь будет сользавод, век, мол, будут с хлебом и солью”. Под Ёрысьдином плывёт: “Здесь всегда будут с лодками и досками, век им лодки делать”. Через Иб плывёт: “Пусть, говорит, здесь всегда спят”. Ибские ведь и спят, бывало, долго, дым у них всегда поздно поднимался (печки поздно топить начинали). В Березниках берёзы были, он и сказал: “Пусть берёза всегда будет”. Сейчас вот от берёзы и деваться некуда. В Усть-Выми остановился, здесь и построил церкви. Степан Пермский, он со Святым Духом плыл, на камень ведь так просто не сядешь. Гора, где сейчас церковь, — сделанная гора. Кирпич и землю таскали в подоле. Степан велел сделать эту гору»*². Согласно логике наррации подобные повествовательные конструкции могут включать как угодно много близких по типу рассказов, связанных с именем Степана. К примеру, рассказ А. М. Пасынковой, записанный в 1981 г., состоит из 11 эпизодов, представляющих собой самостоятельные сюжетные образования [Му пуксьом 2005, 170—175]. При этом сюжетообразующей основой является мотив плавания Степана, скрепляющий эпизоды в рамках единого текстового пространства. В сущности, этот мотив является репрезентацией более общей темы *пути* как «образа связи между двумя отмеченными точками пространства в мифопоэтической и религиозной моделях мира» [Топоров 1983, 258]. Путь героя направлен из центра мира к труднодоступной периферии, и по мере его движения объекты, заполняющие или образующие пространство, связываются с высшей сакральной ценностью центра. В этом и заключается смысл путешествия субъекта пути, который и сам по мере достижения цели обретает более высокий социально-мифологический статус [Там же]. Если начало пути Степана остается как бы за пределами текстов, то конец пути хорошо известен — это с. Усть-Вымь, которое

² Образцы текстов приводятся в переводе автора статьи с коми языка.

тексты определяют в качестве главного центра языческой веры. Начало и конец пути разведены не только в географическом пространстве, но и по полюсам «своего» и «чужого», а также по религиозно-идеологическим полюсам «христианского» и «языческого». Это означает, что вся протяженность пути Степана лежит во враждебном по отношению к нему и его миссии языческом, «диком» пространстве, и его, прежде всего, он должен окультурить и христианизировать. И Степан крестит живущую по берегам рек чудь: «*Степан Великопермский плывет на каменном плоту, всех благословлял, чудь в христианство крестил*»; «*Однажды Степан Пермский поплыл вниз по Выми на каменном плоту. Он плавал в верховья Выми крестить. Кого смог окрестить — окрестил, а кто и в чудские ямы зарылся*» [Му пуксьём 2005, 167—168]. Однако целью путешествия Степана является Усть-Вымь как максимально негативная точка этого пространства, из которой отрицательные энергии распространяются по всей языческой ойкумене. Здесь находятся основные языческие сакральные символы, которые должны быть уничтожены, но задача Степана не только в их ликвидации — он призван как бы переоформить языческую периферию в центр христианской жизни всего края. Это задача поистине демиургического характера, и справиться с ней возможно только великому подвижнику, наделенному самыми высокими полномочиями. В силу этого особое значение имеет точка начала пути, в которой Степан получает эти полномочия, но в коми текстах момент начала пути как раз и отсутствует. Этот пробел также значим, как если бы его не было. По определению В. Н. Топорова, «начало пути — тот локус, который считается естественным для субъекта пути... В силу очевидной известности начало пути иногда не описывается подробно, развернуто или даже остается вовсе не указанным» [Топоров 1983, 259]. Таким образом, для коми нарративного сознания, особенно в период складывания текстов о Степане, вопрос о точке начала пути, а значит, и о статусе Степана представлялся настолько очевидным, что о нем можно было не упоминать.

Однако здесь мы сталкиваемся с противоречием между житийной версией путешествия святителя и версией коми фольклорных текстов. Если в народных легендах Степан *плывет* к язычникам, то в «Житии» Епифания однозначно говорится о том, что Стефан «*пошел* (здесь и далее курсив мой. — П. Л.) в путь, с большой смелостью устремился к *шествию* в прежденазванном образе, и обратил лицо свое к земле Пермской, ибо было направлено лицо его, когда он *шел*, к вышеназванной земле, к “земле забытой”, «непроходимой и безводной, к земле пустой» [Житие 1995, 83]. В тексте не раз упоминается, что Стефан именно *шел* к Пермской земле, «куда не ходили ногами святые апостолы, поистине ведь прекрасны ноги их, благовествующих мир» [Там же], и это акцентирование внимания читателя на теме *хождения* Стефана для Епифания крайне важно. Пешее хождение для него такое же трудничество, как и предыдущие аскетические и интеллектуальные подвиги Стефана в монастырской жизни.

Из «Жития» известно также, откуда равноапостольный отправился в путь. Епифаний пишет, что, подготовившись к миссии, Стефан из Ростова пришел в Москву и отсюда, получив благословение епископа Герасима Коломенского, пошел в землю, «где не пролегал путь апостолов» [Там же]. О самом маршруте св. Стефана в «Житии» не сказано ни слова, есть только Москва как точка отправления, а местом прибытия названа Усть-Вымь, где равноапостольный построил первую церковь. Однако в устных текстах о Степане, как у коми, так и у русских, Москва вообще не упоминается, и в качестве отправной точки путешествия фигурирует Великий Устюг, родина св. Стефана. Следует отметить, что коми рассказчики почти не знакомы с этой версией начала пути Степана. Во всяком случае, только в одном из текстов говорится: «*Когда, значит, Степан Пермский пришел, значит, из Великого Устюга, так я слыхивал, по порядку, по деревням и шел*» [Историческая память 2005, 73]. Как видно из цитаты, эта версия пути Степана предполагает передвижение из Устюга, т. е. из низовьев Вычегды по направлению

к ее верховьям, не по самой реке, а по неким пешеходным путям. В целом же этот маршрут путешествия Степана, как и сама версия пешего хождения, нехарактерны для коми легенд, но имеют распространение среди русских старожилов нижней Вычегды. Для русского рассказчика пешеходный маршрут Степана очевиден: *«Он шел из Устюга туда, на Айкино»* [Устные предания 1996, 110]. В русских текстах Степан — именно пеший странник, и, соответственно, тексты связывают чудеса и происшествия его странствия с атрибутами пешехода: *«в селе Туглим одна женщина, видя его худую обувь, дала ему новую. Святой в благодарность изрек, что это место будет торговое»*; *«ему здесь шляпу дали, и назвали это (село) Ошляпье»* [Там же]. Таким образом, общее направление движения Степана с юга на север, как и мотив пешего хождения святителя, в русских фольклорных текстах совпадают с житийной версией. Что касается разногласий в точке отправления святого, то они не принципиальны, поскольку реальный маршрут Стефана должен был проходить из Москвы через Устюг как через пограничный с Вычегодской Пермью город. Именно так — из Москвы через Устюг на первые пермские селения Пырас (Котлас) и Гам, а затем в Емдин (Усть-Вымь) — описывает путь Стефана арх. Макарий, расширив к тому же краткую житийную версию этого пути Стефана включением ряда устных рассказов о некоторых легендарных подробностях миссии [Макарий 1992, 12—13]. Не оставляет сомнений в достоверности этого маршрута и запись в Вымско-Вычегодской летописи за 1379 (7887) г. о том, что иеромонах Стефан Храп с благословения епископа Герасима пошел в «землю Пермскую» и «начал у пермян на Пыросе и на Виляде и крести их святей вере» [Доронин 1958, 258]. Этот маршрут прочно утвердился в исторической науке и время от времени воспроизводится в историко-филологических исследованиях [Лыткин 1889, 6; Терюков 2002, 51]. Таким образом, мотив пешего передвижения (хождения) Степана в русских фольклорных текстах с юга на север, от христианских земель (Великий Устюг) к языческим (Айкино

и дальше) соответствует житийным и историческим сведениям.

Мотив хождения Степана в коми текстах характерен только для сравнительно поздних записей и свидетельствует, скорее, об угасании нарративной традиции, чем о ее развитии. Как следствие атрофии сюжета происходит редукция образа самого Степана и замена его образом безымянного странника. К примеру, в приведенной А. И. Туркиным легенде с топонимическим мотивом деревня Оквад получила название от Степана Пермского, который, выйдя на берег, искал место под строительство часовни и повсюду видел только болота — по коми *вад*. Проваливаясь в топких местах, Степан якобы восклицал: «Ок, вад! Ок, вад!» (Ох, болото!) [Туркин 1977, 15—18]. В тексте, записанном Е. В. Ветошкиной в 1981 г., уже говорится о страннике, который, проходя мимо деревни, натывается на болота: *«Начнет в одну сторону идти — болото. “Ок, вад!” — говорит. В другую сторону идет — опять болотина: “Ок, вад!” Так и назвали из-за топей, кругом топи, да»* [Историческая память 2005, 47]. Поздний текст не содержит характерной для легенд о Степане темы миссионерской деятельности, поэтому, если в более раннем тексте Степан сходит на берег, чтобы построить часовню, в поздней записи путь странника не мотивирован, он будто бы просто идет мимо деревни. В дальнейшем образ странника также подвергается редукции, и, судя по записям 1990-х гг., оказывается вытесненным совершенно посторонними образами туриста, пионеров и т. п. В качестве другого примера можно привести разновременные записи легенды о происхождении названия села Носим. Согласно тексту 1930-х гг. название села связано с миссионерской деятельностью Степана: *«ниже Носима был затор, и там нельзя было пройти, и перетаскивали через мостила, и называл Степан “носимыми людьми”, потому что носимские были обязаны и лодку, и вещи Степана переносить через этот затор на руках»* [ФНМРК. Записи М. С. Порошкина, 1906 г. р. № 197. Л. 212]. В записи Ю. Г. Рочева 1980-х гг. имя Степана отсутствует, соответственно, 47

сюжет, выпавший из контекста легенд о нем, оказался полностью переосмыслен: «В селе не было магазина, покупали жители все необходимое в Усть-Куломе и приносили домой, когда их урезонивали: “Чего вы все носите?” Они отвечали: “Носим, вас не спросим!”» [Рочев 1972, Л. 74]. Существенным отличием позднейших модификаций от более ранних текстов является их исключение из религиозного дискурса. Поздние тексты рассказываются, скорее, в жанре анекдота, нежели легендарного нарратива, поэтому образ Степана оказывается в них неуместным. Надо отметить и другой путь ремотивации. Он касается ассимиляции мотивом пешего передвижения персонажа мотива плавания. В ранних записях Степан, согласно сюжетной коллизии, только *выходит* на берег, и этот вроде бы безобидный сюжетный ход становится отправной точкой трансформации, в ходе которой в тексте актуализируется мотив пешего *хождения* персонажа до полного исчезновения мотива плавания, а вместе с ним и образа самого Степана. Такая жесткая взаимосвязь образа Степана с мотивом плавания обусловлена некими внутренними причинами, природу которых и предстоит выяснить.

Нельзя не упомянуть еще о таком способе пространственных перемещений Степана, как плавание в лодке (ладье). Тексты, содержащие подобный мотив, не имеют непосредственного отношения к рассматриваемому циклу, это, прежде всего, легенды о состязаниях Степана с языческими волхвами (тунами) в записях П. Г. Дорониной [Му пуксьом 2005, №№ 128, 138, 140, 142, 145, 146], а также два текста из книги М. И. Михайлова: о выезде в ладье Стефана в епископском облачении навстречу вогулам-язычникам, а также о передаче св. Стефаном иконы Богородицы вишерским язычникам, приплывшим по реке [Михайлов 1851, 52—52; 78—81]. Несмотря на внешнее сходство, семантика мотива плавания святого в лодке совершенно иная, нежели семантика мотива плавания на камне. Последний мотив, как правило, находится в зачине текста и соотносится с сюжетами начального време-

ни крещения чуди. Мотив плавания в лодке связан с сюжетными ситуациями как бы другой эпохи — эпохи, когда крещение уже произошло, и Степан занимается обустройством христианского мира. Перед нами эпоха подвигов Степана, который выплывает в лодке (ладье) из Усть-Выми, чтобы сразиться с язычниками — вогулами, волхвами. По-видимому, подобный сюжет нашел отражение и на одном из резных изображений посоха Стефана Пермского [Чернецов 1988, 332]. В этих текстах Усть-Вымь выглядит как сакральный центр, из которого Степан движется в сторону языческой периферии. Что касается сюжетов о времени первокрещения, то языческой периферией в них как раз является Усть-Вымь, к которой и движется на камне Степан.

А. А. Панченко видит ритуально-мифологическую символику мотива плавания «в подчеркивании потустороннего (и в том числе сакрального) статуса приплывающего (уплывающего) предмета или существа» [Панченко 1998, 135]. Очевидно, не меньшее значение для этого имеет и способ плавания персонажа (на камне, в лодке), а также маршрут его передвижения. На первый взгляд, маршрут передвижения Степана очевиден: как и его исторический прототип, Стефан Пермский, он должен двигаться из Великого Устюга на север по направлению к Усть-Выми. Этот маршрут действительно имеет место в русских фольклорных нарративах и, как мы показали, подразумевает пешее передвижение персонажа. Если следовать логике этого маршрута, то до Усть-Выми Степан мог бы посетить всего лишь несколько населенных пунктов, включая Пырас, Айкино и Гам. Между тем, число населенных пунктов, претендующих на посещение их Степаном, несравнимо больше, и все они расположены по берегам Вычегды и Выми вверх по течению от села Усть-Вымь. Иными словами, если следовать маршруту «фольклорного» Степана, то можно обнаружить парадоксальную ситуацию его плавания на камне из верховьев вниз по течению обеих рек одновременно, причем в обоих случаях речной маршрут святого завершается

крещением Усть-Выми³. Справедливости ради, надо заметить, что в отдельных случаях рассказчик старается сгладить эту парадоксальность, оговаривая, что Степан вначале плывал крестить верховья реки, а события рассказа произошли как бы уже на обратном пути, когда он спускался вниз по течению. Подобные дополнительные мотивировки, однако, нехарактерны, и в 90% текстов Степан плывет вниз по течению реки, а рассказчик употребляет глагол «*кыитö* (*кыитö*) — спускается (по реке)», а не «*катö* — поднимается (по реке)», причем, для рассказчика несущественно, по какой реке спускается герой, по Выми или по Вычегде: в любом случае его путь оканчивается в Усть-Выми. Такая «неразборчивость» рассказчиков по отношению к рекам, видимо, обусловлена имплицитной корреляцией конкретных рек с образом мифологической мировой реки, по которой передвигается культурный герой.

Таким образом, учитывая сам способ передвижения героя, а также водную среду, по которой он передвигается, можно сделать предварительный вывод о том, что сюжетная динамика повествований о Степане во многом обусловлена содержательным планом мифологической модели мира. В связи с этим при аналитических операциях необходимо учесть и мифологические коннотации образа воды (реки), а также и образа самого путешествующего по воде (реке). Широко известное в фольклоре и мифологии представление о воде как о границе между миром людей и миром потусторонним здесь соотносится с образом мировой реки в космологической модели уральского типа, реконструкция которой в свое время получила обоснование в работах В. В. Напольских. Согласно упрощенной версии этой мифопоэтической схемы верхний и нижний мифологические уровни, выраженные как исток и устье, соединяются мировой рекой, в среднем течении которой расположен мир людей. В устье реки, на севере, в море мертвых, находится загробный мир с соответствующим пантеоном хтонических божеств, а в верховьях реки, на

юге — верхний мир, топография которого выражена образом высокой горы, на вершине которой растет великая береза и находится резиденция небесных божеств [Напольских 1991, 82—83]. В рамках этой парадигмы мотивы плавания (вверх/вниз по течению) имеют исключительно важное значение, поскольку в той или иной степени отражают медиативные функции самой реки. При этом более высоким сакральным статусом обладает маршрут из верховьев реки вниз по течению, почти автоматически наделяющий путешественника или предмет, плывущий из верховьев, ореолом небесного посланца. Что касается нарративов о Степане, то, в свете изложенного, имплицитная связь маршрута его плавания с данной парадигмой угадывается достаточно легко. При этом создаются известные противоречия между реальным маршрутом Стефана Пермского и версией фольклорных источников. Если с исторической или агиографической точек зрения на роль сакрального центра, из которого и относительно которого происходило разворачивание вовне христианского пространства на европейском северо-востоке, претендует Великий Устюг, то в рассматриваемых коми легендах он таковым не является. Географически Устюг расположен неподалеку от низовьев реки Вычегды, и этот факт определяет включение его образа в контекст совершенно определенных мифологических коннотаций, связанных с представлениями о низовьях мировой реки. Это сакральное северное пространство, куда вниз по реке уходят умершие и где находится обитель предков⁴. В коми свадебных причитаниях известен образ Великого Устюга как места, куда прибывает «красивое девичье имя», в погоне за золотой уткой «от плеса к плесу, от прилука к прилуку» именно вниз по реке [Плесовский 1967, 208]. Здесь Устюг является местом последнего успокоения девичьей воли, поэтому образ этого города в причитаниях невесты параллелен образу моря, куда де-

⁴ Для русского средневекового сознания север ассоциировался, прежде всего, с преисподней, адом, в котором принимают мучения души грешников (см. об этом: [Лотман 1996, 256—258].

вичья воля прибывает, путешествуя от родного берега Сысолы, спускаясь по Вычегде на Двину и от Двины к морю, где «ей придется всю жизнь плавать с волны на волну» [Там же, 168]. Север, низовья реки, море и город являются конечными пунктами мифологического странствия, и в коми религиозной парадигме этими образами описывается топография загробного мира [Лимеров 1998, 21–22]. Сюда стремится и фольклорная чудь — коми язычники, не желающие принимать крещения и бегущие от Степана под покровительство предков. Неслучайно одна из наиболее талантливых рассказчиц легенд о Степане А. М. Пасынкова не закончила повествование крещением Усть-Выми, а продолжила маршрут Степана вниз по течению: «*Степан дальше поплыл на камне, до Коряжмы⁵ плыли с Иной*» [Му пуксьом 2005, 172], хотя по историческим данным район Коряжмы, находящийся недалеко от Котласа (Пыраса), должен был быть крещен раньше Усть-Выми. Логика рассказчика заключается в том, что Степан, одержав победу в Усть-Выми, непременно должен был плыть дальше вниз по реке, преследуя убегающую чудь. Так что, в пределах действия уральской мифологической парадигмы фольклорная матрица маршрута христианизации не имеет ничего общего с реальным маршрутом св. Стефана Пермского, поскольку, прокладывая движение «фольклорного» Степана от верховьев вниз, она не считается с действительным географическим расположением крещеных и некрещеных территорий. Для этой парадигмы Степан является безусловным посланцем тех мифических мест, где верховья реки смыкаются с небом, и вектор его движения всегда направлен вниз по реке.

Небесный локус отправления путешественника не противоречит и христианской религиозной парадигме, сама тема плавания, как и образ плывущего святого, известны христианской традиции, поэтому образ Степана, соединяя в себе мифологические и христианские черты, все-таки склоняется в сторону последних. В связи с этим едва ли пра-

вомерно наделять образ Степана в данных текстах колдовскими качествами [Уляшев 1999, 348], здесь сила Степана как раз небесной, но не антихристианской (колдовской) природы. Природа чуда плавания на камне определяется рассказчиками с точки зрения христианской религиозности, сакральный авторитет Степана опознается по его способности общаться с третьей ипостасью Единосущной Троицы — Святым Духом: «*Степан Пермский, он со Святым Духом плыл, на камень ведь так просто не сядешь*»; «*Плыл он здесь на каменном плоту. Со святой силой, и не тонул каменный плот*» [Му пуксьом 2005, 166]. Здесь Степан, хотя и обладает небесной силой, присущей его статусу святого, сохраняет свои человеческие качества. Другое дело, когда способностью совершать чудеса наделяется непосредственно сам Степан. В этом случае его образ наделяется могуществом, несоизмеримо более высоким, чем сила святого: «*А Стефан Пермский, тай, говорит, плыл из Кошки. Там Кошка за Сереговым. Он плывет, а его ругали. Да и в Лялях его ругали. "Ляли, ляли, — да все говорит, — ляли". Точно так вот забыла. А потом на камне плыл. У меня старик-то был, это рассказывал... Мы в деревне-то ругаем, а он плывет, а он им и отвечает: "Ляли, говорит, и все — ляли, ляли". Вот Степан Пермский плыл на камне и не утонул. <Кто он такой?> — Бог!*» [Историческая память 2005, 75]. Основной сюжетный мотив в данном тексте — топонимический, репрезентирующий происхождение названия деревни Ляли, но рассказчик, многократным повторением мотива плавания как бы смещает смысловый ракурс текста на неординарный образ самого путешественника, так что вопрос собирателя «А кто он такой?» звучит вполне закономерно, он подготовлен рассказыванием. Также закономерен и ответ информатора: «Бог!» Вопрос был ожидаем, поскольку к этому ответу и было имплицитно направлено повествование.

Тема Бога в стефановском дискурсе, видимо, складывалась под влиянием различных факторов, главным из которых надо признать официальное причисление Стефана Пермского в 1547 г.

⁵ Населенный пункт на нижней Вычегде (Архангельская область, район Котласа).

к лику святых и посвящение ему отдельной службы в День успения 26 апреля ст. ст. (9 мая). Для полужыческой вычегодской перми XVI в. его канонизация должна была означать не что иное, как путь к обожествлению, поскольку едва ли религиозное сознание того времени понимало различие между культурами и категориями святых и небесных сил. Все они, видимо, воспринимались как единый пантеон христианских божеств, получивших общее название *енъяс* «боги» — одним из которых стал и легендарный епископ. Термин *енъяс* «боги» в обозначении святых имеет бытование и в современном коми языке, однако есть основания полагать, что традиция все-таки выделяла Стефана Пермского из их общего числа. Неслучайно на мой вопрос «Кто такой Стефан Пермский?» один пожилой информант ответил — «Ен», т. е. Бог. В одном из поздних текстов о пророчествах конца войны говорится, что некий коми колдун-прорицатель задолго до войны предсказал ее начало, а ее завершение связывал с победой Стефана Пермского над Германией. Конечно, корреляция смыслов здесь происходит благодаря совпадению Дня успения св. Стефана с Днем Победы, однако эта связь сама по себе о многом говорит. Подобных данных не очень много, но даже они указывают на то, что в христианской религиозности коми еще не в очень отдаленном прошлом св. Стефан Пермский занимал одно из ключевых мест. Надо полагать, что тема божественности «фольклорного» Степана во многом складывалась и под влиянием уподоблений образа св. Стефана образу Иисуса Христа в книжных источниках. А. В. Чернецов в тексте «Жития» выделяет порядка семи несомненных реминисценций евангельских текстов, в которых Стефан ассоциируется с Христом [Чернецов 1988, 233]. В «Повести» наряду с прочими чудесами присутствует чудо накормления тысячи человек тремя хлебами и тремя рыбами, что является прямой параллелью к известному евангельскому сюжету об умножении пяти хлебов и двух рыб (Мф. 14, 14—21; Мк. 6, 36—44; Лк. 9, 12—17; Ин. 6, 4—12) [Повесть 1996, 65].

Нельзя сказать, что эти реминисценции заметно повлияли на фольклорную традицию; во всяком случае, в легендах о Степане только мотивы осенения бующих вод крестом и хождения Степана по воде имеют явно евангельские ассоциации. Однако этим самым была дана возможность сближения образов Стефана и Бога на народной почве.

Другим и, возможно, более существенным фактором, способствующим обожествлению, стало влияние языческой мифологии на образ Степана. Утверждаясь в неокрепшей еще христианской религиозности пермян XVI—XVII вв., образ Степана, так или иначе, подвергался мифологизации, принимал черты культурного героя. Можно предположить, что на начальном этапе он воспринимался как бог-медиатор, типа Мир-Сусне-Хума обских угров, обеспечивающий посредничество между миром людей и небом. Есть ряд точек соприкосновения между этими, казалось бы, разными образами. Как и Степан, Мир-Сусне-Хум является небесным посланцем на земле, он — «народ созерцающий человек», ходатай за каждого из людей перед небесным Богом [Головнев 1995, 554]. Но главное все-таки в том, что Мир-Сусне-Хум путешествует по миру людей с определенной целью: объезжая разные земли, он «собирает их в один земной дом» [Там же, 552]. Та же самая цель, с поправкой на христианский дискурс, стоит и перед Степаном, который по ходу своего движения как бы отвоевывает у Антихриста языческие территории и берет пройденные пространства под свой контроль. Такая перекодировка пространства равнозначна космогоническому действию, поскольку влечет за собой качественные изменения всей мировой структуры. С этой точки зрения само плавание Степана на камне представляет собой начальную фазу космогонического творчества положительного божественного героя-демиурга, относящуюся к первоначальным временам.

С другой стороны, ассоциируясь с положительным началом и борцом против абсолютного зла — Антихриста, образ Степана неизбежно включался в жесткий контекст коми дуалистической

мифологии, где в качестве положительного и отрицательного начал действовали небесный бог Ен и его соперник Куля (Омоль). Характерно, что именно Стефан Пермский в своих переводах литургических текстов впервые ввел в употребление имена языческого небесного бога *Ена* и его мифологического противника *Куля* для обозначения Отчей ипостаси Троицы и дьявола [Лыткин 1952, 33]. Этим самым он вольно или невольно обосновал возможность включения космогонических мифов с участием Ена и Куля (Омёля) в качестве Бога и дьявола в христианскую парадигму. В дальнейшем это привело к бытованию в коми религиозном фольклоре множества версий космогонических текстов, в которых сюжеты и мотивы, восходящие к уральской мифологии взаимодействуют в сложных контаминациях с сюжетами и мотивами христианских канонических и апокрифических текстов [Лимеров 2008, 140—153]. Как антагонист мирового зла легендарный Степан сам мог ассоциироваться с Богом — Еном, а значит и соответственно называться. Более того, судя по некоторым текстам, сюжеты с его участием вполне могли опознаваться носителями традиции в ряду версий космогонических мифов. Прежде всего, сам феномен плавания Степана на камне сопоставим с плаванием по водам первозданного океана персонажей космогонических мифов Ена и Куля (Омёля), хотя последние в наиболее архаических версиях мифа и выступают в обликах водоплавающих птиц. Вместе с тем, следует признать, что мотив плавания на камне принципиально отличается от мотива плавания демиургов в обликах птиц. В плане содержания второй мотив генетически связан с прауральским космогоническим мифом о ныряющей птице [Напольских 1991, 62—92], в то время как мотив камня на море с плавающим на нем персонажем широко представлен в восточнославянском фольклоре, особенно в заговорах и духовных стихах. В частности, в духовных стихах о Голубиной книге есть образ камня Латырь (Алатырь), на котором «беседовал да опочив держал / Сам Иисус Христос Царь Небесный / Со двенадесяти апостоламь / Со двенадесяти

учителямь / Утвердил онъ веру на камени...» [Коробка 1909, 14]. В заговорах камень Алатырь («бел горяч камень») лежит посреди моря, «на этом камне стоит престол Божий, на этом престоле сидит пресвятая Матерь...»; в других текстах «на камне стоит святая церковь» [Там же, 13]. А. Н. Веселовский видел в основе этого образа легенду о камне, снесенном самим Спасителем с Синая и положенном им на место алтаря Сионской церкви, «матери всех церквей», хотя Н. И. Коробка, полемизировавший с А. Н. Веселовским по поводу происхождения образа «камня Алатыря» или «бел горяч камня» на море, считал, что его генезис лучше объясняется с помощью космогонических мифов, чем христианскими источниками [Там же, 15—16]. Современные исследования мифологии вроде бы подтверждают правоту Н. И. Коробки, во всяком случае, Ф. Б. Я. Кейпер в своем капитальном труде по ведийской космогонии показал, что сама возможность движения камня (земли и горы) по поверхности воды обусловлена отсутствием твердой основы мира. Как только благодаря действиям демиурга свободный дрейф прекращается, остановившийся холм (гора, камень) становятся центральной точкой земли (мировой осью), от которой она расширяется во все стороны [Кейпер 1986, 124—125]. Как видим, космогонический сюжет состоит из двух основных композиционных элементов: 1) хаос, представленный мотивом движения камня по поверхности воды; 2) космос, представленный остановившимся в центре мира камнем. Следует признать, что этот сюжет в том или ином виде был известен восточным славянам и реминисценции его обнаруживаются в составе некоторых севернорусских космогонических легенд [Бернштам 2002, 274; Белова 2004, 46]. Надо признать также, что, даже не получив всеобщего распространения в космогонических версиях, христианизированные варианты этого сюжета встречаются в религиозном фонде народного православия. Это и рассмотренные выше фольклорные образы, это и исследуемый нами мотив плавания святого на камне. В коми фольклор этот мотив попадает в составе других

популярных в религиозном фольклоре мотивов и сюжетов в ходе творческого усвоения коми народом русского народного православия. Вместе с тем, на коми почве мотив плавания включается в модель мира уральского типа, в результате чего мотив плавающего на камне по первоначальному морю демиурга связывается с образом реки. Суммируя сказанное, можно сделать вывод, что мотив плавания на камне в легендах о Степане-крестителе сохраняет космогонический код. С точки зрения христианской религиозности, ситуация, приравненная к первоначальному хаосу, возможна при отсутствии в мире правильной (православной) веры, поэтому движение камня по воде и его остановка в определенном месте обусловлены волей Бога (Святым Духом) — это и есть космогоническое решение Творца по упорядочению языческого хаоса. Остановка камня Степана в Усть-Выми означает начало космической стабилизации и начало новой христианской эпохи. Как и в космогоническом сюжете, камень становится той прочной основой, от которой начинает разворачиваться христианская земля. Ср.: переставший двигаться камень Степана превращается в остров, сравнимый с первоостровом, созданным демиургом [Историческая память 2005, 70]. Космогонический код обуславливает также демиургическое начало в образе Степана, его способность пересоздавать мир, его богоподобность. С другой стороны, он обуславливает и жесткую связь образа Степана с мотивом плавания: деградация мотива ведет и к немедленной редукции образа Степана.

Существенно отметить, что плавание на камне рассматривается религиозной традицией как одно из явленных святым чудес, поэтому в силу известной соотнесенности легендарных событий с историческим временем и с реальными географическими координатами камень святого как бы выходит за пределы текстового пространства и обретает материальное воплощение, становясь одним из главных атрибутов культа святого. С одной стороны, культ камня функционально подтверждает нарративное событие, а с другой стороны, этот культ может иметь и само-

стоятельное нарративное объяснение. Н. А. Макаров по этому поводу пишет, что «в устной традиции с большинством священных камней оказываются связаны легенды о христианских святых. В Белозерье это Кирилл Белозерский, на Каргополье — Александр Ошевенский, в Устюге — Прокопий Устюжский, на Псковщине — Всеволод Гавриил» [Макаров 1984, 208]. Нет сомнений в том, что культ камней как таковой имеет и более древние, дохристианские, формы⁶, однако нам важен не генетический аспект культа, а аспект его обоснования в фольклорной религиозности. Легко заметить, что в данной традиции тема плавания святого отсутствует, хотя устные тексты сохраняют сведения о следе, оставленном на камне тем или иным святым. Здесь традиция почитания камня святого восходит, видимо, к неким раннехристианским источникам, в которых темы плавания камня нет. Прав Н. А. Макаров, когда возводит эту традицию к временам раннего христианства Палестины и Византии, где обнаруживаются многочисленные христианские реликвии в виде камней, связанных с ветхозаветными и евангельскими эпизодами, а также с эпизодами деятельности первых святых [Там же, 209]. Важно подчеркнуть, что почитание камней святых поддерживается именно народной традицией, в то время как агиография сведений о камнях не имеет⁷. Тем более вероятность соотнесенности образа святого на камне с раннехристианским фольклорно-мифологическим первообразом камня Спасителя — «всем камням матери», лежащего в основании христианской веры, и от которого вера распространяется во все стороны света. В свою очередь, от этого первообраза совсем недалеко до камня, установленного демиургом в основании мира.

⁶ См. историографическую справку по этому вопросу: [Панченко 1998, 37–61; Курбатов 2000, 131–135].

⁷ По этому поводу Н. А. Макаров и А. В. Чернецов замечают, что, несмотря на известный культ камня Александра Ошевенского, само «Житие Александра Ошевенского» не содержит упоминаний о камне [Макаров, Чернецов 1988, 87].

Литература

Белова 2004 — Белова О. В. «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды. М., 2004.

Бернштам 2002 — Бернштам Т. А. Русские легенды о сотворении мира в аспекте народного богословия // Христианство в регионах мира. СПб., 2002. С. 250—301.

Житие 1995 — Епифаний Премудрый. Преподобного в священноиноках отца нашего Епифания Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископом // Святитель Стефан Пермский / ред. Г. М. Прохоров. СПб., 1995. (Перевод Г. М. Прохорова). С. 50—266.

Головнев 1995 — Головнев А. В. Говорящие культуры. Екатеринбург, 1995.

Доронин 1958 — Доронин П. Г. Документы по истории коми // Историко-филологический сборник. Сыктывкар, 1958. Вып. 4. С. 241—271.

Историческая память 2005 — Историческая память в устных преданиях коми / сост. Анкудинова М. А., Филиппова В. В. Сыктывкар, 2005.

Коробка 1909 — Коробка Н. И. «Камень на море» и камень Алатырь. СПб., 1909.

Кейпер 1986 — Кейпер Ф. Б. Я. Космогония и зачатие // Кейпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 112—147.

Курбатов 2000 — Курбатов А. В. Проблемы изучения культовых камней Восточной Европы на современном этапе // Святители: археология ритуала и вопросы семантики. СПб., 2000. С. 131—136.

Лимеров 1998 — Лимеров П. Ф. Мифология загробного мира. Сыктывкар, 1998.

Лимеров 2008 — Лимеров П. Ф. Образ св. Стефана Пермского в письменной традиции и в фольклоре народа коми. М., 2008.

Лотман 1996 — Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история. М., 1996.

Лыткин 1952 — Лыткин В. И. Древнепермский язык. М., 1952.

Лыткин 1889 — Лыткин Г. С. Зырянский край при епископах пермских и зырянский язык. СПб., 1889.

Макарий 1992 — Макарий, арх. Сказание о жизни и трудах Святого Стефана, епископа Пермского // Сказание о Стефане Пермском / сост. М. Сизов, А. Саков, И. Иванов. Сыктывкар, 1992. С. 8—25.

Макаров 1984 — Макаров Н. А. Камень Антония Римлянина // Новгородский исторический сборник. Вып. 2(12). Ленинград, 1984. С. 203—211.

54 Чернецов А. В. К изучению культовых кам-

ней // Советская археология. 1988. № 3. С. 79—91.

Михайлов 1851 — Михайлов М. И. Описание Усть-Выма. Вологда, 1851.

Му пуксьбм 2005 — Му пуксьбм — Сотворение мира: мифология народа коми / сост., предисловие, комментарии Лимерова П. Ф. Сыктывкар, 2005.

Напольских 1991 — Напольских В. В. Древнейшие этапы происхождения уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (Прауральский космогонический миф). М., 1991.

Панченко 1998 — Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.

Плесовский 1967 — Плесовский Ф. В. Свадьба народа коми. Сыктывкар, 1967.

Повесть 1996 — Повесть о Стефане Пермском // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы / отв. ред. А. Н. Власов. Сыктывкар, 1996. С. 61—70.

Рочев 1972 — Рочев Ю. Г. Жанры несказочной прозы коми фольклора. 1972 // Архив КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 356. 140 л.

Терюков 2002 — Терюков А. И. Св. Стефан Пермский и народная культура коми-зырян // Христианство в религиях мира. СПб., 2002. С. 46—58.

Топоров 1983 — Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 227—285.

Туркин 1977 — Туркин А. И. Кõні тэ олан? Сыктывкар, 1977.

Уляшев 1999 — Уляшев О. И. Степан Пермский // Мифология коми. М., 1999. С. 346—348.

Устные предания 1996 — Устные предания о Стефане Пермском // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы / отв. ред. А. Н. Власов. Сыктывкар, 1996. С. 106—118.

Чернецов 1988 — Чернецов А. В. Посох Стефана Пермского // Труды отдела древнерусской литературы ИРЛИ (Пушкинского Дома) АН СССР. Л., 1988. Т. 41. С. 215—241.

Сокращения

ФНМРК — Фонд национального музея Республики Коми.

Summary. The article is devoted to the analysis of the legends about the swimming of Saint Stephen Permsky on the stone, their interpretation in accordance with the Komi people's mythological ideas, clearing up of the sources of the motif of swimming on the stone.

Key words: legend, religiosity mythology, Komi folklore.