

Imetegija Stepan: püha Permi Stefani kuju komi legendides

Pavel Limerov

Teesid: Artiklis võrreldakse Epifanius Targa kirjutatud püha Permi Stefani elulugu komi rahvapärимusest tuntud imetegija Stepани lugudega. Uuritakse, milliseid mõjutusi on saanud permi (komi) kultuur Permi Stefani vahendusel vene kultuurist ja kuidas on rahvapärимuse legendid seotud komide ristiusustamisega ja jälgitakse, kuidas põimuvad selgelt kristliku taustaga pühakulood rahvasuust tuntud lugudega imetegijast, prohvetist ja isegi nõiast. Sama tegelaskuju kaks versiooni, kusjuures folkloorsel tegelasel ei ole oma kirjandusliku teisikuga just palju ühisjooni. Folkloor keskendab tähelepanu Stefani imelistele omadustele: tema võimele parvetada mööda jõe kivil, ennustada, muuta maastikku, kuid eelkõige tema võlujõule. Ometi on kõik rahvasuus levinud legendid seotud ka komide ristiusustamisega, nad kõik kirjeldavad esmaristimise sündmusi, komi rahva kristliku religioossuse algusaegu ning seetõttu ei tekita mingit kahtlust nende tähtsus komi rahva religioossuse seisukohalt.

Märksõnad: Epifanius Tark, imetegija Stepan, komi legendid, Permi Stefan, rahvapärимus, ristiusustamine

Epifanius Targa kirjutatud eluloo ülesanne oli luua püha Permi Stefani ideaalkuju, mis oleks valgustusliku tähenduse seisukohalt võrdne slaavi esmaõpetajate Kirilli ja Mefodi ning isegi esimeste apostlitega. Teksti süzeeline ülesehitus ja eluloo stiililine korrastatus on täielikult selle ülesande teenistuses. Seejuures on eluloos kirjeldatud sündmustel suur ajalooline usaldusväärsus, sest biograaf oli oma teose peategelasega isiklikult tuttav. Olemas on ka teine Stefani kuju – see, mille lõi komi rahva loominguline geniaalsus. Püha Stefani kuju olemasolu selle ühiskonna folklooris, mille Stefan ise oli ristiusustanud, annab tunnistust sügavale kultuuri integreerunud Stefani kontseptsioonist. See kinnitab, et permi (komi) traditsioon sai Stefani vahendusel mõjutusi vene kultuurist, astudes sellega dialoogi, ning “oma” folkloorse Stefani (Stepani) kuju sai vastuseks vene pühakutraditsioonile. See oli väga ootamatu vaste, sest Stefani folkloorsel kujul on oma kirjandusliku teisikuga vähe ühist.

Selle kuju teistsugusus puudutab eelkõige semantilist sisu. Kui Epifaniuse Stepan on Permi apostel, valgustaja, kultuurikangelane, kes koordineerib pa-

rameetreid permi rahva uueks eluks, siis folkloorne Stefan (Stepan) on imetegija, prohvet ja isegi, kui soovite, nõid – nii nimetatakse teda mitmes tekstis. Rahvapärinus ei näe Stefani intellektuaalset ja vaimset ettevalmistust, tema eruditsiooni jumalasõna vallas, ei näe kirjaoskust, mille Stefan permi (komi) rahvale lõi ega raamatuid, mis Stefan permi (komi) keelde tõlkis – ühesõnaga ei näe midagi, mis vääris esiletoomist Epifanius Targa meelest. Seevastu keskendab folkloor tähelepanu Stefani imelistele omadustele: tema võimele parvetada kivist parvel, ennustada, muuta maastikku, kuid eelkõige Stefani võlujõule. Folklooris ei ole oluline selle jõu olemus, on see jumalik või nõiduslik. Sel puhul kerkib küsimus, milline on kirjanduslike mälestusmärkide roll Permi Stefani folkloorse kuju formeerumisel.

Kirjandusliku tegelase juured

On ilmne, et esimesed legendaarsed süžeed Permi Stefanist loodi Permi piiskopkonnas ja need kuulusid kohaliku kirikupärimusse. Need moodustused hagiograafilise paiga vahetu mõju all, kuid kaasasid endasse ka kohalikke legendimotiive. Kokkuvõttes koostati nende süžeede põhjal “Jutustus Permi Stefanist” (1996: 61–70),¹ mille mõnel episoodil leidub paralleele võrdlemisi hiljuti talletatud folkloorsetes tekstides. Permi Stefani kuju on *Jutustuses* sootuks teistsugune kui pühakulugudes. See on imetegija, kelle tahtel jäävad pimedaks teda rünnanud paganad, kes võib viie leivaga toita tuhat paganat ja kes raiub maha tohutus suure paganliku puu – “vallatu” kase (“прокудливую” березу). Just imetegijana satub Stefani kuju rahvaluulesse ja omandab siin lisatähendusi. Selle kuju semantiline diapason on võrdlemisi avar, hõlmates samaaegselt Venemaal üldiselt pühakutele ja pühadusele omaseks peetud jooni püha Stefani teatud omadustes ning tähendusi, mis on seotud komide paganlike ettekujutustega, nii et erinevates tekstides esineb Stefan pühaku või maagina, aga mõnikord nii ühe kui teise korruga. Ühe või teise tähenduse valik sõltub kohaliku pärimuse eelistustest, kuid valdav on maagiliste võimetega Stefani kuju. Tänapäevases esituses jäädvustatakse legende Stefanist peamiselt Võtšegda (komi Ežva) keskjooksul, eriti selle lisajõel Võmil (komi Jemva), kus kunagi asus püha Permi Stefani piiskopkond. Kuid arvestades märksa varasemaid üleskirjutusi, oli selline pärimus märksa laiemalt levikuga (vt Doronin 1949: 111–116; Vetoškina 1981; KLP 1984: 25–26; Gribova 1991; Materjalid II: 110–111), Permi Stefanist rääkivate suuliste narratiivide levik ületas tunduvalt tema misjonitegevuse geograafilisi piire, mis annab tunnistust tema kuju olulisusest komide religioossuse seisukohalt, kuid ka tema populaarsusest rahvapärinuses.

Eriliseks uurimisobjektiks said Permi Stefanist kõnelevad folkloorsed tekstid alles 20. sajandi lõpus (selle kohta vt Limerov 2008: 109). Tuleb märkida, et peaaegu kõik autorid liigitavad Stepanist kõnelevad tekstid ajalooliseks pärimuseks, mis tegelikult ei ole päris õige. Asi on selles, et Stepáni, tšuudide ristija prototüübiks on mitte lihtsalt ajalooline isik, vaid püha Permi Stefan – religioosne tegelane, pühak, kelle kangelaslikkust on Vene õigeusklik kirik pidanud pühaks ja võrdseks apostlite tegevusega. Vastavalt läbib Stepáni pühaduse teema eksplitsiitselt või implitsiitselt kõiki temast räägitavaid suulisi tekste. Oluline on tunnistada ka nende tekstide religioosset koostisosa: nad kõik kirjeldavad esmaristimise sündmusi, komi rahva ristiusustamise algusaegu ning seetõttu ei tekita mingit kahtlust nende tähtsus komi rahva religioossuse seisukohalt. Seetõttu on kõige loogilisem liigitada Stepanist kõnelevad tekstid legendide žanrisse, seda enam, et ilmselgelt kuuluvad nad legendide hulka ka Vladimir Proppi omaaegse määratluse kohaselt: “Rahvaliku legendi tunnuseks on tema side kristlusega. Rahvalik legend on rahva seas tekkinud kunstipärane proosajutustus, mille sisu on otseselt või kaudselt seotud valdava religiooniga” (Propp 1998: 271). Legendide hulka liigitame kõik tekstid Stepanist, eraldamata nende seast toponüümilisi pärimusi või jutustusi nõidadest, samuti tekste tšuudist, millel samuti on kokkupuuteid kristianiseerimisega. Seejuures tuleb arvestada, et teistes folklooritraditsioonides võivad sama tüüpi tekstid liigituda pärimuse hulka, kuid vaid seetõttu, et neil ei ole vastavas traditsioonis religioosset kandvust. Legendi kajastatavaks tegelikkuseks² on rahva religioossus, mis määrab ka kuju iseloomu, selle kujutamise vahendid ja rahvakultuuri kommunikatsioonisüsteemis funktsioneeriva teksti peamised parameetrid.

Legendid Permi Stefanist

Legendid Permi Stefanist võib jagada nelja temaatilisse rühma. Esimesse kuuluvad legendid tšuudidest, tšuudi ristimise ja enesematmise, tšuudi põgenemise, tšuuditari hukkumise ja tšuudi aarete motiividega. Teise rühma kuuluvad legendid Stefani (tekstides Stepáni) rännakutest mööda jõge kivil ujumisega, asulatele nimeandmisega, paganate sõimamisega pimedaltsündinuteks, oravasööjateks, pühamehe ennustustega. Kolmandasse rühma tuleb liigitada legendid võmilaste ristimisest motiividega paganate pimestamisest, mäe rajamisest, püha kase raiumisest. Lõpuks neljanda rühma moodustavad tekstid Stepáni kahevõitlusest paganliku nõid-tuuniga. Üldjuhul moodustuvad süžeed temaatilise rühma piires motiivide ühendamise ja kombineerimise tulemusel, moodustades mitmeid süžeelisi modifikatsioone. Kõigi rühmade tuumiksüžeeks on Stepáni ristiusustamisalane tegevus, mis kutsub esile paganate

vastureaktsiooni. Et Stepani tegevuse markeriks on kõiki teemarühmi ühendav kivil parvetamise / kohalesaabumise motiiv, laieneb narratiivi süžee sellele esimese, teise ja neljanda rühma motiivide liitmise arvel. Kolmanda rühma motiivid esinevad üldjuhul teise rühma legendide koosseisus või siis iseseisvate narratiividena. Siiski tuleb märkida, et isegi Stepani parvetamise ühismotiivi olemasolul ei seostu esimese, teise ja neljanda rühma motiivid omavahel, säilitades teatud temaatilise identiteedi. See tähendab, et teise ja kolmanda rühma motiivid võivad moodustada süžeelisi makrostruktuure, mis mitte kunagi ei lõpe tšuudi enesematmise või Stepani võidu motiiviga kahevõitluses tuuniga. Samuti ei tunne tšuudi temaatika paganlike kangelaste nimesid, tšuud on passiivne ja nimetu, ta ei tunnista kristlust, sellepärast ei esine selle teemarühma narratiivides motiive kristliku semantikaga pimedusest, kahevõitlusest või paganlike pühaasjade purustamisest. Mis puudutab neljanda teemarühma legende, siis leidub motiivide ja tegelaste osas paralleele komi pärimusega tuunidest, eelkristlikest vägimeestest, kellel olid nõiavõimed ja üleloomulik jõud. Kõigi rühmade legende ühendab toponüümiline motiiv, mis seob legendi süžee konkreetse maastikuobjekti ja kindla ajaloolise ephhiga.

Legendid tšuudist

Esimese rühma legendid ühendavad tekste, mille peategelane on tšuudid – rahvas, kes võitleb kristlusega liitumise vastu. Kuid terminil *tšuud* on iseenesest märksa laiem kasutus ja see esineb mitte ainult folklooris, vaid ka kirjalikes allikates. Nimetus *tšuud* on ennekõike tuntud varasel keskajal slaavlaste ja germaanlaste, aga hiljem novgorodlaste ja rostovlaste-suzdallaste naabriteks olnud soomeugri rahvaste kirjalikest kroonikatest. Peale selle leidub tšuudide kohta suulisi narratiive, mille levikuala katab suurt osa Kirde-Euroopast ja Siberist. Üldjuhul liigituvad need tekstid pärimuse hulka. N. Krinitšnaja vaatleb tšuudiga seotud süžeesid piirkonna pärimuse laiemas kontekstis ning see võimaldab tal kasutada võrdlevaks analüüsiks mitte üksnes Põhja-Euroopa vaid ka Põhja-Siberi rahvaste folkloori, mille tüpoloogiliselt lähedases pärimuses ei kasutata terminit *tšuud*. Analüüsides kõigiti tšuudi kuju, tuleb teadlane järeldusele, et selle tekkimisele on olulist mõju avaldanud universaalsed mütoloogilised ettekujutused piirkonna põliselanikest, kellele on omistatud selliseid mütoloogilisi tunnuseid nagu kääbuslikkus, gigantism, zoomorfsus, terratomorfsus jne. Nende tunnuste seostamine tšuudi kujuga, s.t põhjapiirkondade vene-eelse elanikkonnaga, tekitab pärimuse jutustajates omamoodi võõrandusefekti põlisrahvast – tšuudidest, mistõttu tšuud esineb vene pärimuses alati vaenlasena. Sellega seoses toob uurija esile põlisrahvaste ja juurdetulijate vaenu motiivi, mis on aluseks pärimusele vene asukaid ründavast valgesilmsest tšuudist. Teine

motiiv – põlisrahvaste kadumine teatud kindlast kohast – koosneb kahest osast: tšuudi enesematmine ja tšuudi väljastõrjumine antud territooriumilt. Nende motiividega seostub ka motiiv põlisrahva jäetud jälgedest, märgistamiseks enda viibimist ühes või teises kohas (Krinitšnaja 1987: 77–97).

Permi- ja sürjakomide suulisi tekste tšuidist uurisid Ljubov Gribova (1975) ja Juri Rotšev (1985). L. Gribova klassifitseeris tšuidist kõnelevad tekstid peategelase semantilise iseloomustuse alusel: 1) tšuid – Kama-äärsele permikomi iidsele asurkonnale täiesti võõras; 2) tšuid – kristluse-eelne komi asurkond; 3) tšuidid – komi vägilased; 4) tšuidid – põgenenud röövlid; 5) tšuidid – lahkusulised; 6) tšuidid – veidrikud (Gribova 1975). Gribova arvates on tšuidid feodalismi-eelse aja, kristluse-eelsed komid. Selle pärimuse teke on seotud muutustega, keskaja komide kultuuri ja majanduselu “hüppega”, mis on osaliselt seotud muudatustega põllumajandustootmises ja kristliku religiooni tulekuga paganliku religiooni asemele. J. Rotševi klassifikatsiooni aluseks on peamiste süžeealiste motiivide väljatoomine: tšuidide enesematmine, põgenevad tšuidid, sõdivad tšuidid ja demoniseeritud tšuidid ning nende motiivide levikuareaalid (Rotšev 1985: 7). Juri Rotševi arvates tegi pärimus tšuididest läbi kolm arengustaadiumi. Esimene seostub mingi komide-eelse asurkonnaga, kellega kohtumisest on säilinud ähmased mälestused pärimuses sõjakast tšuidist. Teine staadium on seotud ristiusustamise sündmustega, mille mälestused on formeerunud pärimuseks tšuidide enesematmisest ja põgenemisest. Kolmandas staadiumis sulanduvad tšuididega seotud pärimusjutud järkjärgult pärimusega röövlitest, juttudeks, kus tšuid omandab alama mütoloogia tegelaste omadused. Rotšev toetub oma artiklis N. Krinitšnaja varasemale uurimusele “Pärimus piirkonna põlisasukatest”, mille alusel oli koostatud tema klassifikatsioon (Krinitšnaja 1981).

Tšuididest kõnelevate vene ja komi pärimusjuttude põhimotiivide ilmse sarnasuse kõrval leidub oluline erinevus, mis seisneb komide etnilises samastuses folkloorse tšuidiga. See motiiv leiab märkimist nii L. Gribova kui ka paljude hilisemate välitööde materjalides, kus koguja küsimusele tšuidide päritolu kohta vastati üldjuhul, et nad on samasugused komid. Sageli lisati täpsustuseks, et praegused komid kuuluvad õigeusklike kristlaste sekka, tšuide seostati aga paganatega, kes ei tunnistanud Permi Stefani. See asjaolu sai ka põhjuseks, miks tšuidid võõrdusid praegustest komidest, mille kohta Gribova ütles: “kui võrrelda rahvalikku ettekujutust tšuididest ja permikomide endi minevikku, erinevused kaovad, peale selle, et tšuidid olid uskmatud, aga permikomid olid “alati” kristlased” (Gribova 1975: 98). Kõige selgema väljenduse sai see motiiv nn iidsetes peietes, kombes mälestada tšuide nende matmiskohtades (*чуд зyas*), kus tšuide mälestatakse esivanematena, kuid sealjuures tunnetatakse teatud võõrandumist nendest kui paganatest.

Sel moel on komi tekstide põhiteemaks tšuudide kristianiseerimine, mis annab alust liigitada need tekstid legendide žanrisse. Selle poolest erinevad komide suulised jutud tšuudidest vene analoogilisest pärimusest. Samal ajal tuleb nende legendide mõtestatud motiiviks tunnistada paganlike tšuudide ümbernimetamine komideks: ristimise vastu võtnud paganlikest tšuudidest saavad komid, samal ajal ristimata inimesed jäävad tšuudideks ja matavad ennast aukudesse või lahkuvad sellelt territooriumilt. Tšuudilegendide peamised motiivid (tšuudide enesematmine ja migratsioon) sarnanevad täielikult vene omadega, erinevus on selles, et vene tekstides kaasneb nende motiividega sageli vägivald tšuudide kallal. Tšuude sunnivad enesematmisele või oma eluasemetest põgenema uusasukad – novgorodlased (venelased), komi pärimuses ei sunni tšuude keegi, keegi ei võta ära nende maad, tšuud matab ennast või lahkub oma kodupaikadest, põgenedes kristianiseerimise eest.

Komi tekstides annab sageli enesematmise või põgenemise signaali Stepani saabumine. Näiteks: et mitte lasta Stepani Bogorodskisse (komi Viser), tõkestab kohalik tšuud jõe kividega, seab kõrgele kaldale sisse vahiposti, kes süütab Stepani lähenemisel suure signaallõkke. Seepeale suunduvad paganad perekondadega muldonni ja, raiudes läbi tugisambad, kukutavad katused enda peale, mattes ennast elusalt (KLP 1984: 21). Stepan ei astu tšuudidega isegi vahetusse kontakti, tšuude sunnib tegutsema pigem kuuldu tema lähenemisest. Tšuudide hukkumise kohad, mida komid nimetavad tšuudi aukudeks, on tähistatud kohalikus topograafias. Neid kohti peetakse “pahaks”, sest siin võivad tšuudid ennast ühel või teisel kujul inimestele ilmutada. Oletatakse, et tšuud “karistab” inimesi, kes teda ei mälesta. Tšuudide mälestuspäevaks peavad permikomid laupäeva pärast rohelisi (suviseid) talsipühi.³ “Mõned tapsid ennast ise, esimesed inimesed. Läksid aukudesse, raiusid toestuse. Kolm aastat elasid seal. Kevadpühade ajal ilmusid munad ja linnud (toit). Nii nad elasid, ning ükskord tulid välja ja rääkisid endast. Sellepärast neid mälestatakse” (Gribova 1991: 64).

Enesematmise motiivi kõrval eristub üldjuhul ka tšuudide nende territooriumilt väljatõrjumise motiiv (Krinitšnaja 1981: 91). Tšuudide lahkumise asjaolusid kajastavaid iseseisvaid süžeesid ei ole, pigem võib rääkida toponüümilisest motiivist, mis seletab mõningate kohanimedega päritolu tšuudide tegevusega. Näiteks on toponüümidega tähistatud tšuudide endised elupaigad või enesematmise kohad. Tšuudide tegevusega seostatakse “iidsete inimeste tee” (*Важ үөз туй*) päritolu (KLP 1984: 20). Võtšegda (Ežva) ülemjooksul on Tšuudijärv (*Чудин ть*), kus hukkus osa põhja poole suundunud tšuude, teine osa olevat hukkunud Tšuudineemel (*Чудин лыа*): Višera (komi Viser) jõel on mitmed toponüümid seotud nimetu tšuuditari põgenemise ja hukkumisega. Põgenedes kaotab ta oma asju, ja need annavad nime mitmele ojale, järvele ja

jõe. Saapajökke (*Canöza*) olevat tšuuditar poetanud oma saapa, Mädanenud Kasuka (*Cicb nacy*) järve aga viskas kasuka jne. Lõpuks uppus ta ise Nivšera jökke (KLP 1984: 9).

Legende hukkunud tšuuditarist, kes upub jökke (teine variant – poob ennast üles) on talletatud Mezeni (komi Mozõn) ja Vaška (komi Vu) jõe ääres, kus neidu (tšuudi vürstitar) kujutatakse kui viimast elusolevat tšuudi, kes ennast matab. Ta ujub mööda Mezeni jõge ja õmbleb itkedes rebasenahast kasukat, õmblemise lõpetanud, viskub ta Mezeni voogudesse. Seda kohta kutsutakse Rebasehauaks. Vaška jõel seostub sarnane süžee Permi Stefani (Stepani) nimega (KRM 2005: 182). Võtšegda (Ežva) ülemjooksul on täheldatav selle motiivi inversioon, siin pole hukkunud tütarlaps tšuud, vaid kristlane, äsjaristitu Uljana (Uljašev 1997: 11). Legendi kohaselt oli Uljana üks esimesi, kelle Stepan Võtšegda (Ežva) ülemjooksul ristas. Petšora tuun Kõska (teine versioon: röövlid) paneb põlema kabeli ja võtab Uljana kinni. Et mitte saada pagana (röövlite) saagiks, viskub Uljana üle paadi parda ja upub. Seda kohta nimetatakse Uljanovskiks, Stepan ehitab hiljem selle koha lähedusse kloostri, mida nimetatakse Uljanovo kloostriks. Lisaks saab Stepan tuun Kõska Petšora jõel kätte ja tapab ta, ehitab sellele kohale kiriku ja kloostri (KRM 2005: 167–168). Niisugused on peamised tšuudidest kõnelevad tekstid.

Kivil parvetamine

Teise teemarühma legendid Stepani kivil parvetamise motiiviga kuuluvad kõige levinumate hulka Võmi (Jemva) ja Võtšegda (Ežva) jõe piirkonnas. Iseenesest on Stepani kivil parvetamise (kohalejõudmise) motiiv eriti oluline pühaku rahvaliku iseloomustuse seisukohalt. Paigutatuna teksti algusse annab see ettekujutuse Stepanist kui ebatavalisest rändajast, kellel on imevõimed. Kivil parvetamise ime olemuse määratlevad jutustajad kristliku religioossuse seisukohalt, Stepani sakraalsest autoriteedist annab tunnistust tema võime suhelda Kolmainsuse kolmanda hüpostaasiga – Püha Vaimuga: “Permi Stepan, tema parvetas Püha Vaimuga, niisama lihtsalt ju kivile ei istu”, “Parvetas siin kivist parvel. Püha jõuga parvetas, ei uppunud kivist parv” (KRM 2005: 166).

Parvetamise legendaarses versioonis ei mainita pühaku lähtepunkti, tekstis ilmub Stepan justkui eikusagilt, parvetab ühe või teise asula elanike vaateväljas kivil. Saabumine uude asulasse hargneb iseseisvaks sündmustikuks, mis selgitab toponüümi päritolu. Need sündmustikud võivad konkreetse asula piires käibida iseseisvalt, kuid neil on tendents kontamineeruda, moodustades keerulisi jutukonstruksioone, kus parvetamise motiiv rullub samalaadseid tekste ühendavaks läbivaks süžeeks:

Permi Stepan parvetas mööda Vömi [Jemva] kivil. Räägitakse, et ta parvetas kõikjal, Seregovo all ja igal pool: "Seregovosse [Seregov], siia tuleb soolates, alati jagub leiba ja soola." Jorõsdini [Jörõsdin] all parvetab: "Siin on alati paadid ja plangud. Igavesti tuleb neil paate ehitada." Läbi Ibi sõidab: "Las siin," ütleb, "magatakse alati." Ibi omad ju magavadki, mõnikord kaua, suits hakkas neil alati hilja tõusma (ahje hakati hilja kütma). Bereznikis [Joktšoi] olid kased, nii ta ütleski: "Las siin olla alati kased." Nüüd ei olegi kaskede eest kusagile pääsu. Ust-Võmis [Jemdinis] peatus, ehitas siia kiriku. Permi Stepan, tema parvetas Püha Vaimuga, niisama lihtsalt ju kivi peale ei istu. Mägi, kus praegu on kirik, on tehtud mägi. Kive ja mulda tassiti särgisabas. Stepan käskis selle mäe teha (KRM 2005: 166).

Narratiivi loogika kohaselt võivad sellised jutukonstruksioonid sisaldada kui tahes palju tüübilt lähedasi Stepani nimega seotud jutustusi. Näiteks A. Pašõnkova jutustus, mis on üles kirjutatud 1981. aastal, koosneb 11 episoodist, mis kujutavad endast iseseisvaid süžeelisi moodustisi (KRM 2005: 170–175). Süžeedmoodustavaks aluseks on Stepani kivil parvetamise motiiv, mis liidab episoode ühtse tekstilise ruumi piires.

Ust-Võmi ristiusustamine

Kangelase teekond viib maailma keskmest raskesti ligipääsetavasse perifeeriasse ja vastavalt tema liikumisele seostuvad ruumi täitvad või moodustavad objektid keskuse kõrgema sakraalse väärtusega. Selles seisnebki subjekti teekonna mõte, kes ka ise vastavalt eesmärgi saavutamisele omandab üha kõrgema sotsiaal-mütoloogilise staatuse (Toporov 1983: 258). Stepani teekonna algus jääb justkui tekstide piirest väljapoole, kuid teekonna lõpp on hästi teada – see on Ust-Võm (Jemdin), mida tekstid määratlevad paganausu peamise keskusena. Teekonna algust ja lõppu eristavad mitte üksnes geograafiline ruum, vaid ka vastandpoolused *oma* ja *võõras*, samuti religioonilis-ideoloogilised poolused *kristlik* ja *paganlik*. See tähendab, et Stepani kogu teekond kulgeb tema ja ta missiooni suhtes vaenulikus paganlikus, metsikus ruumis, mida ta peab kõigepealt kultuuristama ja kristianiseerima. Ja Stepan ristib jõe ääres elavaid tšuuude:

Suur-Permi Stepan parvetas kivist parvel, kõiki õnnistas, ristis tšuuude ristiuskku (KRM 2005: 167–168).

Stepani teekonna sihiks on Ust-Võm, kus asuvad peamised paganlikud sümboolid, mis tuleb hävitada. Kuid Stepani ülesanne ei ole üksnes nende hävitamine,

ta on kutsutud ka muutma paganlikku perifeeriat kogu piirkonna kristliku elu keskuseks.

Võmi tekstides saabub Stepan kivil parvetades jõe ülemjooksult, tema teekonda saadab asustatud punktide nimetamine, kusjuures see motiiv ulatub üle võmi pärimuse piiride ning seda võib eri variatsioonides kohata Võtšegda (Ežva) kogu ulatuses, kaasa arvatud Sõssola (Sõktõv). Üldse moodustub nimeandmise motiiv süžee narratiivides, mis selgitavad paljude Võtšegda (Ežva) basseini kohanimedid, ja kuulub selliselt toponüümiliste motiivide hulka, mille aluseks on muukeelsete või vene toponüümide rahvalik etümoloogia (Krinitšnaja 1987: 75).

Rahvapärinus omistab Stepanile paljude oluliste geograafiliste nimetuste autorsuse, vaatamata sellele, et asustatud punktid ise rajati tema ajaloolisest missioonist tunduvalt hiljem. Vastavalt hiljutisele legendi üleskirjutusele olevat Võtšegda (Ežva) alamjooksul asuv Gami küla saanud nime justkui sellest, et kui Stepan kogus kiriku ehitamiseks gamlasi, olevat nad hakanud käratsema, ja ristija nimetas küla Šumilinõi Gamiks (Materjalid II: 109). Paistab, et rahvaetümoloogia seletab kohanime teist ja olulisemat poolt esimese osa venekeelse tähenduse kaudu, kuigi komi sõna “gam” tulenemine komikeelsest sõnast “kam” – “lindude mänguplats, küla lindude mänguplatsil” ei tekita lingvistides mingit kahtlust (Turkin 1986: 26; vt ka Afanasjev 1996: 53). Ajalooliste dokumentide kohaselt rajati Nosimi küla Võtšegda (Ežva) ülemjooksul 1638. aastal (Žerebtsov 2001: 336). Legend paigutab küla Permi Stefani aega ja selgitab kohanime päritolu asjaoluga, et tollal olid asunduse vastas suured ahangud, ja Stepan oli sunnitud kandma asju üle nende mööda kallast, sellest ka – *nosim* (kanname) – justkui Stefani öeldud. Folkloorne etümoloogia, mis seob kohanime Permi Stefani nimega, asendab asula rajamise ajaloolise aja mütoloogilise ajaga, kus Stepan täidab kui mitte demiurgi, siis maailma ümberkorraldaja rolli. Stefani saabumiseks on asula justkui olemas, ja Stepan annab sellele mingitele saabumishetkeks tekkinud asjaoludele tuginedes uue nime, kusjuures vana nimi kaob.

Sageli saadab kohanime ümbervormistamist Stefani ennustus asula tuleviku kohta. Näiteks kui Stepan ütles, et Tuglimist saab kauplemise koht, aga Seregovos “on alati leib ja sool” (KRM 2005: 167), siis tegelikult on Tuglimis korraldatud mitmeid iga-aastasi laatu (Materjalid II: 110), aga Seregovos tagas soola olemasolu soolatööstus. Gami elanikke, kes salaja kummardasid ebajumalaid, nimetas Stepan “pimedaks” rahvaks: “Las Gam jääda alatiseks pimedaks!” Nagu märkis M. Mihhailov, “lasub see prohveti ennustus raske ikkena Gami elanike kohal. Gami sürjalased on pimedavõitu ja lühinägelikud, teised sürjalased peavad neid “pimedaltsündinuiks”” (Materjalid II: 108). Karistamise tingis Stefani keeld kasutada toiduks orava- ja hobuseliha.⁴ Seda keeldu rikkunud Koški (komi Kosj) küla elanikud määrab Stepan igavesest

ajast igavesti oravaliha sööma, ja neile on antud hüüdnimi “oravaid söövad koškilased”, Gami küla elanikke, kes kasutasid toiduks hobuseliha, nimetas Stepan “gami raudjasööjateks” (Fedotov 2001: 109).

Kolmanda teemarühma legendide peamotiivideks on paganate karistamine pimedusega, püha kase maharaiumine ja künka rajamine kiriku ehitamiseks, moodustasid nähtavasti kohaliku kirikupärimuse fondi, mille alusel koostati *Jutustus Permi Stefanist* (edaspidi *Jutustus*), mille tõi teaduslikku käsitluse Andrei Vlassov (*Jutustus*: 61–70). *Jutustus* kujutab endast iseseisvat lugu pühaku kahest kangelasteost. Esimene kangelastegu on ründavate paganate karistamine pimedusega, mida tugevdab neljakordne kordus, kusjuures perm-laste pimedusega karistamise motiivile järgneb nende vaimse valgustatuse ja Paastumaarja kiriku (tserkov Blagoveštšeniija) ehitamise motiiv. Pühaku teine kangelastegu oli paganliku palvela lõhkumine ja püha kasepuu raiumine. Kokkuvõttes kordavad suuliste legendide tekstid *Jutustuse* põhikontuure, kuigi jutustajad kasutavad artiklis vaadeldavaid motiive üksteisest eraldi iseseisvate süžeealiste ühikutena kontaminatsioonis teiste süžeealiste motiividega. Näiteks P. Doronini teksti kõige esimeses üleskirjutuses on pimedusega karistamise motiiv iseseisva süžee aluseks:

Võmilased kavatsesid korduvalt tappa kuulutajat Stepani. Kord tulid tema juurde suure salgaga, võtsid kinni, tahtsid sealsamas ära tappa. Stepan kutsus appi Jumalat, et too karistaks ründajaid sõnakuulmatuse eest pimedusega. Pealetunginud võmilased jäid sealsamas kõik pimedaks ja hakkasid Stepanilt andeks paluma, anudes anda neile tagasi nägemine, lubades tulevikus talle kõiges alluda ja mitte kasutada tema vastu vägivaldat. Stepan lubas anda neile nägemise tagasi, kui võmlased rajavad Arhangeliski mäe vastu teise samasuguse mäe ja ehitavad sinna kiriku. Pimedaina kandsid võmilased korvides ja kamaluga künkale mulda, kuni moodustus Stepanovskaja mägi [Stepani mägi], ja ehtasid sinna kiriku. Alles pärast seda andis Stepan neile nägemise tagasi.

Kõige järgi otsustades kujutab tekst endast üleskirjutust mälu järgi mõni aeg pärast jutustamist, sellepärast on ta sellistele puhkudele omaselt skemaatiline, kuid kõige selle juures säilitab tekst raamatulikud parameetrid. See puudutab eelkõige Jumala poole abipalvega pöördumise motiivi, mis ei ole omane Stepani folkloorsele kujule, kes lahendab oma probleemid iseseisvalt.

Jutustamise käigus võivad mõlemad motiivid ühineda järgnevalt, teineteist täiendades, sageli lülituvad legendi jutustavasse struktuuri uued süžeeelised elemendid, tänu millele ilmuvad teksti täiendavad faabulamotiveeringud. Mainitud tekstis, mille on A. Pasõnkova üles kirjutanud 1981. aastal, areneb süžee episoodide jutustamisse Ljali (komi Ljai) külale nime andmise ja Koški (Kosj) küla elanike needmise motiivide arvel, peale selle esineb justkui süžeeväline

algus informatsioonina tšuudide enesematmisest, mis leidis aset enne Stepani kiviparve jõudmist Võmi. Pühaku Võmi jõudmise lisamotiiviks on jutustaja teadaanne Knjaž-Pogosti külas (komi Viz) elava vürsti inimsöömise kohta. Stepan raiub nädal aega kirvega suurt kaske, mis kasvab paganate kultuspaiga keskel. Sellele vastuseks saadab vürst 600 sõdalast tapma Stepani, aga koos temaga ka pühakuid Pitirimi, Gerassimit ja Joonast. Stepani rünnanud paganad jäävad pimedaks ja Stepan käsib neil rajada mägi, mida nad teevadki, kandes pimedaina mulda pihus ja korvidega. Pärast seda annab Stepan neile nägemise tagasi ja ehitab mäele Peangel Miikaeli kiriku. Stepan ja Joonas parvetavad kiviparvel Korjažmani. Vürsti käsul püüdsid 40 sõdurit Joonase Sidori jõel kinni, tapsid ta ja piinasid Ust-Võmis 40 inimest. Vürsti inimsöömise teema saab arenduse tema ja püha Georgi [Jüri] kahevõitluse episoodis. Tuleb märkida, et isegi *Jutustuse* põhilisi süžeeilisi kontuure korrates leidub mäe rajamise ja paganate pimedusega karistamise motiividel paralleele nii Venemaa põhjaosa folklooris kui ka hagiograafias (selle kohta vt Sokolova 1984: 135; Krinitšnaja 1991 nr 120, 124, 126, 129: 284–293; Barsov 1869: 22–23, 28–29; Frojanov 2007: 99).

Kahevõitlus tuuniga

Neljanda teemarühma legendide süžee aluseks on Stepani kohtumine nõiaga (tuuniga), kes on kindla paiga patroon. Nende vahel toimub kahevõitlus, mis näeb välja nagu sari maagilisi aktsioone mõlemalt poolt, võitlus lõpeb Stepani võiduga, nõid hukkub. Peategelast, kelle ümber koondub kahevõitluse motiiviga legendide tsükkel, nimetatakse tekstides tuuniks. Nähtavasti nimetati eelkristlikul ajal *tuunideks* šamaane, igal juhul meenutavad nende tegelaste teod paljuski šamaane: nad suudavad paigutada veealusesse maailma, mõjutada loodusstiihiaid, muutuda loomadeks ja kaladeks, nad on haavamatud ja peaaegu surematud. Need on võimsad inimesed paganlike nimedega – Ošlapei, Meleika, Paljaika, Kört-Aika, Köska, mis annab tunnistust nende suhetest paganliku maailma ideoloogiaga. Et tõestada oma usu ülimuslikkust, on Stepan sunnitud astuma nendega kahevõitlusse. Kuid omadused, mida ta selles võitluses ilmutab, on pigem maagi kui pühaku omadused.

Võitluse algatab tuun, aga Stepan võtab kasutusele vastumeetmed: Ošlapei saadab pühaku paadi kallale suured lained, Stepan lausub loitsu, ja lained vaibuvad. Võitluses Tödori küla tuuni Paljaikaga kõnnib Stepan mööda vett, nõid ujub vee all; Stepan ütleb loitsu, tuun hakkab lämbuma ja tõstab pea veest välja. Püha Stepan lööb veest välja tulevat nõida ristiga vastu pead ja sunnib uuesti vee alla sukelduma. Tuun Meleika pruulib Mezeni (komi Mozõn) kaldal õlut, kui paadis mööda sõitev Stepan lausub loitsu: “Virre, seisa, virre, ära jookse!” Tuun vastab: “Kui virre, seisa, siis ka paat, seisa!” – ja Stepani

paat tardub keset jõge paigale. Vahetanud esimesed loitsud, astuvad vastasid võitlusse kaldal. Meleika kisendab looma moodi, pillub Stepani nooltega, Stepan lausub loitsu, ja nooled ei tee talle viga. Meleika sukeldub õllevirdega tõrde, ja kobrutama hakkav virre voolab tõrrest välja ja uputab ümbruse. Stepan lausub selle peale vastuloitsu, ja aurust kõrvetatud Meleika jookseb jõe äärde. Kortkerosi (komi Körtkerös) küla tuun Kört Aika ja Petšora nõid Kõska veavad üle jõe rauast keti, et parvetavat Stepani mitte läbi lasta. Pühak lööb ketti ristiga, kett katkeb. Relvast haavamatu raudse kehaga Kört Aika läheb Stepaniga vastakuti, kuid too lööb teda ristiga vastu pead ja tuun kukub surnult maha. Haavatud nõid sureb hirmsates piinades, Stepan soovib lõigata läbi Meleika vöö, annab soovitusel lüüa relva vastu nõiutud Kõskat tagantkääd kirvega, tulistada vibuga erilisel moel Ošlapeid. Tuunide hukkamise kohad saavad olulisteks toponüümideks. Ošlapei surmapaiga järgi nimetatakse Ošlapei küla, Kört Aika hukkamiskohale on rajatud Kortkerosi küla (komi Körtkerös), Kõska hukkamiskohale ehitab Stepan kiriku ja kloostrid.

Teine süžeealine motiiv on esindatud komi folklooris levinud versioonis kahe nõia, paadimehe ja õllemeistri maagilisest võitlusest, kes kordamööda panevad seisma virde keemise ja paadi liikumise.

Palju aastaid tagasi elas Poma (Foma). Ka praegu on veel Udora küla taga lagendik Pomavidz (Foma aas) ja mägi Pomakeros (Foma mägi). Kui ta ei oleks seal elanud, poleks ju nii nimetatud. Vaat nii, kunagi elas siin Poma. Aga Võtšegdal, tuleb välja, elas toona Kortaika (raudne taat, vägilane). Ja vaat Poma sõitis paadiga Võtšegdale, ei tea, mis eesmärgil, võibolla selleks, et mõõta temaga teadjavõimeid. Sõidab, aga Kortaika keedab midagi. Poma ütleb: "Virre, seisa!" Aga Kortaika vastab: "Paat, seisa!" Ja seisma jäid nii virre kui ka paat (Ankudinova & Filippova 2005: 82).

Paadimehe ja õllemeistri kahekõne – repliigid, mida tegelased lausuvad – on ilmselgelt maagilise jõuga ja nende eesmärk on selgitada välja, kumb on tugevam nõid. Dialoog peetakse vene keeles, samal ajal kui muu tekst jutustatakse komi keeles. Selline jutustamise vorm on tingitud sellest, et antud kontekstis mõistetakse vene keelt maagilisena: kahevõitluse siht on võidelda mitte üksnes nõiajõus, vaid ka nõiakeele tundmises, loitsukeeles. Tulemuseks on patiseis, sest selgub, et mõlemad nõiad oskavad keelt ja loitsude jõud on võrdne: virre jääb seisma ja paat peatub, aga nõiad tunnistavad teineteise võrdset jõudu ja võtavad oma loitsud maha.

Arvatavasti oli Stefani kui maagi, nõia kuju äsjaristitud komi rahva poolpaganlikule mentaalsusele palju lähem kui pühakukuju, lähedasem tänu vastavusele valitsevatele mütoloogilistele ettekujutustele ning arusaadavam isegi kristluse võidutsemise aspektist paganliku religiooni üle, kui võrd see selgi-

tab viimase kaotust Stefani maagilise jõuga, mitte tema pühakuomadustega. Seetõttu on seaduspärane, et koostades ristiusustamisest uusi tekste peaosas Permi Stefaniga, kasutab traditsioon vanu süžeesid nõidade võitlusest. Sellise narratiivi süžee on võrdlemisi lihtne: kaks nõida vaidlevad, kes neist on tugevam, ja et seda välja selgitada, esitavad teineteisele väljakutse. Kahevõitluse mõte on selles, et vastased ütlevad vaheldumisi loitse: teineteise vastu, teatud esemetele või loodusobjektidele; kaotab see, kelle loitsud osutuvad nõrgemaks. Traditsioon paigutab ühe nõia asemele Permi Stefani, ja sel juhul on tema vastasel paganliku maagi omadused, see tähendab, et nõidade võitlusest saab religioonide võitlus. Samasugune süžeealine areng oli teada ka Epifanius Targale, kes tõi esile Permi Stefani ja Permimaa peanõia Pami vahel religioonide ülimuslikkuse nimel peetava kahevõitluse eraldi peatükis nõidade vaidlusest. Epifanius leiab selle kahevõitluse paralleele varakristlikust kirjandusest – püha Pauluse konfliktist nõid Elimaga (Elimas) ning püha Peetruse kokkupõrkest nõid Siimoniga (Simon Magus) (Epifanius 1995: 111). Nähtavasti oleks lihtsustamine näha süžeealiste kokkupõrgete formaalses sarnasuses literatuurse süžee transformatsiooni folkloorses keskkonnas või vaadelda Stefani ja Pami vastasseisu folkloorse nõidade kahevõitluse autoritöötlusena. Nii ühel kui ka teisel juhul võib leida väiteid, mis kinnitab emba-kumba versioonidest. Arvatavasti on pühaku ja nõia kahevõitluse literatuurne ja folkloorne süžee formeerunud teineteisest sõltumatult, kuigi süžeede formaalne lähedus lubab oletada ka mõlema versiooni puhul mingi universaalse mütoloogilise prototeksti olemasolu.

Kokkuvõtteks

Komide kristianiseerimine 14. sajandi lõpus pani alguse vene kristliku kirjaliku traditsiooni ja komi paganliku suulise traditsiooni dialoogile. Selles osalemine tähendas vene poolele paganliku rahva kiriklikku päästmist ja Moskva poliitilist kindlustamist Permi tohututel aladel. Permi (komi) poolele dikteerisid dialoogis osalemise eelkõige poliitilised põhjused. Jättes kõrvale kiriklikud ja poliitilised aspektid, tuleb tunnistada, et dialoog sai võimalikuks üksnes seetõttu, et välja oli töötatud vastav mõisteline aparatuur, mis võimaldas dialoogi osalistel teineteist mõista. Alguse pani sellele Permi Stefani filoloogiline tegevus, just tema tõlkis permi keelde kristliku religiooni peamised põhimõtted ja mõisted. Stefani missiooni keerukus seisnes mitte üksnes kristlike tekstide õiges tõlkimises teise keelde, vaid ka selles, et see tõlge eeldas kõigepealt kristlike kujude tähendusvastete loomist mittekristlikule traditsioonile, mis polnud selleks üldse valmis. Et võtta vastu ja omandada täiesti uusi arusaamu, lõi Permi pool nendele mõistetele oma sümboolikat kasutades oma mõistelised vasted. Kahe traditsiooni kokkupuutepunkti tähistavaks võtmekujuks sai Permi Stefan. Oma

arusaama ja Permi poole vastuvõtmist väljendas vene traditsioon Stefani pühakuloos (*Жумуе*), mis on ühtaegu Stefani elulookirjeldus ja tema Permimaal käimise lugu. Kaua aega kehtis permilaste (komide) kohta ettekujutus, mille oli loonud Epifanius Targa loominguline geenius, kuid kõige olulisem – selle oli vastu võtnud Venemaa. Permi traditsioon väljendab Stefani ja temaga seotud sündmuste mõistmist kristianiseerimise kohta loodud folkloorsetes tekstides, ja selles interpretatsioonis võtab Perm Venemaa vastu. Dialoog kristliku Venemaa ja paganliku Permi vahel sai sellega võimalikuks, ning Venemaa tegi oma esimese sammu Euraasiasse.

Tõlkinud Asta Niinemets

Kommentaariid

- ¹ *Jutustuse* süžeed kasutas arhimandriit Makarios (1992: 8–25), samuti teised 19. sajandi autorid. Teisest küljest teadis M. N. Mihhailov ka kirikuringkondade legendi teisi versioone. Vt Mihhailov 1851: 30–31, 52–53, 78–81 jne.
- ² Vrd V. Proppi väiteid selle kohta et “žanrispetsiifika seisneb selles, millist tegelikkust ta kajastab, milliste vahenditega seda tegelikkust kajastatakse, milline on sellele antud hinnang, milliseid suhtumisi tema suhtes väljendatakse ja kuidas seda tehakse” (Propp 1998: 337).
- ³ Huvitav, et raamatus *Komi mütoloogia* on semikuks nimetatud just suvistepühade eelne mälestamispäev – toimetaja märkus.
- ⁴ Keeld kasutada toiduks hobuse- ja oravaliha pärineb 14. sajandi kanoonilisest õigusest, kus toiduks keelatud loomade seas on nimetatud ka oravat ja hobust. Keelu rikkujaid ähvardas armulauast ilmajätmine neljaks aastaks (vt Fedotov 2001: 169).

Allikad

Venemaa Teaduste Akadeemia Uurali osakonna Komi teaduskeskuse teadusarhiiv.
Doronin, Pavel 1949 = Materjalid Komi piirkonna ajaloost. F 1, op 1, t 25, lk 111–116.
Gribova, Ljubov 1991 = Tšuud permikomi pärimuse ja uskumuste kohaselt (Permi oblastis kogutud etnograafiline materjal). F 11. op 1, t 54, lk 53.
Vetoškina, J. V. (Kozlova) 1981 = Komi ANSV Ust-Võmi ja Knjažpogosti rajoonis korraldatud folkloristliku ekspeditsiooni materjalid. F 5, op 2, t 279.

Kirjandus

Afanasjev, Anatoli 1996. *Toponimiia Respubliki Komi*. Syktyvkar: Komi knizhnoe izdatel'stvo.

Ankudinova, Marina & Filippova, Valentina 2005 (koost). *Istoricheskaia pamiat' v ustnykh predaniakh komi: Materialy*. Syktyvkar: Syktyvkarskii gosudarstvennyi universitet.

Barsov, Elpidifor 1869. Prepodobnye Obonezhskie pustynnozhiteli. *Pamiatnaia knizhka Olonetskoj gubernii za 1868–69 g.* Petrozavodsk.

Epifanius Tark 1995. *Sviatitel' Stefan Permskii: k 600-letiiu so dnia prestavleniia*. Sankt-Peterburg: Glagol.

Fedotov, Georgi 2001. *Russkaia religioznost'*. Chast' I. Khristianstvo Kievskoi Rusi. X–XIII vv. 10. Moskva: Martis.

Frojanov, Igor' 2007. *Zagadka kreshcheniia Rusi*. Drevneishaia istoriia Rusi. Moskva: Algoritm.

Gribova, Ljubov' 1975. *Permskii zverinyi stil' (problemy semantiki)*. Moskva: Nauka.

Jutustus... 1996 = Povest' o Stefane Permskom. Vlasov, Andrei (vast. toim). *Istoriia Permskoi eparkhii v pamiatnikakh pis'mennosti i ustnoi prozy*. Issledovaniia i materialy: k 600-letiiu so dnia prestavleniia Stefana Permskogo. Syktyvkar: Izd-vo Syktyvkarskogo gosudarstvennogo universiteta.

KLP 1984 = Rochev, Iurii (koost). *Komi legendy i predaniia = Komi iözkosta vazh vis't'ias*. Syktyvkar: Komi knizhnoe izdatel'stvo.

Krinitšnaja, Neonila 1981. Predaniia ob aborigenakh kraia. *Russkii fol'klor* 20. Fol'klor i istoricheskaia deistvitel'nost'. Leningrad: Nauka.

Krinitšnaja, Neonila 1987. *Russkaia narodnaia istoricheskaia proza: voprosy genezisa i struktury*. Leningrad: Nauka.

Krinitšnaja, Neonila 1991. *Predaniia Russkogo Severa*. Issledovaniia i teksty. Sankt-Peterburg: Nauka.

KRM 2005 = Limerov, Pavel 2005. *Mu puks'óm – Sotvorenie mira: mifologiiia naroda komi*. Sbornik ustnoi nesказochnoi prozy komi. Syktyvkar.

Limerov, Pavel 2007. *Obraz sv. Stefana Permskogo v v pis'mennoi i ustnoi traditsii naroda komi*. Moskva: Nauka. (http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-189-3/978-5-88431-189-3_19.pdf – 17. juuni 2014)

Makarior 1992 = Makarii, arkh. Skazanie o zhizni i trudakh sviatogo Stefana, episkopa Permskogo. Ivanov, Igor' & Sakov, A. & Sizov, Mikhail (koost). *Skazanie o Stefane Permskom*. Syktyvkar: Eskom, lk 8–25.

Materjalid II = Vlasov, A. N. (vast toim) 1996. *Istoriia Permskoi eparkhii v pamiatnikakh pis'mennosti i ustnoi prozy*. Syktyvkar: Izd-vo Syktyvkarskogo gosudarstvennogo universiteta.

Mihhailov, M. N. 1851. *Opisanie Ust'-Vyma*. Vologda.

Propp, Vladimir 1998. Legenda. Propp, Vladimir. *Poetika fol'klora*. Moskva: Labirint (http://vk.com/doc6752525_146205750?hash=c3eca80b046880442c&dl=f27c90312bee18bb32 – 17. juuni 2014).

Rotšev, Juri 1985. *Natsional'naia spetsifika komi predanii o chudi*. Seria preprintov "Nauchnye doklady"124. Syktyvkar: Izd-vo KFAN SSSR.

Sokolova, Vera 1984. Ob etnograficheskikh istokakh siuzhetov i obrazov predanii. Putilov, Boris (koost). *Fol'klor i etnografiia: U etnograficheskikh istokov fol'klornykh siuzhetov i obrazov*. Leningrad: Nauka, lk 132–137.

Žerebtsov, Igor 2001. *Naselennye punkty Respubliki Komi: Istoriko-demogr. sprav.* Moskva: Nauka.

Toporov, Vladimir 1983. Prostranstvo i tekst. Tsiv'ian, Tat'iana (vast. toim). *Tekst: semantika i struktura*. Moskva: Nauka, lk 227–284.

Turkin, Adol'f 1986. *Toponimicheskii slovar' Komi ASSR*. Syktyvkar: Komi knizhnoe izdatel'stvo.

Uljašev, Oleg 1997. *Obraz Stefana Permskogo v traditsionnykh predstavleniakh komi*. Seria preprintov "Nauchnyi doklad" 385. Syktyvkar: RAN UrO KNTs.

Summary

Miracle Maker Stephen: Image of St. Stephen of Perm in Komi Legends

Pavel Limerov

Keywords: Christianisation, Epiphanius the Wise, folklore, Komi legends, miracle maker Stephen, St. Stephen of Perm

The article compares the biography of St. Stephen of Perm, written by Epiphanius the Wise, with the stories about the miracle maker Stephen known in Komi folklore. The author explores the influences of Russian culture on Permian (Komi) culture by mediation of St. Stephen of Perm, and the association of folklore legends with the Christianisation of the Komi. The dialogue between the Russian Christian written tradition and the Komi pagan oral tradition, which was initiated by the Christianisation of the Komi at the end of the 14th century, was based on the philological activity of St. Stephen of Perm. It was him who translated into the Permian Komi language the main principles and concepts of Christian religion, which made the dialogue between Russian and Komi cultures possible. St. Stephen's mission was complicated because he not only had to provide an accurate translation of Christian texts into another language, but also had to find and create meaning equivalents for Christian images in non-Christian tradition. St. Stephen of Perm became a key figure denoting the contact point of Russian and Komi traditions. In Russian tradition the acceptance of the Permian side was expressed in St. Stephen's hagiology, which combines the biography of St. Stephen and the story of his journey to the Perm region. In Permian tradition St. Stephen and the events related to him are explained in folkloric texts about Christianisation.