

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

звериного стиля – это язык космогонических мифов, и его центральный образ – космический лось, тотемический предок людей: недаром он совмещает черты лося и человека». Гипотеза о космогоническом содержании изображений в их тотальной соотнесённости с символикой тотемных кланов активно разрабатывалась Л. С. Грибовой, считавшей, что в целом композиция образка отражала представления о структуре вселенной, выраженные в звериных символах. В свою очередь, определённый набор звериных образов символизировал структуру тотемной этносоциальной группы. (Грибова 1975: 12–24)

Б. А. Рыбаков предложил расшифровку языка пермских образов через сопоставление их с мифологией западных тунгусов – эвенков. Предметом внимания Б. А. Рыбакова оказывается сюжет, участниками которого являются «ящер, мужская фигура в головном уборе в виде морды лосихи и две женских фигуры с копытцами, с головами лосих, расположенные по боковым сторонам бляшек таким образом, что морды лосих создают наверху замыкающий полукруг, образуя вместе с ящером как бы рамку для всех центральных изображений» (Рыбаков 1979: 12). Для объяснения этого сюжета он приводит мифы эвенков, нганасан, долган и др. о путешествиях шаманов на небеса, к двум небесным владычицам мира «наполовину женщинам, наполовину лосихам (или важенкам), от которых зависит благополучие охотничьих племен – приплод оленей» (Рыбаков 1979: 14). Центральная фигура человеколося объясняется на основе костюма шамана из мезолитического погребения на Оленьем острове Онежского озера, головной убор которого увенчивал стержень из бивня мамонта в виде головы лосихи. Не менее важно, что в погребении кроме мужского находились и два женских костяка по бокам (Рыбаков 1979: 15), как бы в соответствии с расшифровываемой композицией. Ящер, на котором стоит шаман, является воплощением мифологического нижнего мира, его расположение мордой с широко раскрытой пастью в направлении на запад говорит о его функции поглощения солнца-лосихи, склонившегося к западу. Рамочное обрамление в виде смыкающихся морд двух лосих, также стоящих на ящере, обозначает небосвод. Средний мир представлен парными изображениями мужчин и женщин, иногда семьи с ребенком, а также различными животными и птицами. Человеколось на ящере – это путешествующий по мирам Вселенной шаман, иногда он имеет крылья вместо рук для того, чтобы летать с птицами, на одной бляшке рядом с шаманом помещена гагара, видимо, для полёта в нижний мир.

Солярный миф на бляшках изображён в нескольких вариантах: а) округлое солнце с женской личиной, которое сверху обрамляют морды двух небесных лосих, а снизу двуглавый ящер, отмечающий солнечный круговорот; б) вселенная окружена мировой рекой, снизу показан двуглавый ящер, а над ним движущиеся с востока на запад лосихи и солнечный диск в центре, «западная»

пасть ящера заглатывает голову солнечной лосихи; в) изображение гигантской птицы с солнечной личиной на туловище и маленьким ящером на фоне птичьего хвоста (Рыбаков 1979: 13–19). Надо отдать должное интуиции А. С. Сидорова, предположившего в начале 1920-х гг. (Сидоров 1972: 12–13), что изображение человека-лосихи, едущей на ящере, представляет солярный миф, реликтами которого в языке остались выражения «посолонь» – *шонді гӧн ньылыд* ‘по шерсти солнца’; «против солнца» – *шонді гӧн пуджыд* ‘против шерсти солнца’.

Другое наблюдение Б. А. Рыбакова (1979: 20) касается образа двух мировых рек в мифологиях сибирских народов, коррелирующих с образом двух фратрий дуально организованного общества. На пермских образках эти две реки показаны в виде двух вертикальных потоков, струящихся сверху, от лосиных морд небосвода до нижнего мира, показанного мордой ящера (Рыбаков 1979: 20). Согласно выводу Б. А. Рыбакова (1979: 21), «Вселенная состоит из трех миров: подземно-подводный мир, олицетворенный ящером, глотающим солнце (в виде головы солнечного лося Хэглэн), средний мир людей и шаманов и верхний, небесный мир, куда из людей попадают только шаманы, получающие от небесных владычиц свою колдовскую силу. Небо представлено двумя женщинами-лосихами, морды которых образуют небосвод; до этого небосвода долетают крылатые шаманы, от этих лосиных морд Владычиц Вселенной стекают в нижний мир реки Вселенной».

Такова реконструкция мифологического образа мира по пермским культовым образкам, и с ней трудно не согласиться. В качестве образов верхнего мира часто изображаются птицы или птицевидные существа с собачьими головами (*сенмурвы*), а ящера иногда могут заменять некоторые животные нижнего мифологического ряда: бобр, лошадь, паукообразные существа, иногда даже медведи и лоси. «Реки Вселенной» в некоторых композициях меняются на изображения змей, что в целом также соответствует космологической семантике блях в силу мифологической водяной природе последних. Все эти образы в целом можно назвать статичными, поскольку они, за некоторыми исключениями, всегда соответствуют своему космологическому местоположению, и символика их постоянна.

Другое дело – центральная фигура. Если она символизирует средний мир, то она должна быть воплощением земли в каком-либо зооморфном образе, очевидно, лосихи, и тоже должна быть статичной. Однако этого нет, и даже напротив – в центральном образе всегда выражена динамика всей композиции: этот персонаж может идти – он изображается в позе движения, ехать на ящере, перемещаться во времени (солнечных лосих на спине ящера три, четвертую заглатывает ящер – это одна и та же лосиха в разных временных аспектах), летать с помощью рукокрыльев. Несмотря на это, набор этих персонажей не так велик: в центре изображается человек-лось, путешествующая человек-лосиха

и женское божество. По-видимому, центральный образ отражает определённый мифологический сюжет, не только известный пользователям образков, но и значимый в религиозно-мифологической системе. Только этим можно объяснить, почему ограниченное количество центральных образов может иметь несколько различных мифологических значений, к примеру, человеколось может быть участником и солярного, и «шаманского» мифов. Относительно последнего следует подчеркнуть, что героем шаманского мифа может быть только божественный персонаж, а не просто человек, хотя бы и шаман. Поэтому лосиная голова над человеческой в образе человека-лося является не головным убором, а символом божественности персонажа. Это божественный первопредок типа саамского Мяндаша, или же бог-посредник типа обско-угорского Мир-Суснэ-Хума или кетского Доха, являющегося, кстати, и первым шаманом. Священнослужитель, которым может быть и шаман, по ходу литургической деятельности повторяет в своём костюме основные черты божества, а также его основные действия.

С другой стороны, мифологически значимые события могут происходить только в центре мира, на вершине мировой горы (дерева). Отсюда рамочное обрамление образков в виде мировой реки или двух змей, символизирующее воды первозданного океана, из которых поднялся первохолм будущей суши в космогоническом мифе. Эти рамочные образы могут прочитываться как лежащие в горизонтальной плоскости, обозначая периферию вселенной, тогда как центральный образ может быть прочитан только в вертикали. Даже принимая во внимание условность изображаемого, в масштабе данной картины мира центральный образ выглядит гигантским: ногами он попирает хтонического ящера-преисподнюю, а головой задевает небесный свод из образов верхнего мира. Выходит, что своим телом он как бы связывает все уровни вселенной, которая, собственно, отражается и в структуре его тела: ноги, касающиеся ящера, сами соотносятся с мифологическим низом, поэтому на изображениях женского божества её ноги иногда показаны как медвежьи лапы; туловище соответствует среднему миру, а голова – верхнему, так что голова снабжается солярными символами в виде кружка на лбу женского божества, солярным символом может считаться и лосиная голова над человеческой.

Наиболее яркое описание женского божества, несомненно, принадлежит Н. Д. Конакову (1996: 60): «Ее всеземную сущность подчеркивает солярный знак на лбу или антропоморфный символ солнца (в виде женского лица) непосредственно над ее головой. О взаимосвязи с животным миром говорит наличие зооморфных черт: лосиные копыта и медвежьи лапы вместо ступней ног и кистей рук, медвежьи лапы вместо ступней и птичьи – вместо кистей или же рукокрылья. На одном изображении из когтей на медвежьих лапах-ступнях женской фигуры истекают под землю струйки воды, они тут же поднимаются

на поверхность, и из них произрастают антропоморфизированные растения. Таким образом, данное древнепермское божество обладало широкими и важными функциями. Богиня, несомненно, высокого мифологического статуса, фактически олицетворяла весь средний мир. Она связывала воедино земной низ и небесный верх; имела прямое отношение к солнечной животворной силе (солярная символика), воде и земному плодородию, а, следовательно, миру растительному. Зооморфные черты богини взяты от наиболее ярких и мощных представителей животного мира всех земных сфер: медведя, лося, хищной дневной птицы семейства ястребиных, что подразумевает ее власть над всей фауной. Изображение на груди женской фигуры человеческой личины позволяет предположить, что она ведала и воспроизводством рода людского».

Имени женской богини в мифологии коми не сохранилось, поэтому Н. Д. Конаков называет её богиней земли (Конаков 1996: 60), тождественно жене небесного бога *Укко* у финнов, эст. *Маа-эма*, саам. *Мадер*, морд. *Мода ава*, манс. *Калташ-эква* (Айхенвальд и др. 1982: 189). Типологический ряд вроде бы безупречен, разве что можно добавить к нему ещё несколько имён, но суть в другом – религиозные формы почитания земли-матери характерны для земледельческих народов, каковыми, к примеру, являются индоевропейские народы, аграрные культы которых восходят, по крайней мере, к V–IV тысячелетию до н. э. (Николаева, Сафронов 1999: 157). Поэтому формы почитания земли-матери у финно-угров нельзя считать исконными, тем более находить их в явно охотничьей религии, ведь не случайно, что у коми нет даже лексического соответствия термину земля-мать, хотя в мифологии родственных по языку удмуртов, занимавшихся в основном земледелием, есть богиня *Музьем Мумы* 'Земля-Мать'. О полном отсутствии в мифологиях урало-алтайцев характерного для земледельческих народов мифа о священном браке неба и земли, определяющего идею земного плодородия, при том, что некоторые из этих народов и называют небо «Отцом», а землю «Матерью», в своё время писал и известный историк религий Мирча Элиаде (1999: 136). Можно добавить, что даже такие часто цитируемые эпитеты обско-угорской богини земли *Мых-анки*, как «кожистая земля», «шерстистая земля» (Головнёв 1995: 534), говорят больше о «внешней» стороне земли, чем о её плодородной утробе, сама же богиня является женой бога подземного мира *Мых кона*, а не небесного бога. Это и понятно: для народов, носителей охотничье-промысловой культуры, каковыми являлись и финно-угры, миф о плодородящей роли матери-земли не мог иметь большого значения в силу другого типа хозяйствования, зависимого от других, более специфических для жителей леса сил, обеспечивающих воспроизводство людей, наряду с промысловыми животными и птицами.

Между тем, в летописных источниках зафиксирован, по-видимому, древний уральский миф о небесном плодородии: «Еще мужи у нас стари ходили за Югру и самоедь, яко видевшее сами в полунощных странах: съпаде туча велика и в той тучи спаде веверица млада, акы топерво рожена и взръстиши – расходится по земли. И паки бывает другая туча и съпадают оленци мали и возрастают и расходятся по земле» (цит. по: Рыбаков 1979: 10). Б. А. Рыбаков справедливо соотносит этот текст с мифологическим сюжетом о двух небесных женщинах-важенках (лосихах), рожающих оленей для земных стад, от чего зависит благополучие охотничьего племени (Рыбаков 1979: 14). Иными словами, мифологическое плодородие для североевразийских народов не рождается в земле, а нисходит с неба на землю. В финно-угорской мифологии это выражено идеей нисхождения небесных богинь или животных в средний мир: финская дева воздуха *Ильматар*, опускающаяся в воды первичного океана, чтобы родить будущего творца мира *Вяйнემейнена*; обско-угорская *Калтац*, подательница жизни, сброшенная с неба *Торумом* и рожающая *Мир-Суснэ-Хума* в воздухе, между небом и землёй²⁰; мордовская *Анге-патьяй*, дом которой на небесах, а сама она обеспечивает жизнь на земле. Миф о небесной деве известен в мифологии саамов, эстонцев, мари, коми-пермяков, возможно, с менее ярко выраженной идеей плодородия. Что касается Северной Сибири, то здесь мы обнаруживаем ряд богинь Жизненных Старух, обитающих в небесном мире на юге: селькупская *Блюнда Котта*, нганасанская *Нилулеме Моу нямы*, кетская *Томам*, эвенкийская *Бугады Энитын*. Все эти божественные персонажи обеспечивают земное плодородие, но место их обитания находится на небесах. Кроме них есть и другие женские божества, в том числе и Мать земли, но все они вторичны по своим функциям.

Что касается богини на ящере, то в её иконографии представлены солярные и зооморфные символы, указывающие на небесную сферу её животного плодородия, и фактически отсутствует символика плодородия растительного. Без сомнения, её можно отнести к категории женских божеств, известных как Великие Матери, но она, скорее, Артемида, Лесная богиня, нежели Гея, Земля-Мать. Образ этой богини может быть соотнесён с образом известной *Зарни Ань* 'Золотой Бабы', о поклонении которой впервые упоминается в Никоновской летописи в статье о кончине св. Стефана Пермского (Конаков 1999с). На это указывает эпитет «золотая», который имеет значения солярности и хтоничности одновременно, что в целом характеризует образ Богини-Матери в силу своей рождающей функции, имеющей отношение и к солярно-небесному верху, и к подземно-хтоническому низу.

²⁰ По Карьялайнену, манс. *Kaltas-san-taaram* – Калтась – мать небесная (цит. по: Игнатов 2004: 101).

На чудских образках имеется изображение трёхликой богини с четырьмя грудями, что говорит о её соотнесённости со всеми тремя сферами мироздания, четыре груди символизируют её окормляющую функцию всех четырёх сторон света. По преданию, четыре груди дал небесный бог Ен прародительнице зюздинских коми-пермяков богатырке *Дзюдзе*, чтобы она сумела прокормить рождённых ею шестерых сыновей-богатырей (Петрухин 2003: 216). Сходный миф есть у обских угров, считающих, что Торум послал шесть своих сыновей на землю заниматься людскими делами. Они расселились на Оби и больших притоках и стали родоначальниками шести больших родов *сир*, в свою очередь, их сыновья-богатыри, отделившись от отцов, стали основателями родов на притоках поменьше. Судя по всему, зюздинский текст является отголоском древнего этногенетического мифа не только этнической группы зюздинцев, но и всех коми. По-видимому, отцом этих шестерых богатырей, ставших основателями шести городов, был сам Ен. Шестеро братьев, как и в обско-угорской версии, стали прародителями шести основных родов, от которых в дальнейшем отпочковались остальные роды. Смысл подобных мифов в том, что они дают обоснование такой вселенской организации, которая строится по принципу семьи: прародителями являются Небесный Отец и Богиня Мать, их сыновья становятся божественными первопредками, внуки – героями-основателями отдельных этнических групп, а правнуки и праправнуки составляют народ в целом и населяют уже весь обитаемый мир.

Таким образом, весь мир представляет собой единый богочеловеческий коллектив, в котором отношения между богами и людьми строятся по принципу родства: небесные боги-родители, их дети и внуки – родоначальники человеческих коллективов, которые относятся к людям, как к своим внукам. Подобные отношения мы можем и сегодня наблюдать в мифологии обских угров. В средневековье же это была наиболее характерная черта мировоззрения финно-угров, её отголоски все ещё слышатся в современном культе предков (родителей). В древнепермской пластике встречаются изображения так называемой семьи: мужчина и женщина с ребёнком посередине стоят на ящере. Вряд ли средневековый художник снизошёл бы до изображения человеческой пары, это – изображение божественной семьи первопредков в их вселенской значимости. В рамках вселенской семьи божественная пара является не просто воплощением символики мужского и женского начал, но приобретает значение всемирного Отцовства и Материнства.

Принцип Небесного Отцовства не нуждался в особом почитании Небесного бога вследствие известной в мифологии отстранённости его от земных дел, поэтому по мужской линии объектом почитания были деятельные воинско-охотничьи качества его сыновей. Согласно мифологии обских угров, военные

подвиги божественного первопредка (вотчинника) составляют довольно существенную часть всего фонда священных текстов рода. С другой стороны, жена небесного бога, сошедшая (сброшенная) с небес на землю, оказывается в области деятельных контактов со всем земным миром, включая человеческий и природный. Такова обско-угорская Калтащ (восточно-хантыйская *Анке Пугос*): кроме человеческой ипостаси, она может предстать в обликах зайчихи, лягушки, лебедя – все эти облики являются равными человеческому. Точно так же имеют различные зооморфные ипостаси все её божественные сыновья и внуки, а некоторые животные имеют небесное происхождение. Великая Мать богов, она покровительствует рождению всей живой твари, в т. ч. и человеческой, по-другому и быть не может: и природный, и человеческий миры берут начало в её небесно-хтонической утробе. Иными словами, животные, птицы, растения и люди связаны друг с другом узами родства.

Естественно, что в такой религиозно-мифологической системе охота не может быть просто добыванием убоины ради пищи, это всегда ритуал, теургический акт, целью которого является освобождение души убитого животного, и отправление её в лоно Богини Матери для последующего возрождения. Возможно, что в некоем архетипическом варианте ритуала охотник исполнял роль шамана (или был им), достигающего неведомых и незримых чертогов Богини Матери, чтобы испросить разрешения на охотничий промысел. Не исключено также, что охотник-шаман для этого вступал в священный брак с Богиней Матерью или с кем-либо из женских лесных духов. Во всяком случае, мотив сожительства охотника с лесной женщиной – один из наиболее распространённых в коми фольклоре. Как правило, лесная женщина приходит в промысловую избушку охотника под видом его жены, зачинает от него ребёнка и исчезает при возвращении охотника домой по окончании промысла. Древность мотива подтверждается тем, что он известен и в фольклоре других финно-угорских народов.

Эротические мотивы в поздних мифологических текстах, связанных с лесной темой, явление нередкое: это и былички о встречах охотников с лесными духами в обликах девушек или женщин, это и разножанровые тексты о брачных отношениях женщин с лесными духами в мужском облике и медведями, что, в общем, тоже может быть ипостасью лесного духа. Следствия от таких связей имеют трактовку в зависимости от жанровой принадлежности текста: если в быличках рождённый в результате такой связи ребёнок – урод, то в преданиях, сохранивших более древние мотивы, чаще всего он становится героем. Так, коми-пермяцкий герой *Кудым Ош* был рождён от брака его матери с медведем, богатырь *Пера* в одной из версий был сыном медведя, в другой – в изначальные времена его родила *Парма 'лес'*. В этом же предании Пера женится на дочери солнца и становится родоначальником-первопредком коми, поэтому сам образ

Пармы – матери героя и женского воплощения Леса – можно без особых натяжек соотнести с образом Богини Матери. Между тем, идея воплощения в Лесе женского божественного существа угадывается в ритуальных вербальных формулах при входе в лес: *Вöрад мунигöн колö вөр-ваыслысь вöзйысьны, корны вөр-ва-матушкаыслысь, мед тэнö примитис вöрас*. 'Если идешь в лес, надо попросить разрешения Леса-Воды (коми: Вөр-ва), попросить матушку Лес-Воду, чтобы тебя приняла в лесу' (ФА СГУ РФ 12-ХI).²¹ В современном коми языке слово *вөр-ва* воспринимается как неологизм и имеет значение 'природа', однако это слово имеет и более архаический смысл, сохранившийся в фольклорных текстах.

Н. Д. Конаков справедливо предположил (1996: 60), что древнейшее имя Богини Матери может строиться по типу имён тюркской богини *Дьер-су* 'Священная земля' (букв. Земля-вода), однако отсутствие материалов помешало ему завершить реконструкцию образа богини. Для древних тюрков «земля» и «вода» действительно являются двумя ключевыми понятиями, кодирующими окружающий мир или мифологический срединный мир, населённый людьми. Для коми такими понятиями могли быть только «лес» и «вода». Иными словами, в средневековье понятие *вөр-ва* в действительности могло означать весь срединный мир, воплощением и хозяйкой которого была Богиня Мать. Это не значит, что, являясь хозяйкой Леса, Богиня Мать покровительствовала только лесной охоте, как уже говорилось, идея женского плодородия исходит от неё, а значит – тоже из леса.

Богиня Мать покровительствовала и женским ремёслам, об этом можно судить по солярным знакам на прялках, ткацких станах и некоторых других традиционно женских инструментах. Кроме того, она, несомненно, ведала и плодородием домашних животных. Это особенно касается коровы, сакральный статус которой относительно других животных в народной культуре коми достаточно высок. Коровьи ясли считались легендарным местом рождения Христа, а сама корова – животным, особо отмеченным Богородицей.

К дохристианским аллюзиям можно отнести текст Георгия Старцева, записанный им в 1917 г. В нём говорится, что некогда коров доили мужчины, не доверяя женщине-хозяйке, причём одной рукой доили на ладонь другой руки и затем пили. Однажды корова исчезла. Поиски мужчин не дали результатов, но хозяйка повстречала в лесу женщину, которая назвала себя хранительницей коров от «нечистой силы», научила её правилам обращения с коровой, а также утвердила её единоличное право на доение коровы и уход за ней (Старцев 1924: 118). Таким образом, это «право женщины» на корову суть не что иное, как осуществление сакральной связи между женщиной и Богиней Матерью, явленной

²¹ Здесь и далее коми тексты даются в переводе П. Лимерова.

в ипостасях Богородицы и хранительницы коров. Через корову и её хозяйку на всю семью как бы распространяется божественная Благодать.

Обычай приношения даров лесной богине, пусть и в неявной форме, сохранялся ещё и в недавнее время. В связи с этим уместно для примера привести версию позднего мифологического текста: «Мой теленок однажды из хлева сбежал, не смогли поймать, маленький теленок, прыгнул и прямо в лес убежал. Ну, ладно, потом сын с ружьем, с веревками, в лес пошли искать, думаем, что может и стрелять его придется. А бабушка одна нам говорит: «Я тоже с вами схожу». Пошла и говорит: «Там, куда мы пойдем, надо Лесу-воде гостинцы принести». Потом она мне говорит: «Анна, ты что-нибудь с собой взяла или нет? Теленок убежал, так ведь Лесу-воде (к. Вёр-валы) надо гостинцы принести». Я отвечаю: «У меня нет ничего», – я будто бы не успела. «А я вот, красное вино было, я его взяла». Она взяла вино, вылила в ямку, мы стоим, смотрим, всех помянула, и теленок сам прибежал» (ИЯЛИ ВФ 1506-43).

Как известно, в христианскую эпоху образ Богини Матери сливается с образами Богородицы и Параскевы Пятницы. Не берусь судить, когда это произошло, возможно, ещё в период раннего христианства. Эти образы пришли к коми уже через восточнославянскую адаптацию, поэтому обнаружить в них какие-то коми национальные черты фактически невозможно. Невозможно, потому что коми *христианская* культура – явление вторичное, по сути, это вариант русской *православной* культуры с её опорой на земледелие, с православным земледельческим календарем. В связи с этим образ женского божества оказался отчуждённым от леса, а затем и полностью ассимилирован образами св. Параскевы и Богородицы. Видимо, это был длительный процесс, затянувшийся на столетия, и более тщательный анализ выявит дополнительные сведения о местных особенностях культа Богородицы на Коми Севере.

Как Небесная Мать, женское божество на ящере отмечено знаками солярности – это может быть круг на лбу или дополнительная женская личина над головой и даже личина на груди. Возможно, Богиня Мать имела и функции солнечного божества, и именно ей принадлежит эпитет *Шонди Мам* ‘Солнечная Мать’ (ср. удм. *Шунды Мумы* ‘Мать Солнце’), поскольку солярность является одним из атрибутов небесно-подземного плодородия. Видимо, она же в архаической мифологии имела образ лосихи, известный как персонификация солнца,²² и с ней в её зооморфной лосиной ипостаси был связан миф о космической охоте, в той или иной степени известный многим народам Сибири. В фольклоре финно-угорских народов сохранился мотив охоты на лося или оленя, что в общем,

²² По этому поводу поэтично высказался академик Алексей Окладников (1964: 59–60): «Охотники тайги образно представляли солнце в виде живого существа – гигантского лося, за день пробегающего по всему небосклону и к ночи погружающегося в преисподнюю, в бесконечное подземное море».

одно и то же. Как правило, фольклорный герой преследует убегающего оленя, отмеченного необычными признаками: красотой, величиной, необычным цветом или золотыми рогами. Догнав этого оленя, герой воцаряется, обретает богатство, славу, чаще всего после брака на девушке, в которую превращается олень.

В фольклоре коми этот сюжет лежит в основе предания об охотнике по имени *Йиркап*, уже само имя которого имеет языческие аллюзии. Он преследует голубого оленя на чудесных лыжах, сделанных из *ас пу* 'своё дерево' – дерева-двойника человека. Такое дерево обладает волшебными свойствами, и вещь, из него сделанная, тоже имеет волшебную силу. Однажды некая колдунья, задумавшая известить героя, обернула свою дочь чудесным голубым оленем в расчете на то, что *Йиркап* умчится за ним невесть куда и не вернется обратно. Колдунья просчиталась, голубой олень в мгновение прибежал до Сибирского Камня (Урала), но и чудесные лыжи не менее быстро домчали охотника. Олень превратился в прекрасную девушку, обещавшую стать ему женой, но суровый охотник не поверил словам оборотня и пустил в неё стрелу.

Сходные сюжеты погони за оленем в европейском фольклоре часто связаны с мотивом свадьбы, как, к примеру, в «Калевале», где погоня за лосем Хийси является одним из свадебных испытаний *Лемминкяйнена*. Это не случайно, поскольку свадьба входит в круг древних контекстов, связанных с образом оленя (лося). Если обратиться к мифологии эвенков, то здесь обнаруживается архаическая связь между сюжетом о погоне, мифологическим образом мира и символикой фратриального деления общества. В мифе говорится о том, как богатырь-охотник *Мани* на чудесных лыжах преследовал лосиху с лосёнком. Лосиха выбежала на небесную твердь тайги верхнего мира, и вслед за ней на небесах очутился охотник. Погоня по небесной тайге продолжалась в течение целого дня, при этом лосиха бежала по ходу солнца с запада на восток. И вот, на закате охотник настиг лосиху и поразил её. Но на этом охота не завершилась, потому что лосёнку удалось убежать за горизонт, и на следующее утро на востоке появилась выросшая за ночь лосиха уже со своим телёнком, и погоня возобновилась. Охотник *Мани* навсегда остаётся в тайге верхнего мира, становясь небесным богом. В более архаичном варианте мифа место охотника в этом сюжете занимает медведь *Манги*. Для космологии эвенков данный сюжет исключительно важен, поскольку в образе лосихи эвенки представляли солнце, а её ежедневное убийство космическим охотником объясняло ежедневную смену дня и ночи (Анисимов 1959: 15–19).²³

²³ В современных исследованиях чаще используется миф о лосихе, укравшей солнце, которую космический охотник должен убить, чтобы вернуть солнце на землю. Автор монографии придерживается мнения, что данная мифологема является трансформацией древнейшей версии мифа о лосихе, которая сама и является солнцем.

Образы медведя и лосихи известны среди петроглифов эпохи неолита на скалах Урала и Карелии, среди мезолитических стержней с головами лосих, найденных в разных местах: на Онежском озере, на Оленьем острове в Баренцевом море и в торфяниках на Урале. Более поздние изображения лося и медведя известны по бронзовым подвескам и бляхам, причём есть сюжеты, на которых медведь и лось изображены в схватке. На бронзовом промысловом календаре древних коми изображения медведя и лосихи символизировали периоды, соответствующие весенне-летнему и осенне-зимнему календарным сезонам (Конаков 1990: 15). В целом же, как показывает исследование Н. Д. Конаковым символики промыслового календаря, миф о космической охоте представляет собой древнейший календарный зооморфный код Северной Евразии. Через символы медведя и лося (копытного) выражены мифопоэтические идеи смены дня и ночи, времён года. «В качестве активного начала (весна, мужская продуцирующая мощь, разрушительная тенденция) в этом зооморфном коде выступает медведь, в качестве пассивного (осень, женское производящее начало, идея жертвенности) – самка копытного животного» (Конаков 1990: 19).

Что касается эвенков, то их космологическая система имела трёхмерную структуру, в которой верхний мир *угу-буга* был закреплён за космическим лосем *Хэглэн*, спасавшемся от преследования в чаще небесной тайги, а ночью видимом людям в созвездии Большой медведицы; в срединном мире *дулугу-буга* жили люди, а в нижнем мире *хэргу-буга* обитали предки, злые духи и мамонт *сэли*, больше похожий на подземную ипостась космического лося. Миф о космической охоте был одновременно и мифом о космической свадьбе, в которой убийство лосихи кодировало брачные отношения двух верховных божеств: небесного бога в образе медведя и *Бугады Эннтын* ('относящейся к Вселенной матери их'), являющейся хозяйкой мира, матерью зверей и людей в образе лосихи (Анисимов 1959: 21–22).

Мифология космической охоты-свадьбы лежит в основе символического деления общества эвенков на два экзогамных подразделения: фратрии лося и медведя, связанных друг с другом семейно-брачными отношениями, и в этом смысле миф выступал в качестве архетипа этих отношений, а также космического гаранта их незыблемости. Раз в год мужчины обеих фратрий устраивали ритуальную борьбу, имитировавшую борьбу медведя и лося, в которой выяснялось, какой из фратрий быть главной в течение года. Из этой же фратрии выбирался старейшина. (Анисимов 1959: 63–70) Отголоском подобных представлений является коми-пермяцкое предание о богатыре-паме²⁴ по имени *Кудым Ош* 'Медведь Кудым', сватавшемся к далёкой вогульской княжне *Костэ*, с рождения носившей маску лосихи, о чём не догадывался никто, даже отец девушки. Поэтому, когда

²⁴ Здесь и далее коми тексты даются в переводе П. Лимерова.

после предсвадебной бани лосиный образ Костэ исчез и она предстала перед отцом и гостями не «безобразной невестой», а исключительной красавицей, то изумлению присутствующих не было предела. Примечательно, что сам Кудым был рождён от брака медведя с его матерью, колдуньей *Пөвсин* 'Одноглазкой'.

В образах медведя и лосихи мы имеем два наиболее древних символа мужского и женского начал, и отголоски этой символики угадываются в универсальных образах традиционной свадебной обрядности, в различных текстах которой невеста описывается как «олень», «телка», жизнь её – «солнечная», партия жениха в причетах-хулениях невесты предстаёт в обликах «медведей», «грозовой тучи», а после венчания свекор и свекровь встречают молодожёнов в вывороченных наизнанку шубах, изображая медведей. В книге о финно-угорской мифологии В. Я. Петрухина (2003) можно прочесть о более древних вариантах медвежьей свадьбы: в погребении одного из ярославских курганов археологи обнаружили остатки настоящей медвежьей лапы, на палец которой был надет серебряный перстень с сердоликовой вставкой. В могиле были погребены две женщины, рядом с одной из них – девочкой 11–13 лет – и была обнаружена уникальная находка. Исследователи предположили, что это – древнейшее свидетельство широко распространённого мифологического сюжета о женитьбе медведя на девушке из человеческого рода. Девочка не случайно была обручена с медведем после смерти: умершие в раннем возрасте и не избывшие свой жизненный срок люди становились после смерти наиболее опасными из злых духов. Поэтому, чтобы не допустить возвращение умершей в мир живых, девочке подобрали лесного «жениха» (Петрухин 2003: 56–57).

Воспоминания о медвежьей свадьбе можно найти в народных сказках о девочке и медведе, впрочем, ещё в 1925 г. газета «Ленинградская правда» писала о реальном рецидиве мифологической свадьбы (Штернберг 1936: 166): «В д. Воронье Поле Олонецкой губернии крестьяне, доведенные до отчаянья нападениями медведей на скот, по совету стариков решили «девкой отделаться», т. е. отдать медведю девушку в жены, причем, как выразились старики, «надо, как встарь деда делали... самую раскрасавицу». Бросили жребий, который пал на некую Настю. Одели ее по невестиному, с венком на голове и поволокли в лес. Девушка упиралась, выражаясь словами автора, ногами две дорожки делала: больно крепко к земле держалась. «Видно крепко будет суженого ждать», – решили провожающие. Проводили ее такими характерными словами: «Не осуди, Настюшка, ублажай медведишек. Заступись за нас, кормилица, не дай лютой смертью изойти!». Потом повели в лес, у медвежьего лога к дереву привязали, несмотря на отчаянные вопли девушки, и покинули ее среди мрачного леса. Девушке удалось вырваться и убежать в соседнюю деревню. Когда впоследствии

стариков допрашивали, они наивно отвечали: «Обрядно это... исстари так ведется...». Таковы основные реминисценции мифа о космической охоте-свадьбе.

Однако следует отметить, что вторая его часть – о нисхождении солнечной лосихи в преисподнюю – не менее важна в реконструкциях древней картины мира. По Б. А. Рыбакову (1979 13–19), эта версия солярного мифа прочитывается на некоторых бляхах Пермского звериного стиля как сюжет «путешествия солнца-лосихи» к западной голове ящера. Классическим вариантом путешествия является изображение на бляшке из д. Ныргында (Удмуртия). Композиция имеет трёхчастную структуру, верхняя часть представлена тремя летящими грифонами, внизу, по красочному описанию Александра Спицына (цит. по: Грибова 1975: 13), «огромный, весьма типичный ящер, длинный, изогнутый, с коротким пушистым хвостом и короткими лапами; на сильно вывернутой нижней челюсти и на шее волосы, верхняя часть иззубрена. По туловищу семь рыб, для означения водного существа. Сульде со сложенными вперед ногами также очень типичен; крылья длинные трехпалые, с глазами. Из головы сульде, головы и крестца ящера выступают длинные головы лося с выступающими из них фигурами кричащих птиц».

Композиция по сюжету сходна с описанной Б. А. Рыбаковым, здесь также изображены движущиеся с востока на запад «женолосихи», с той лишь разницей, что человеческое лицо показано только у средней фигуры. Количество лосих соответствует трём временным фазам солнечного движения: восходу – крайняя левая фигура, дневная фаза показана лосихой с человеческим лицом, поскольку она находится в наиболее сильной позиции движения; правая фигура соответствует фазе заката, поэтому голова лосихи находится непосредственно перед пастью ящера, в которой уже показаны две проглатываемые головы. Туловище ящера дано как бы в разрезе, внутри его видны семь рыб, по-видимому, показывающие метаморфозы, которые происходят с персонажем в преисподней – утробе ящера. Однако уже возле хвоста, в «восточной» внутренней части ящера фигуры рыб меняются маленькими лосиными головками, а после хвоста, выглядящего, впрочем, как струи воды, появляются такие же изображения маленьких лосиных голов в готовности занять место на спине ящера. Множеством лосиных голов показаны различные фазы движения солнечной лосихи, вплоть до её передвижения по нижнему миру. В развитии сюжета задействован, по сути, только один персонаж – лосиха, грифоны и ящер остаются статичными, поскольку лосиха сама передвигается с востока на запад и даже в пасть ящера.

Путешествие лосихи в преисподнюю является не менее важным элементом солярного мифа, чем сюжет о космической охоте. Отсутствие солнца-лосихи на небосклоне чревато нарушением космического равновесия и вызывает опасение погружения в вечный мрак, поэтому возвращение лосихи на небосклон должно

было восприниматься как радостное событие. Особенно это касается праздников наступления весны, сопровождающихся обрядами встречи солнца. Даже сегодня празднование православной Пасхи сопровождается представлением о том, что на восходе праздника Христова Воскресенья солнце играет, поэтому следует встретить восход солнца. А участник академической экспедиции XVIII в. в Пермский край на р. Чусовую Иоганн Готлиб Георги был свидетелем празднования Нового года в день Пасхи. Празднование происходило на языческом святилище и сопровождалось жертвоприношениями. По словам И. Г. Георги (цит. по: Игнатов 2004: 102), участники праздника считали Пасху днём сошествия Бога на землю, в чём видели наступление весны, при этом они обращались с молитвами к солнцу. В качестве дополнительного примера можно привести современный обычай салымских хантов, христиан с начала XIX в., к Пасхе убивать лосиху и украшать пасхальный стол лосиной головой. После молитвы, обращённой к солнцу, съедаются лосиные губы и язык, а на восходе празднующие стреляют из ружей, встречая солнце, которое, по их словам, в это время «прыгает» (ПМА, Салым 1991).

Как видим, несмотря на сильную редукцию, сквозь призму христианской Пасхи, пока ещё просвечивает всё тот же миф о возвращении божественной лосихи из преисподней, и именно этому событию посвящено жертвоприношение. Судя по всему, этот миф тождественен древнегреческому мифу о весеннем возвращении из подземного царства Аида Персефоны, хотя образ последней и связывается с земным плодородием. Судя по всему, скрытое от всех путешествие солнца или солнечной лосихи по миру мёртвых полагалось даже более таинственным, чем её видимый бег по небесной тайге. На рассматриваемой бляхе лосиха в утробе ящера обращается в рыбу. В целом образ рыбы наиболее адекватен для подземно-подводного загробного движения, поэтому солнечная метаморфоза в рыбу не удивительна. Видимо, сходная модель легла в основу представлений многих народов о рыбах как о воплощении души умерших людей. В Индии, Китае и некоторых других ареалах рыба считается символом нового рождения, поэтому её образ используется в похоронных ритуалах (Соколов 1991: 393). С этой символикой связан, в частности, обычай обязательного употребления рыбы по ходу похоронно-поминальных и свадебных обрядов у коми. Связь похоронно-поминальной обрядности с загробным путешествием солнца известна в мифологиях многих народов, в частности, она выражена в представлении о местоположении загробного мира на западе, там, где садится солнце. Ещё Э. Б. Тайлор отмечал (1989: 280), что в древних представлениях солнечный путь отождествлялся с жизнью человека «в прелести расцвета, в блеске полудня и в угасании при заходе». В связи с этим при погребении могилы должны были ориентироваться в направлении восток–запад, «чтобы голова покойного

была направлена на заход солнца» у эвенков-орочонов (Мазин 1984: 64) или «погребение трупа лицом к восходу солнца» у обских угров (Карьялайнен 1996: 46).

Миф в версии «путешествия» должен был иметь не меньшее значение и для представления о способе достижения загробного мира. В этом смысле ночное путешествие солнечного лося по загробному миру – утробе ящера – служит образцом посмертного путешествия умершего: покойник должен во всем уподобиться солнцу-лося и даже стать им. Не исключено, что оптимальный способ достижения загробного мира для подобных представлений был выражен в обряде погребения способом трупосожжения (кремации), который был известен в древности многим финно-угорским народам, а у пермских народов получил распространение, по меньшей мере, начиная с ананьинского времени (Савельева 1987: 9–14). Характерно, что наряду с кремацией у финно-угров, в том числе и в культуре средневековой Перми Вычегодской, сохранялся и обряд трупоположения (ингумации), в обоих обрядах преобладающей являлась ориентация могил север–юг (45 %), ориентация запад–восток составляет всего 17,9 % от общего числа, остальное приходится на промежуточные варианты между меридиальном и широтной ориентацией: сз–юв, юз–св (34 %), при этом большинство захоронений сохраняют ориентированность на водоём (Савельева 1987: 9–14). По-видимому, промежуточные варианты следует всё-таки соотносить с меридиальной ориентацией могил, или же они являются попыткой примирить две точки зрения на расположение загробного мира на севере и на западе.²⁵ Сочетание в одном обществе двух разных типов обряда погребения умерших (кремации и ингумации) можно объяснить только существованием в обществе или двух разных религиозно-мифологических концепций загробного мира, или существованием одного из типов обряда в качестве пережитка. Последней точки зрения придерживается Элеонора Савельева, считающая, что погребальный обряд эволюционировал в сторону усиления роли кремации (Савельева 1987: 195), однако после принятия христианства доминирующим стал обряд с ингумацией.

Ориентация могил в меридиальном направлении связана с представлениями о дороге в загробный мир по мировой реке. Эта река соединяет мифологический юг, ассоциирующийся не только с верховьями, но и с небом, верхним миром, страной богов, в которой находится и страна водоплавающих перелётных птиц – с севером, который, в свою очередь, ассоциируется с нижним миром, морем мёртвых. По небу юг и север соединяются Млечным Путём, который во всех финно-угорских языках называется «дорогой водоплавающих перелётных птиц» (Айхенвальд и др. 1982: 189). С этой мифопоэтической картиной мира

²⁵ В средневековом европейском сознании север и запад, юг и восток совпадали, в результате рай мог помещаться на востоке и «на полудне» «в Едеме», тогда как ад был расположен на западе «в Дышучем море», т. е. в Ледовитом океане (Лотман 1996: 241).

связан космогонический миф о двух ныряющих птицах – утке и гагаре, которые не только являются причиной возникновения мира, но и имеют важные мировоззренческие функции в идеологических системах всех уральских народов (Напольских 1991: 74). Этой картине мира соответствует погребальный обряд, основным содержанием которого является концепция символического или реального отправления умершего вниз по мировой реке, в направлении с юга на север. Немаловажное значение в этой модели имеет образ утки, являющейся переносчиком или воплощением души умершего. При осеннем перелёте водоплавающих птиц утка-душа улетает из нижнего мира в верхний по Млечному пути – Дороге уток – и таким же образом возвращается в мир людей. Не вызывает сомнений, что обряд кремации умерших преследовал единственную цель – скорейшее освобождение души от тела для её последующего воплощения в тело утки. Возможно, что более древний вариант обряда предполагал отправление именно тела умершего вниз по реке, и по ходу этого «путешествия» душа умершего постепенно «освобождалась» от телесной оболочки и в нижнем мире получала «утиное» воплощение. Этот вариант выражался в обряде трупоположения и постепенно эволюционировал в сторону исчезновения.

Вместе с тем, ось север-юг разделяет локусы божественных участников космогонического мифа, предоставив в ведение «младшего» брата северную страну мрака, а «старшего» – светлый небесный юг, где он и обитает со своей супругой, Богиней Матерью, покровительницей всех рожениц. В мифологии коми небо и преисподняя поделены между Еном и Омёлем, братьями-соперниками, демиургическая война которых явилась причиной возникновения мира и его нынешнего состояния.

§ 3. Дуалистические легенды в фольклорной традиции коми

Первые сведения о космогонических мифах у коми известны из ЖСП Епифания Премудрого (1995). В главе «О пермской азбуке» он, противопоставляя христианство, имеющее «книжный разум», язычеству как религии устной, а значит, неистинной, рассуждает о преимуществах христианской письменности перед пермским языческим «баснословием» (Епифаний 1995: 181): «Ибо прежде крещения пермяне не видели у себя грамоты и не понимали написанного, и вовсе не знали, что такое книги. Но только баснотворцы у них были, рассказывающие сказки о бытии и о сотворении мира, и об Адаме, и о разделении народов, и о прочем повествовали, говоря больше ложь, нежели истину. Так свой век и все годы