

Глава II

Мифологические сюжеты и образы дохристианских представлений народа коми: фольклорная реконструкция

§ 1. Историография и проблемы изучения дохристианской коми мифологии

Крещение и утверждение христианства как веры в единого Бога вызвало процесс перестройки всей мировоззренческой системы коми народа, со временем полностью изменивший все сферы традиционного культурного уклада от быта и системы хозяйствования до самой сути духовной жизни. Вместе с разрушением традиционной религии, вытеснением на периферию мировоззрения актуальных мифологических представлений трансформируется вся система фольклора как выражения этнического сознания, в русле новой религиозности происходит переформление прежних этнических стереотипов. В фольклорную систему включаются новые, ранее неизвестные фольклорные формы, такие как духовные стихи, христианские легенды, обрядовая поэзия – в большей части заимствования из восточнославянского фольклора, но они стимулируют появление аутентичных фольклорных текстов уже христианского содержания. Это касается, прежде всего, текстов космогонического характера, языческих по происхождению, которые в контаминациях с христианскими легендарными сюжетами образуют систему нарративов, объясняющих христианское мироустройство. В русле новых космологических представлений происходит осмысление фольклорным сознанием и событий крещения коми народа Стефаном Пермским. Эти события в христианизированной космологии со временем начинают ассоциироваться с мифологической эпохой абсолютного начала коми христианского мира, в котором Стефан Пермский играет главную религиозно-мифологическую роль. Это роль культурного героя, христианского космостроителя, роль, совершенно

необходимая для народного богословия, выстраивающего новую религиозность, используя некоторые прежние, мифологические схемы. Таким образом, христианская религиозность коми, создателем которой был Стефан Пермский, в свою очередь порождает образ того, кто её создавал.

Тем более важным для понимания фольклорных и литературных репрезентаций темы христианизации народа коми становится обращение к его мифологическим представлениям, к тому пласту религии, которая и подверглась искоренению в результате деятельности Стефана Пермского. Долгое время единственным источником сведений о дохристианской религии коми (пермян) считалось Житие Стефана Пермского (ЖСП), составленное Епифанием Премудрым (1996). Это неудивительно, учитывая, что автор жития мог знать о культах пермян непосредственно от самого Стефана Пермского. Действительно, в ЖСП есть упоминания о кумирницах, идолах, есть и ставшее хрестоматийным сообщение Пама сотника о том, что у пермян есть «много богов, много помощников, много защитников», которые дают улов, «и все, что в водах, и что в воздухе, и в дубравах, и в борах, и на лугах, и в порослях, и в чашах (Епифаний 1996: 137). Тем не менее, следует признать, что фактического материала по языческой религиозности древних коми у Епифания мало, а все его инсинуации о кумирах и кумирницах не содержат достоверной информации о конкретных проявлениях дохристианских культов. Отсутствие языческого наследия фактически не осознавалось коми народом, впервые о язычестве коми в России заговорили в связи с поднявшейся в начале XIX в. волной интереса к пермским (зырянским) древностям после публикации «Дневниковых записок» академика Ивана Лепёхина (1771–1805). В состав этого сочинения были включены и материалы о народе коми, земли которых посетил академик во время своего путешествия. Здесь же был приведён и список Обедни на древнепермском языке, выполненный кириллическим алфавитом, позднее он вошёл в историю науки как «лепёхинский список».

Через некоторое время корреспондент Санкт-Петербургской Академии наук Яков Фриз находит в церкви с. Вожем Вологодской губернии икону Св. Троицы с надписью на зырянском языке стефановским алфавитом (Шестаков 1868: 60). С этого времени проблема наследия Стефана Пермского оказывается в поле зрения науки. Немаловажную роль в деле изучения Стефановского наследия сыграла деятельность митрополита Евгения (Болховитинова), живо интересовавшегося пермскими (зырянскими) древностями. Будучи Вологодским епископом (1808–1813), Евгений совершил поездку в Усть-Вымь, отслужил здесь литургию и ознакомился с местными историческими документами (Терюков 2011: 179), которые, возможно, послужили основой его работ «О древностях вологодских и зырянских» (Евгений (Болховитинов) 1813) и «О зырянском

народе и зырянских монастырях» (Евгений (Болховитинов) 1839; Власов 1996а: 99–105). Высоко оценивая деятельность Стефана Пермского, Евгений указывал на малую сохранность древней зырянской письменности (Власов 1996а: 100), и, видимо, такое внимание высокопоставленного лица к местным реликвиям подвигло зырянских священнослужителей к поиску старинных документов. Во всяком случае, на рукописи «Старинная летопись устьвымской Архангельской и Благовещенской церкви и царские грамоты», обнаруженной в 1927 г. Павлом Дорониным, была пометка (Доронин 1958: 271): «По просьбе старосты Оквадской Введенской церкви с подлинных снял копии вологодский семинарист А. Шергин. По указу преосвященного Евгения Вологодского подлинные велено отослать в архиерейский дом на Вологду. Июня 13 дня 1813 года».

Местонахождение подлинников рукописей, как, впрочем, и упоминаемых Евгением зырянских исторических документов, собранных Вологодским генерал-губернатором Алексеем Мельгуновым (Власов 1996а: 100), до сих пор неизвестно. Тем не менее, работы епископа Евгения (Болховитинова) положили начало научным изысканиям в области пермских древностей, как то, поиски других памятников стефановской азбуки, попытки расшифровки древнезырянских надписей, изучение биографии Стефана Пермского, осмысление процесса христианизации коми, вплоть до обобщающих эти изыскания книг Михаила Михайлова (1851), Петра Шестакова (1868), Георгия Лыткина (1889), Александра Красова (1896), а также многочисленным биографическим статьям о Стефане Пермском, в которых начинает складываться в той или иной мере беллетризованный образ святителя.

Среди последних выделяется «Сказание о жизни и трудах св. Стефана Пермского», написанное архиепископом Макарием (Миролюбовым) (1992: 8–25).¹⁸ Будучи в должности инспектора Пермской духовной семинарии (1853–1858) в сане архимандрита, Макарий изучал памятники церковной древности, на базе которых составил ряд произведений о древнерусских святых, в том числе и о Стефане Пермском. По всей видимости, Макарий постарался использовать в своём труде всю известную на то время фактографию о святителе. В основе его труда лежит Житие Стефана (Епифаний 1996), из которого взята большая часть сведений о биографии и святительской деятельности Стефана. Кроме того, в Сказание включены эпизоды с ослеплением нападавших на Стефана «идолопоклонников» и рубкой Стефаном священной берёзы из Повести о Стефане (Власов 1996а: 61–70). В книге М. И. Михайлова (1851), вышедшей пятью годами ранее, этих эпизодов нет, это значит, что в середине XIX в. в Усть-Сысольске, где жил М. И. Михайлов, не знали о существовании Повести, в то время как

¹⁸ Арх. Макарий, в миру Миролюбов Николай Кириллович, архиепископ Донской и Новочеркасский.

в Перми эта рукопись уже была известна.¹⁹ Сам Макарий был знаком с книгой М. И. Михайлова, об этом свидетельствуют сюжеты легенд о «слепом Гаме» и о «Туглиме – торговом месте», взятые из этой книги, правда, без ссылок на авторство Михайлова. Среди прочего Макарий предлагает и первую интерпретацию изображений на так называемом «Посохе Стефана Пермского», в то время хранившемся в Пермском кафедральном соборе (Макарий 1992: 15). Статья арх. Макария оказала влияние на последующие работы о Стефане Пермском, она цитируется почти во всех публикациях XIX в. о Стефане Пермском, в частности, эпизоды рубки Стефаном священной берёзы и ослепления язычников становятся известными широкому кругу читателей и исследователей благодаря именно этой статье.

Впервые языческие верования коми были рассмотрены П. Д. Шестаковым в книге «Святой Стефан, первосвятитель Пермский» (1868) в связи с анализом ЖСП. Последовательное прочтение глав ЖСП, в которых упоминаются реалии языческих культов, позволяет Шестакову говорить о том, что зыряне-язычники боялись своих богов, как и их служителей, «верили в приметы, гадания, чарование», хотя и было у них уже представление о Великом Духе или боге, создателе неба и земли Ене (Шестаков 1868: 20). Шестаков составляет сравнительный ряд финно-угорских божеств с аналогичными функциями, а далее, что не менее важно, указывает на применение Стефаном Пермским термина *Ен* для обозначения христианского Бога-Отца в переводе Литургии (Шестаков 1868: 17–22). Исследователь указывает также и на дуализм архаической религии коми, называя бога-антагониста Ена – *Куль*, олицетворяющим злое начало. Если Ену принадлежит небо, то его противник находится в преисподней *вакрамеж* – под водой. (Шестаков 1868: 21)

Особое значение Шестаков придаёт упоминаемым у Епифания «кумирослужениям», выделяя среди языческих «идолов» Войпеля и Золотую бабу, о которых сообщается в различных исторических источниках (Шестаков 1868: 22). Описывая борьбу Стефана с языческой религией, Шестаков подробно останавливается на сюжете «прения» его с волхвом Памом сотником. Епифаний завершает диспут испытанием веры – Стефан и Пам *вместе* решают войти в огонь и в воду (Епифаний 1996: 143). Шестаков, видимо, желая подчеркнуть «лукавость» волхва, несколько изменяет сюжет (1868: 35): в его версии Пам, убедившись в отсутствии магических сил у Стефана, призывает его вместе войти в огонь и в воду, а затем отказывается. Деталь вроде бы и незначительная, но вместе с тем искажающая смысл, который вкладывал в сюжет Епифаний. Прав Геннадий Тираспольский (1993: 6), который по этому поводу замечает, что «создавая образ Пама, Епифаний безбоязненно преодолевает житийную

¹⁹ Публикатор Повести А. Н. Власов использовал рукопись XVIII в., хранящуюся в РНБ QIN1036 Л.1-26.

традицию, требовавшую в этом случае изображения примитивного исполнителя сатанинских козней ... Пам рисуется Епифанием как неординарная, по-своему трагическая личность, достойный противник первокрестителя пермян». Именно победа над достойным противником придаёт значимость подвигу Стефана. При описании борьбы Стефана с языческими культурами Шестаков подробно останавливается на сюжете ослепления нападающих на святителя язычников и рубки им «прокудливой» берёзы, заимствуя этот сюжет из текста архимандрита Макария (Шестаков 1868: 38–40).

В 1897 г. вышла книга А. Красова «Зыряне и просветитель их святой Стефан, первый епископ Пермский и Усть-Вымский (1383–1396)», в которой предпринята достаточно основательная реконструкция языческой религии древних коми. Отправным положением Красова также являются отсылки к тексту Епифания, однако он этим не ограничивается и вводит понятие «постепенного развития» первобытной религии зырян, выделяя три периода (Красов 1897: 61): первый период характеризуется почитанием гор, камней, деревьев (фетишизм), животных (зоолатрия), во втором периоде эти предметы, а также природные стихии «обожались через присутствие в них невидимых существ – духов природы (демонизм), а в третьем периоде зырянам «явились идолы, как символы стихий и духов природы». Красов последовательно рассматривает этнографические данные о почитании зырянами гор, деревьев, даёт характеристики демонологическим персонажам коми мифологии, описывает представления о загробном мире (Красов 1897: 59–145). Достаточно подробно он останавливается на представлениях о высшем божестве зырян, имя которого в предыдущих исследованиях определялось как *Ен* (Красов 1897: 90–92). Красов не согласен с этим, в частности, он полемизирует и с П. Д. Шестаковым, выделяя, впрочем, упоминание последним употребления имени *Ен* в переводе Стефаном Пермским Литургии. По мнению Красова, имя *Ен* образовано Стефаном от коми *йон* ‘сильный’ и является стефановским неологизмом. Полемизируя с Шестаковым, Красов отрицает бытование у древних коми веры как в высшего бога *Ена*, так и в его антагониста *Куля*, считая, что наличие такой веры уже предполагает существование целой «мифологической системы с последовательной генеалогией богов и идолов», что, конечно, было бы не под силу додуматься языческим жрецам – Памам (Красов 1897: 90). По мнению исследователя (Красов 1897: 92), представление о *Ене* как о «Высочайшем Существо», а также об ангелах как о посланниках *Ена* и о *лѣкъяс*, *омѣльяс* как о слугах *Куля* возникает уже после христианизации, т. е. после введения в обиход новых для языческой религии терминов *Ен* и *Куль* и соответствующих понятий. Тем не менее, Красов описывает целый ряд коми демонологических персонажей, таких как *шева*, *орт*, *куття войса*, попутно решая вопрос о взаимозаимствованиях в области мифологии славян и финнов (Красов 1897: 92–94).

Кроме всего прочего, Красов подробно останавливается на описании таких божеств, как *Йомала*, *Зарни Ань* (Золотая баба), *Войпель*, посвятив реконструкциям представлений об этих божествах отдельные разделы книги. По мнению исследователя, представления о *Йомале* как о небесном отце были известны всем финским народам и приводит ряд параллелей из мифологий финнов, карел, лопарей, черемис, удмуртов: *Юммал – Юмала – Юбмал – Юмо – Юмар* (Инмар). Как считает Красов, коми *Йома* (*Йомал*) происходит от слов *гым* ‘гром’, *гымавны* ‘гремять’, которые в древности произносились как *гюмала*, *гюм*. Коми исследователь отождествляет с биармийцами (Биармия – Пермия) и пространно излагает сагу о Торере Хунте, ограбившем святилище *Йомалы* в устье Северной Двины. (Красов 1897: 95–101)

При описании *Золотой бабы* Красов (1897: 101–108) использует все известные на то время источники сведений: русские летописи, записки Сигизмунда фон Герберштейна, опубликованные дневники И. Лепёхина и т. п. В качестве основы для реконструкции Красов берёт сведения С. Герберштейна об идоле *Золотой бабы* в Обдорской стороне, имевшей вид статуи безобразной старухи, держащей на коленях фигуру мальчика – сына, второй мальчик – внук – якобы стоял рядом. Красов последовательно рассматривает все известные ему предположения о происхождении и функциях богини, в частности, опровергает мнение о её заимствовании от славян, а также мнение о тождестве *Золотой бабы* и *Йомалы*, и, в заключение, делает вывод о её автохтонном происхождении. (Красов 1897: 101–108) По его мнению (Красов 1897: 101–105), *Золотая баба* – это олицетворение зимы, божество «ужасающее и свирепое», а дети возле неё являются жертвами «хищницы зимы».

По поводу божества *Войпеля*, упоминаемого только в одном источнике – послании митрополита Симона в Великую Пермь, – Красов впервые предлагает прочтение имени не как *Войпель* ‘Северное ухо’, а *Войтэл* ‘Северный ветер’, и таким образом включить его в ряд божеств олицетворений природных стихий: *Зарни ань* – суровая зима, *Йомала* – бог грозы, грома и молнии, а *Войтэл* – бог северного ветра (Красов 1897: 110).

От реконструкции мифологической системы А. Красов переходит к реконструкции культа языческих божеств и подробно останавливается на функциях жрецов – *тунов*, называя их посредниками между людьми и богами. К жрецам он причисляет и Пама сотника, противника Стефана Пермского. По мнению Красова, зыряне боялись и ненавидели своих жрецов, поэтому сразу же отвернулись от поверженного Пама. Как примеры к сюжету поединка Пама и Стефана Красов приводит предания о *Яг морте* и *Кöрт Айке*, по его мнению, бывших такими же волхвами, как и Пам сотник (Красов 1897: 134–145). Надо признать, что реконструкция языческих верований зырян, предпринятая

Красовым, является первым обстоятельным исследованием язычества народа коми. Впервые к исследованию коми мифологии привлекаются все известные на то время публикации по этой теме, в качестве доказательной базы Красов использует многочисленные параллели из мифологий родственных зырянам финно-угорских народов, чуваш, славян и других народов. Знание коми языка позволяет Красову рассматривать и языковые материалы, уточнять этимологии некоторых неясных терминов. В целом, книга А. Красова не потеряла своего значения и сегодня, хотя некоторые положения из его реконструкций и могут показаться уже наивными.

Первым специальным исследованием мифологической картины мира коми-зырян можно считать статью Каллистрата Жакова «Языческое мировоззрение зырян», опубликованную в 1901 г. в журнале «Научное обозрение» (1901). По мысли К. Ф. Жакова, к началу XX в. коми народ сохранил в своих основных чертах языческое мировоззрение, параметры которого он восстанавливает, исходя из фольклорных текстов о различных мифологических персонажах. Эта статья как бы положила начало последующим многочисленным реконструкциям коми язычества на базе текстов, в основном, устной прозы. По сути, эти работы посвящены изучению религиозности коми, и фольклорный материал в них привлекается для подтверждения тех или иных положений или гипотез автора.

Надо учитывать, что исследователи часто придерживались позиций определённых этнологических школ, поэтому зачастую материал подбирался для подтверждения уже готовой религиозно-мифологической модели, а значит достаточно узко и тенденциозно. Так, статьи Василия П. Налимова, опубликованные в журнале «Этнографическое обозрение», посвящены, прежде всего, различным явлениям религиозной жизни коми-зырян, таким как космогонические представления (Налимов 1903а), представления о болезнях (Налимов 1903с), смерти и посмертной жизни (Налимов 1907) и т. п. Позиция В. П. Налимова в этом близка идеям феноменологии религии, интересующейся, главным образом, классификацией и изучением феноменов религиозной жизни народа, а не проблемами их происхождения или мифологических функций.

В отличие от В. П. Налимова, его выдающийся земляк Питирим Сорокин придерживался идей эволюционизма, развивая анимистическую теорию Эдуарда Тайлора о «пережитках» на этнографическом материале коми-зырян (Конаков 1999а: 37). В силу этого, он акцентировал внимание на тех аспектах религиозного сознания коми, которые, по его мнению, являлись пережитками древнейших религиозных форм, таких как анимизм, фетишизм, культ предков (Сорокин 1999: 24–52). В 1920-е гг. эволюционистскую схему генезиса мифологии коми от анимизма к космогоническим представлениям, а затем к дуальной религии разрабатывал профессор Алексей Грен (Конаков 1999а: 38) в монографическом

исследовании «Зырянская мифология» (Грен 1924: № 1-2; 1925: № 1). Автор привлекает известный ему фольклорный материал, в т. ч. использует публикации Юрьё Вихманна, Г. С. Лыткина и, полагаясь на свою научную эрудицию, предпринимает попытку реконструкции мифологической системы коми-зырян (Грен 1924: № 4: 46–53). Основные выводы, к которым приходит А. Н. Грен, касаются, прежде всего, прародины зырян, которую он вычисляет с помощью фольклорных данных и яфетической теории языков в древнем Шумере. Отсюда дуализм в мифологии зырян, многие фольклорные мотивы, а также и названия некоторых фольклорных персонажей. Главный недостаток этой работы в том, что исследователь для подтверждения своей гипотезы использует материалы и сказочной прозы, тем более что зачастую приводимые сказочные мотивы являются заимствованными.

1920-е годы были характерны повышенным вниманием исследователей к проблемам духовной культуры коми народа, особенно к его религиозности, в которой пытались обнаружить некие древнейшие дохристианские формы. В связи с этим, необходимо отметить работы Алексея Сидорова (1924: 43–50; 1997: 271), в которых он использует данные фольклора в мифологических реконструкциях. В частности, в работах А. С. Сидорова были опубликованы сокращённые версии трёх космогонических текстов, которые в этой краткой форме только и сохранились. Сам Сидоров входил в созданную в 1922 г. краеведческую организацию «Общество изучения Коми края», которая вела активнейшую работу, в т. ч. по собиранию и систематизации фольклорных материалов (И. Жеребцов, Рожкин 2005: 55). Организация имела большую корреспондентскую сеть, деятельность которой во многом координировалась А. С. Сидоровым, и поставляла собираемые на местах материалы в центр. На сегодняшний день часть этих материалов хранится в архиве Национального музея Республики Коми, но надо полагать, что большая их часть всё-таки была утеряна.

Из сохранившихся материалов надо отметить текст космогонического мифа и ряд легенд о Стефане Пермском, записанные П. Г. Дорониным в поездках по заданиям ОИКК и включённые им в неопубликованную антологию «Материалы по истории Коми края» (Доронин 1949: 105–116). В отличие от П. Г. Доронина, А. С. Сидоров старался использовать фольклорные тексты в своих исследованиях, и, несмотря на историческую направленность его ранних работ, делал первые попытки систематизации фольклорных памятников. Так, в книге «Знахарство, колдовство и порча у народа коми» (1997) он впервые охарактеризовал тематический цикл преданий по главному персонажу, назвав её «колдовским эпосом». Под этим термином А. С. Сидоров, видимо, полагал некий прозаический эквивалент жанру героического эпоса у других народов, в котором в качестве своих героев народный менталитет вместо традиционных образов богатырей выдвинул

колдунов. Возможно, уже тогда родилась гипотеза о том, что некогда у коми бытовал песенный эпос о колдунах, реликтами которого являются предания, в которых колдун представлен главным действующим лицом.

С середины 1930-х до 1970-х гг. фактически не было опубликовано ни одной работы, посвящённой анализу и реконструкциям мифологии коми (Конаков 1999а: 40), и только в 1972 г. выходит сборник «Этнография и фольклор коми» с публикациями статей А. С. Сидорова (1972: 10–24), Л. С. Грибовой (1972: 24–32), посвящённых исследованиям в области реконструкций архаических верований по материалам Пермского звериного стиля. Выход статей этих двух исследователей в составе одного сборника можно назвать символическим, этим подчёркивается исследовательская преемственность Грибовой по отношению к более ранним работам Сидорова, посвящённым этой тематике. В этом же сборнике была опубликована статья Фёдора Плесовского (1972: 32–46), в которой впервые были опубликованы и проанализированы космогонические тексты коми, записанные в 1920-е гг. П. Г. Дорониным. Значение сборника было не только в исследовательской значимости публикаций (она, бесспорно, была высокой), но и в том, что его выход означал снятие запрета на исследования в области традиционного мировоззрения.

Спустя три года вышла в свет монография Л. С. Грибовой «Пермский звериный стиль» (1975), целиком посвящённая реконструкции архаической религиозной системы коми на основе сопоставления символики шаманских бляшек Пермского звериного стиля (ПЗС) с данными фольклора и мифологии народов коми (коми-пермяков и коми-зырян), а также обско-угорских народов. Главные выводы, к которым приходит Грибова, заключаются в том, что зооморфные образы ПЗС содержат тотемическую символику устройства мироздания и одновременно являются символическими обозначениями тотемических кланов. Эти изображения служили «родовыми, фратриальными, племенными знаками, которые имели социальный и идеологический (религиозный) смысл (Грибова 1975: 115).

Вопросы специфики религиозной культуры народа коми в послереволюционной науке не часто привлекали внимание исследователей, объективной причиной этому является идеологическая ориентированность советской науки, хотя под грифом борьбы с «религиозными пережитками» в советский период не раз выходили добротные религиоведческие труды. Среди этих трудов, бесспорно, выделяется монография Юрия Гагарина «История религии и атеизма народа коми» (1978), которая, несмотря на атеистическую направленность, остаётся пока самым основательным исследованием коми православия. Первая глава этой монографии посвящена описанию дохристианской религии коми народа, а также истории его христианизации. Гагарин довольно осторожно полемизирует

с исследованиями А. С. Сидорова и Л. С. Грибовой (Гагарин 1978: 28), замечая, что население Коми края XI–XIV вв. имело идеологию, отличавшуюся от «идеологий предшествующих эпох» (Гагарин 1978: 28). Основным источником сведений о дохристианской религии коми Гагарин признает материалы этнографии, археологии, летописей и ЖСП. Традиционно он описывает религию коми от тотемизма как от наиболее древней формы религии, пережитки которой фиксируются в мировоззрении коми и в современности. Гагарин приводит ряд представлений, связанных с почитанием медведя, деревьев, акцентируя внимание на представлениях о наличии у деревьев душ, а затем переходит к описанию персонажей низшей мифологии: лешего *вёрса*, водяного *васа* и др. мифологических существ. В ряду божеств высшей мифологии он выделяет Войпеля и Золотую бабу *Зарни Ань*, подчёркивая, что все исследователи, за исключением А. Красова, отождествляли Золотую бабу с Йомой, которая мыслилась как богиня плодородия (Гагарин 1978: 40). По поводу представлений о сотворении мира Еном и Омёлем Гагарин полемизирует с В. П. Налимовым. По его мнению (Гагарин 1978: 41), до христианизации коми не могли иметь веру в верховного бога, скорее всего, Ен был богом неба, а Омоль – олицетворением подземного царства, и только после принятия христианства их наделили чертами Бога и дьявола.

В 1983 г. вышла монография Николая Конакова «Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – нач. XX века» (1983), в которой впервые рассматриваются вопросы промысловой религиозности коми и связанной с ней промысловой морали. Начало 1990-х гг. ознаменовано публикацией фундаментальной работы Н. Д. Конакова «Календарная символика уральского язычества» (1990), в основе которой лежит расшифровка символики древнекоми промыслового календаря, позволяющая привлечь к исследованию большой круг мифологических материалов Северной Евразии. Работа вызвала широкий научный резонанс и положила начало новому этапу в изучении дохристианской религиозности коми народа.

С 1993 г. под руководством Н. Д. Конакова рабочая группа сотрудников отдела этнографии и фольклора проводила исследования по проекту «Мифология народа коми». Концептуальной основой исследований являлась реконструкция мифопоэтической картины мира коми, понятой как комплекс мифологических представлений о месте человека в окружающем его мире. Был разработан категориальный и словарный аппарат, отразивший основные религиозно-мифологические и естественные представления о мире, включая народную космологию, верования, обычаи, моральные, социальные стереотипы и ценности, фольклор и другие символические системы народной культуры. Постановка такой задачи стала возможной во многом благодаря широкому распространению семиотических понятий и методов исследования в области этнографии и фольклористики,

а также снятию искусственно воздвигнутых в 1930-е гг. границ между этими двумя дисциплинами, изучающими народную культуру. Снятие границ как бы узаконило и исторические методы исследования фольклора, до этого являвшиеся в работах по фольклористике, мягко говоря, нежелательными. При объяснении фольклорных фактов стало возможным привлекать материалы этнографии, археологии, лингвистики, а это неизбежно переводило фольклористические исследования в область мифологических штудий, т. е. к изучению древнейших форм религиозного сознания. С другой стороны, интерпретация многих традиционно этнографических фактов потребовала более глубокого проникновения в ткань фольклорных текстов и даже обращения к лингвистическим материалам. Всё это также неизбежно переводило этнографические исследования в область мифологических штудий, т. е. к исследованиям архаического мировоззрения. Опыт такого описания и был предпринят при создании энциклопедического словаря «Мифология коми» (1999), где в рамках тематической словарной статьи объединяются фольклорные, этнографические и религиозные факты, а сам комплекс словарных статей (словарь) является репрезентацией мифологической картины мира коми.

В 1996 г. вышла очередная монография Н. Д. Конакова «Традиционное мировоззрение народов коми: Окружающий мир. Пространство и время» (1996). Основным положением автора является его опора на фольклор как на «фактический материал о рудиментах языческих представлений древних коми в мировоззрении их далеких потомков» (Конаков 1996: 4). Фольклорный материал, как и материал других источников, служит исследователю основой для реконструкции символической модели мира в двух таких его основных категориях как пространство и время. Особенность мифологического мышления заключается в том, что оно понимает мир как двуединую систему – мира людей (средний мир *енма-муа костын*) и мира потустороннего (автор обозначает его как «иномирь»). Обоснованием этой системы мира являются мифы о его сотворении, о начале начал, герои которых, божественные творцы, создают обе части универсума, соответственно, мироздание понимается именно как дом, «который построили Ен и Омоль» (Конаков 1996: 7).

Подводя итог обзору исследований, посвящённых реконструкциям языческого мировоззрения коми, надо отметить, что тема язычества коми народа начинает разрабатываться параллельно с проблемой его христианизации, и на первых порах тесно связана с представлениями о деятельности Стефана Пермского. Если первые исследования касались рассмотрения пантеона древних божеств, в которых видели, прежде всего, Золотую бабу, Войшепя, Ена и Омёля, то начиная с работы А. Красова в контекст реконструкций вводится уже и этнографический материал. Полновесно привлекаются фольклорные материалы

в начале XX в. в исследованиях К. Ф. Жакова (1901: 63–84) и В. П. Налимова (1903а, 1903b, 1903с), тогда же ставится проблема реконструкции древнего мировоззрения, а не только образов отдельных божеств. Позднее, в работах А. С. Сидорова (1924: 43–50; 1972: 10–24) и Л. С. Грибовой (Грибова 1972: 24–32; 1975: 149) в контекст источников исследования включаются и археологические материалы, тогда же ставится вопрос о языческой космологии и социальной организации древних коми.

Наиболее впечатляющие результаты в области реконструкций были достигнуты в исследованиях Н. Д. Конакова, систематизировавшего мифологические представления коми в рамках единой картины мира, в которой репрезентировано единство архаического мировосприятия на космическом и социально-биологическом уровнях. Однако, несмотря на неоспоримые успехи исследований в области коми языческих древностей, исчерпывающая реконструкция традиционного мировоззрения коми далека от завершения, да и едва ли осуществима. Проблемы, с которыми сталкиваются исследователи мифологии, заключаются в отсутствии древних записей языческих текстов. Дошедшие до наших дней космогонические легенды, героями которых принято считать мифологических демиургов Ена и Омöля, наряду с прочими фольклорными текстами, записанными в позднее время, содержат одновременно и языческие, и христианские элементы. Их можно использовать в мифологических реконструкциях, но следует помнить, что эти элементы имеют реальность только в пределах данного текста, в каком виде этот текст был записан. А, как правило, легендарные тексты содержат разного рода контаминации сюжетных мотивов, не столько относящихся к языческому прошлому, сколько отражающих реалии современного состояния традиционного фонда фольклора. При этом эти же тексты по преимуществу сохраняют религиозное содержание, участвуют в репрезентации актуальных народных верований и имеют непосредственное отношение к народной религиозности.

Термин *религиозность* или *религиозное сознание* мы принимаем в том смысле, как его понимает Георгий Федотов (2001: 8; см. также: Карсавин 1997: 22), – в значении субъективной стороны религии в отличие от её объективных проявлений – установившихся комплексов догматов, святынь, обрядов, литургики и канонов. Совершенно очевидно, что субъективная форма веры коми народа может существенно отличаться от русского православия. Дело здесь не в сути православия, а в разных исторических путях к нему, в особенностях дохристианского мировосприятия. Задача второго этапа исследования – попытаться воссоздать некую базовую модель дохристианской мифологии по материалам археологии, этнографии и фольклора. Эта модель не претендует на всеобъемлющую реконструкцию пермского языческого пантеона, что в принципе,

невозможно, однако определённый пласт древнейшей мифологии может быть восстановим по аналогиям с мифологическими материалами сибирских народов, сохранивших архаическую культуру в большей степени, чем коми. Мы вполне осознаём гипотетический характер представленной мифологической модели, однако в данной работе она необходима. Это тот религиозно-мировоззренческий пласт, который подвергся переработке в ходе христианизации, в результате чего и сложилась религиозность коми народа. В свою очередь, обращение к этим глубинным аспектам коми религиозности даёт ключ к пониманию процессов становления культа Стефана Пермского в народной среде, культа, порождающего тексты о христианизации.

§ 2. Богиня Мать в мифологии коми: реконструкция образа

Сегодня уже трудно восстановить дохристианскую религию коми в более или менее полном объёме, однако по «чудским» образкам можно реконструировать некоторые наиболее общие сюжеты, имеющие параллели в мифологии других народов. Не вызывает сомнений тот факт, что эти образки, по выражению академика Бориса Рыбакова (1979: 10), «плотно заполненные рельефными изображениями полулюдей-полулосей, лосиными головами, ящерами, пушным зверьем и птицами» применялись в культовой практике. С конца XIX в. относительно семантики изображений на бляшках было высказано немало гипотез, но в последнее время исследователи склоняются к тому, что в звериных образах чудских блях нашли отражение космологические представления древних коми.

В 1960-е гг. этнограф Владимир Чарнолуский сопоставил саамские тотемические мифы с сюжетами пермских образков и обнаружил любопытные соответствия: одним из центральных образов саамской мифологии является *Мяндаш-парнь* – человек-олень, первопредок саамов, считающийся также и культурным героем, научившим людей ритуалу охоты на оленей, надевая оленьи рога (Чарнолуский 1965: 101–130). Некоторые расшифровки В. В. Чарнолуского были признаны чрезвычайно удачными академиком Б. А. Рыбаковым (1979: 10), в частности «сопоставления изображений семи сульдэ (семь звезд Лося?) с сообщением летописи об «оленцах малых», падающих с неба. В целом же к этим расшифровкам отнеслись довольно сдержанно, как это видно, к примеру, из высказывания Владимира Петрухина (2003: 191): «Как нам представляется, пермский звериный стиль обладает своим «языком», который рискованно переводить на язык саамской мифологии. Ясно лишь, что язык