

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

свои они и потратили». Очевидно, что речь идёт здесь о трёх мифологических сюжетах, сходных со знакомыми Епифанию текстами из Ветхого Завета. По этим данным трудно судить о всей пермской мифологии, но сам факт сопоставления Епифанием известных ему языческих сюжетов с ветхозаветными может свидетельствовать об их высоком нарративном уровне.

Тем не менее, до начала XX в. эти сюжеты не привлекали внимания исследователей. Поэтому в обзоре космогонических легенд, предпринятом Александром Веселовским в его известной работе «Дуалистические поверья о мироздании» (2009), коми версий миросотворения нет. Впервые описал и опубликовал ряд текстов о сотворении мира Василий П. Налимов в статье «Некоторые черты из языческого мирозерцания зырян» (2010). Задачи, которые он поставил перед собой, были весьма скромны: уточнить сведения о религиозном мирозерцании зырян, приведённые в статьях других авторов. Творцами мира, как пишет Налимов (2010: 19), являются «две верховные силы: Ен и Омоль», при этом Ен – создатель всего лучшего на земле: людей, солнца, звёзд, лесов, рек, тогда как Омоль – бог «мрака и тумана», он творец земноводных, насекомых, лесных людей и водяных *васа* (Налимов 2010: 20). Богатства лесов и рек Ен по просьбе Омöля разделил между лесными, водяными жителями и людьми. Далее, Налимов приводит версии легенд о сотворении мира двумя божествами, как он пишет, «в дословном переводе» (Налимов 2010: 22):

Туман... Мрак... Нигде не видно ни живого существа, ни растительности; один только голубь, прекрасный сизый голубь летал. Не раз он издавал голос с целью встретить живое создание. Не раз, томимый одиночеством, пытался он броситься с высоты полета и разбиться, и тем кончить свое существование. Вдруг слышит он отклик, своему подобный, - голос человеческий. Помчались навстречу друг другу, назвались братьями, родными, милыми; посоветовались – решили изведать дно мрака и тумана. Один голубь нашел землю. Другой нашел тину. Когда первый голубь выпустил из клюва добычу – землю, то около ее частиц стали собираться другие частицы, и скоро она начала принимать вид острова и покрываться растительностью. Тина распустилась. Зависть закипела у второго голубя, но он затаил ее и обратился к первому с просьбой поработать вместе. Первый голубь был Ен, существо могущественное; второй – Омоль, существо слабосильное и завистливое. Все, что Ен созидал днем, Омоль старался портить ночью. Особое старание Омоль приложил к тому, чтобы испортить человека: мазал его собственной слюной и надеялся лишить его окончательно способности речи, но только не смог его испортить. Ен заметил недоброжелательность Омöля

и прогнал его. По другим преданиям, ссора произошла позднее, когда остров был покрыт травой, и два брата, Ен и Омоль, вышли на сенокос.

Текст состоит из двух эпизодов: в первом земля достаётся со дна «мрака и тумана» двумя птицами – голубями, во втором эпизоде братья-соперники создают мировой рельеф и человека. Текст характерен подчёркнутым дуализмом персонажей, хотя В. П. Налимов в статье и пытается его смягчить. Остальные версии текстов представляют собой варианты мирсотворения, объясняющие несовершенство мира ссорой между двумя демиургами. В первой, комической версии сюжета демиурги выходят на первый сенокос – Ен с долотом, а Омоль с косой, по другой версии, с косой был Ен, он накопил больше, а Омоль ночью своровал сено (Налимов 2010: 23). В остальных вариантах Ен и Омоль совместно создают вселенную, но Омоль портит мироздание тем, что творит «безобразные, уродливые существа», духов, руководит ветром, предлагается и мотивация поступков Омёля: он делает всё это в надежде, что «Ен увидит несовершенство мира и разрушит его» (Налимов 2010: 23). Данная статья была самой первой из публикаций Налимова, можно сказать, ученической, но исследователь больше не возвращался к теме космогонии даже в зрелые годы, ограничившись только этой репрезентацией своего полевого материала.

В 1920-е гг. космогонические тексты привлекают внимание Алексея Сидорова, тогда ещё молодого исследователя, живо интересовавшегося проблемами археологии и этнографии коми народа. В 1924 г. Сидоров пишет статью «Следы тотемических представлений коми-зырян» (1924), в которой различные элементы промысловой магии зырян, а также представления о животных, в т. ч. и некоторые фольклорные тексты, рассматриваются как пережитки некогда бытовавшей религии тотемизма. Среди этих текстов Сидоров приводит обширную цитату из космогонического сюжета о соперничестве утки и гагары (1924: 44, в дальнейшем Сидоров Д): «На поверхности первозданного океана плавали гагара и лебедь. Заспорили, чей голос сильнее. Гагара закричала: “Курлык-курлык” и спросила: “Испугался ли тот?” Лебедь говорит: “Нет”, – и тихонько подала голос в отдалении. Гагара второй раз начала свой “курлык-курлык”. В ответ в отдалении послышались раскаты грома. Сердце гагары затрепетало: в голосе лебедя почувствовало большую силу. В третий раз гагара закричала. В это время грянул гром, и молния ударила под самым боком гагары. Она бултыхнулась, нырнула в воду, еле осталась живой».

Более подробный пересказ текста А. С. Сидоров предпринимает в монографии «Знахарство, колдовство и порча у народа коми» (1997) в связи с изучением эволюции некоторых «колдовских представлений». Текст назван «общешинской космогонической легендой, встречающейся и у коми», хотя параллельных этому

финно-угорских текстов сам Сидоров не приводит (1997: 238–239, в дальнейшем Сидоров II): «Творцами мира являются два товарища (по другому варианту – два брата, причем второй брат родился от плевка первого). Один из творцов мира имеет вид лебеда, другой – гагары. Это Ен и Омоль. Ен и Омоль создают землю и небо (земля достается гагарой-Омолем из-под воды) и весь остальной мир. Небо имеет семь этажей; 1, 7 и все нечётные небеса – создание Ена, а чётные – Омөля. При этом каждое небо имеет один из цветов радуги. Во время создания неба происходит между творцами спор, а потом делёж. Землёй по праву сильного завладевает Ен, Омөлю не достается ничего. Тогда он просит дать ему отверстие в земле, получающееся в результате забивания в землю кола. Это желание Еном удовлетворяется. Дальше Еном создаются все живые существа, полезные для человека. А из отверстия в земле (очевидно из подземного мира – А. С.), доставшегося Омөлю, выходит несметное количество различных гадов, насекомых, червей, всего того смрада, что постоянно преследует человека и вредит ему всеми способами».

Надо отметить, что несмотря на большой опыт сбора фольклорных материалов, Сидоров, к сожалению, никогда не ставил целью их публикацию и использовал тексты в качестве иллюстраций к своим исследовательским концепциям. Так, приведённый текст космогонической легенды иллюстрирует разрабатываемую им в монографии тему сакральной чистоты-нечистоты ряда природных объектов, предметов и животных, обусловленную их соотнесённостью с действиями того или другого персонажа-демиурга.

Ещё один космогонический текст был использован Сидоровым в написанной в 1920-е гг. статье «Семантика изображений Пермского звериного стиля» в качестве иллюстрации к мифологическому образу гагары (цит. по: Конаков 1996: 15, в дальнейшем Сидоров III): «Плыл по безбрежному морю Ен в своей лодке-трехупружке, загребая воду двухлопастным веслом. Плыл он долго, устал, но не видит никакого берега, куда можно было бы пристать, отдохнуть. В раздражении плюнул он на воду. Вслед за этим посмотрел он назад и видит: плывет за ним такой же человек в такой же трехупружке. Согласились, поехали вместе вперед. Спутник Ена попросил превратить его в гагару, чтобы достать со дна моря землю. Превращенный в гагару, спутник выхватил четверть земли и стал подниматься вверх, но в это время поверхность моря оказалась замороженной, и, гагара, разбивая своей головой слой льда растрясла изо рта всю землю. Так же случилось и во второй, и в третий раз. Напоследок она выплюнула изо рта три песчинки, из которых Ен сотворил землю и обитающих на ней полезных существ, своему же товарищу Ен дал лишь дырочку от забивания кола, из которой тот вывел всякую вредоносную для людей тварь».

В варианте этой работы, опубликованной в 1972 г. (Сидоров 1972), этот же текст приведён в более кратком переложении, с указанием, что он был записан А. С. Сидоровым в 1913 г. (Сидоров 1972: 13). В этой же работе даётся краткий пересказ сюжета другого космогонического сюжета, главным персонажем которого является утка-«праматерь». Утка сносит шесть яиц, «заклучавших в себе зародыш будущего мира», четыре из них утонули в морской пучине, а из двух последних вылупились птенцы, ставшие демиургами Еном и Омолем. Братья достают со дна моря яйца, «которые, будучи разбитыми о тело утки чож дают начало солнцу, луне, добрым и злым духам, а само тело утки чож разрастается в длину и ширину, покрывается лесами, зеленью и цветами». Так создаётся земля, которой Ен и Омоль, действуя наперекор друг другу, придают современный вид (Сидоров 1972: 14).

Данный мифологический текст А. С. Сидоров приводит в связи с реконструкцией образа «прародительницы общества, построенного на матриархальных началах». По мнению исследователя, в этой легенде ярко отражены мифологические представления о том, что в основе «не только человеческого общества, но и самой природы лежит материнское (женское) начало» (Сидоров 1972: 14). Археологические находки бронзовых уточек, имеющие соответствие в изображениях деревянной пластики народной культуры, дают основание для предположения о том, что утка «являлась объектом тотемистического культа», а сам образ птицы был олицетворением солнца, неба, прародительницы рода (Сидоров 1972: 14). Изучая поделки Пермского звериного стиля, Сидоров отмечает семантическое сходство образов птицы и лося, в ряде случаев выступающих в одних и тех же сюжетных мотивах и делает вывод о том, что «лось, как и птица, представляется на изображениях матерью солнца, прародительницей мира и людей, т. е. в зооморфном образе женщины» (Сидоров 1972: 15). Эти исследовательские находки Сидорова оказали существенное влияние на последующие штудии семантики образов бронзовой пластики.

Что касается текста об утке-прародительнице, то полный его вариант находится среди архивных материалов Павла Доронина с указанием, что он записан в 1923 г. в д. Проньдор (Прокопьевка) П. Г. Дорониным из рукописного списка на коми языке, принадлежавшем И. С. Доронину. Данный текст представляет развёрнутую версию космогонии, включающую сотворение всех уровней мироздания и создание человека, и характерен ярко выраженной концепцией антагонизма братьев-демиургов. От традиционных версий дуалистических легенд данный текст отличается включением в зачин третьего персонажа – утки:

По беспредельному морю-океану плавала утка-чэж. Она долго искала места, где бы ей высидеть своих птенцов, но так и не нашла себе

пристанища. Четыре яйца, снесенные ею, поглотила пучина морская, только два последних яйца она сумела спасти, которые выносила под крыльями. Из этих двух яиц вылупились два птенца, два утенка: Ен и Омоль. Это были два брата, два начала: жизнь и смерть, добро и зло, правда и неправда, день и ночь. Долго мать носила их на спине, потом попросила утят достать из пучины упавшие яйца и разбить их на ее теле. После этого сама взметнулась ввысь, камнем бросилась вниз и разбилась о поверхность воды. (Му пуксьём 2005: 17–18)

Антагонизм братьев проявляется уже в эпизоде первого ныряния за землёй на дно моря: первым ныряет Ен, и пока он находился на морском дне, «Омоль зашвистел, закричал таким голосом, что от этого крика всё застыло и поверхность океана вся заледенела». Ен выходит из пучины, разбив лёд молниями. Достав яйца со дна моря, братья разбивают их о тело матери-утки. Из яиц, разбитых Еном, загорается солнце, тело матери-утки разрастается в длину и в ширину, покрывается зеленью, лесами и становится «землёй-матушкой», появляются ангелы, а от яиц, разбитых Омолем, загорается луна, на земле появляются озёра и болота, зыбуны, рождаются демоны. Выйдя на сушу, братья принимают человеческий облик, Ен создаёт полезных птиц и животных, Омоль – хищников и пресмыкающихся.

В творении человека принимают участие оба демиурга: Ен лепит из земли мужчину, Омоль – женщину, однако не может вдохнуть ей жизнь и обращается за помощью к брату. Ен вдыхает жизнь в мужчину и в женщину и люди оживают. После этого Ен оставляет людей на земле, а сам удаляется на выстроенные им небеса. На двенадцатый год он спрашивает у Адама:

«Где, Адам, твои дети?» И Адам ничего не сумел ответить, потому что ничего не знал о своих детях. Двенадцать лет жена его рожала детей, каждый год по девочке, и каждый год она убивала их сразу после родов, как учил ее Омоль. Проклял тогда Ен первую женщину и сказал, что вечно она будет пожирать своих детей. И так была велика тяжесть греха ее, что земля не смогла больше держать ее на себе. Поглотила земля жену Адама и превратилась она в смерть, чтобы пожирать своих потомков, а двенадцать убитых ею дочерей стали помощницами своей матери, духами болезней и пороков. (Му пуксьём 2005: 18)

Вторую женщину, Еву, Ен создаёт из ребра Адама, однако Омоль, приняв вид красивого мужчины, соблазняет Еву – от этого от первых людей пошло плохое потомство, погрязшее в ссорах и пороках. Ен навсегда уходит от людей на небо,

но Омӧль, подражая брату, строит над небом Ена другое небо: так, соревнуясь друг с другом, демиурги строят семь небес, пока Ен не низвергает Омӧля с его демонами с небес громом и молниями. Омӧль и его помощники скрываются в лесах, в реках. Ен спускается с небес ещё один раз, чтобы ограничить деятельность нечистой силы. Он принимает вид человека, садится возле дороги и лепит горшки. Проходящий мимо «начальник бесовских полчищ» Антус хвастается своей силой: «он и его бесы могут так раздуться, что закроют и солнце, и луну», тогда горшечник предлагает им уместиться в три горшка. Бесы превращаются в мошек и влетают в горшки, Ен зарывает горшки в землю, но один из них разбивается, и часть бесов остаётся на поверхности земли. (Му пуксьӧм 2005: 18–20)

Текст был впервые опубликован Фёдором Плесовским (1972: 39–41), давшим и его первую интерпретацию в духе признаваемой марксистской методологией теории матриархата. По его мнению, такие финно-угорские божества, как Ен, Инмар, Ильмари изначально связаны с женским божеством земли, у удмуртов оно известно как *Музьем мумы* 'Мать земли'. Поскольку мать осознавалась как начало рода, родовой связи, как рождающее начало всей природы, то «представление о матери было неразрывно связано с представлением о «рождающем месте», ... мать является не только причиной рождения, но и местом (местопребыванием рода), которое рождает» (Плесовский 1972: 34). Этот тезис подтверждает лингвистическое построение учёного, согласно которому, слова *инь* (*энь, ань*) 'мать', *ин* 'место' и теонимы *Ен, Инмар* являются однокоренными и буквально переводятся как 'рождающее место' (Плесовский 1972: 34–35). В то же время происхождение имени противника Ена – Омӧля – Плесовский связывает «с Йомой, с женской богиней, богиней периода матриархата, трансформировавшейся в мужское божество» (Плесовский 1972: 42). Таким образом, по Ф. В. Плесовскому (1972: 44), творцами мира являются тотемные животные (птицы), а также «Великие Матери». Приверженность Плесовского марксистской методологии науки вызвала достаточно негативную оценку этой его работы последующими исследователями, так, Н. Д. Конаков писал (1999а: 40), что она «весьма слабая в теоретическом отношении», отмечая, однако, что эта работа – в числе первых, посвящённых анализу традиционного мировоззрения коми, вышедших после 1930-х гг.

Тексты, подобные приведённым, традиционно определялись исследователями коми этнографии и фольклора как мифы и использовались в качестве основных составляющих в реконструкциях архаических верований и семантики пермского звериного стиля (см. Налимов 2010; Сидоров 1972; Грибова 1975), мифологии (Грен 1924–1925; Плесовский 1972; Лимеров 2002), традиционного мировоззрения коми (Конаков 1990, 1996; Ильина 1996; Уляшев 1997). Такое определение жанра космогонических текстов, вероятно, берёт начало в работах

российских последователей мифологической школы XIX в., но уже в конце XIX в. Александр Веселовский (2009), называя в своей основополагающей работе подобные нарративы то «дуалистическим поверьями», то «космогоническими мифами», преданиями, и легендами, склоняется всё же к последней дефиниции, предполагающей вторичность легендарных текстов по отношению к собственно космогоническим мифам.

Жанровая неопределённость текстов о миротворении сохранялась и в первой половине XX в. Как известно, Владимир Пропп относил подобные сюжеты к космогоническим легендам (Пропп 1998: 269), однако в одной из более поздних работ по поэтике фольклора в области несказочной прозы он всё-таки выделил их как мифы о сотворении мира, при этом добавляя, что «на русской почве их мало, но они есть» (Пропп 1998: 33). Космогоническими (или геогоническими) легендами названы данные тексты в энциклопедической статье Георгия Левинтона (1998). По его мнению, они «кардинально отличаются от мифов тем, что носят маргинальный характер в системе и не имеют непосредственной связи с культом» (Левинтон 1998: 46). Маргинальность текстов вызвана их соотносённостью с двумя разными мировоззренческими системами – дуалистичной мифологической и христианской, лишённой дуализма (Левинтон 1998: 46). Вера Кузнецова также считает, что мифы и космогонические легенды связаны друг с другом генетически, сами легенды «как бы стремятся занять функциональное место мифа», и при этом у них оказывается сниженным статус жанра (Кузнецова 1998: 121–122) по сравнению как с мифом, так и с каноническими библейскими текстами.

Проблема происхождения дуалистических легенд стала объектом внимания российской фольклористики в середине XIX в. Известный исследователь мифологии Александр Афанасьев объяснял их как древние дохристианские мифы славян (Афанасьев 2008: 726–756), также высказывалось мнение об отсутствии на славянской почве самой идеи дуализма, соответственно, происхождение этих легенд объяснялось влиянием на языческий субстрат южнославянских гностико-богомильских учений.²⁶ К примеру, Афанасий Шапов по этому поводу писал (Шапов 1861: 280), что в начальный период христианизации Руси в Византии и в Болгарии скопилось достаточно много апокрифической литературы гностических толков: павликиан, богомилов, манихеев, мессалиан, со временем перешедших к русским книжникам: «В XIII–XIV вв. эти книги оказали такое сильное влияние на народную мыслительность, что грамотники народные сами сочиняли апокрифические статьи, с примесью мифологических элементов». Таким образом, на первый план была выдвинута концепция сложной природы

²⁶ Более подробно об этом вопросе см. Кузнецова 1998: 3–28.

дуалистических легенд, включавших в свой состав наряду с устным славянским языческим компонентом книжный, христианский апокрифический компонент.

Однако, уже в конце XIX в. некоторые исследователи ставили под сомнение богомильские истоки космогонических легенд. К примеру, А. Н. Веселовский (2009: 263), рассмотрев корпус дуалистических легенд как русских, так и «инородцев», пришёл к выводу об их урало-алтайском происхождении. Контаминации христианских и языческих, славянских и «финно-тюркских» компонентов легенд он объяснял тем, что «черемисская, мордовская и т. д. и южнославянская легенды принадлежали первично одной и той же полосе развития и религиозного мирозерцания, богомилы лишь внесли в круг своих дуалистических мифов, может быть, не славянское предание, отвечающее их целям, а черемисы и алтайцы получили обратно свой старый космогонический миф в освещении христианской ереси и апокрифов. Следы их влияния настолько ясны, что на их указании останавливаться не стоит. Отметим лишь в одной из мордовских легенд эпизод о «рукописании Адама», о древе познания, о вине, как изобретении дьявола (морд, вотяцк., монгол.) и т. д. Так или иначе, исконно-славянский характер дуалистического мифа о мироздании должен быть оставлен под сильным сомнением» (Веселовский 2009: 282). Эта гипотеза никак не поставила точку в решении проблемы генезиса дуалистических легенд, напротив, уже в следующей своей статье Веселовский привёл ряд параллелей к рассмотренным космогоническим версиям из мифологий других народов, в частности, американских индейцев (Веселовский 2009: 362–403), связь которых с болгарскими богомилами обнаружить было бы крайне затруднительно.

В последние годы проблема происхождения дуалистических легенд разрабатывалась В. В. Напольских в связи с реконструкцией прауральского мифа о возникновении земли (Напольских 1991). Для своего исследования он ограничился эпизодом ныряния за землёй, который, будучи сюжетообразующим для всего текста о сотворении мира, является трансформацией инвариантного мифа о ныряющей птице (далее МНП). Наиболее архаичной (прауральской) Напольских признаёт форму мифа МНП-2, по сюжету которого две птицы – утка и гагара – по очереди ныряют на дно океана за землёй. Первой ныряет гагара, однако ей не удаётся достигнуть дна, затем ныряет утка, которой в силу её божественной сущности удастся достать со дна океана комочек ила или несколько песчинок, вырастающих затем в сушу. (Напольских 1991: 47) Вследствие деградации сюжета в МНП-1 ныряющим и достающим землю персонажем становится утка (гагара, часто дьявол), ныряющая на дно океана по приказу демиурга (Напольских 1991: 47–48). Проблему американских параллелей к мифу о нырянии Напольских решает с помощью гипотезы об общем для Евразии и Северной Америки сюжете МНП-0, в котором задачу добывания земли

не могут выполнить несколько птиц, кроме последней, самой слабой физически, но обладающей божественной силой (Напольских 1991: 59).

Выводы В. В. Напольских подтверждаются исследованием Веры Кузнецовой, ставившей целью выяснить соотношение христианских и этнических элементов в славянской космогонической легенде (Кузнецова 1998: 22). По её мнению (Кузнецова 1998: 53), сюжет славянской космогонической легенды представляет собой сложное образование, включающее в свой состав четыре основных эпизода, которые могут выступать и как вполне самостоятельные сюжеты: «I – о творении земли, II – о творении ангелов и демонов, III – о соперничестве творцов и свержении Сатаны с небес, IV – о происхождении первого человека». Первый эпизод-сюжет – это собственно миф о ныряющей птице, «органично перенятый русью» от соседних финно-угорских племён, в то время как другие эпизоды сложились на основе книжных, преимущественно христианско-апокрифических мотивов (Кузнецова 1998: 132). Сравнивая легенды восточно- и южнославянской устной и книжной традиций, Кузнецова приходит к выводу о «не болгарском», а северорусском происхождении сюжета о дуалистическом миротворении, «как определенного набора контаминированных сюжетов-мотивов с рассказом о нырянии за землёй на дно первичных вод в качестве организующего центра» (Кузнецова 1998: 135).

Как показывает В. В. Напольских (1991: 74), рассказ о нырянии за землёй (МНП) был «вписан» в картину мира, которую исследователь реконструирует как прафинно-угорскую и прауральскую: «юг ассоциируется с небом, верхним миром, страной богов, там же находится страна водоплавающих птиц (утка); север – нижний мир, вода, море, устье реки, мир мертвых и злых духов; юг и север соединяются по земле рекой, берущей начало в верхнем мире и впадающей на севере в море нижнего мира, а по небу – Млечным путем – «дорогой водоплавающих птиц». По мнению исследователя (Напольских 1991: 53), коми тексты занимают среднее положение между западносибирскими и восточноевропейскими версиями МНП: «в них уже присутствует новая дуалистическая идея (противостояние бога и черта), но сохраняется и старый дуализм более низкого уровня – противостояние утки или лебедя и гагары – как в МНП-2». Иными словами, коми версии космогонических текстов являются тем пределом, за которым эти тексты эволюционируют в другую форму (МНП-1) и приобретают некие иные смыслы. Вопрос в том, можно ли на основании коми космогонических легенд сделать реконструкцию архаической картины мира коми?

Ответить на этот вопрос попытался Н. Д. Конаков в своём монографическом исследовании (Конаков 1996). Поскольку космогонические тексты коми не представляют собой единой версии, то задачу свою Конаков видел в «прочтении некоторых текстов» как предварительного этапа «на пути реконструкции

язычества древних коми, а в перспективе – уральского язычества» (Конаков 1996: 5). Следует отметить, что Конаков рассматривал космогонические тексты именно как мифы, объясняющие мироустройство через его сотворение, поэтому его реконструкция строится как выделение элементов космогонического процесса в соответствии с мифологической схемой движения космогенеза от хаоса к космосу, анализ теонимов Ен и Омӧль (Куль) с привлечением широких лингвистических параллелей, описание всего мироздания как результат совместной деятельности демиургов. Сам сюжет космогонической легенды Конакову нужен лишь как повод, чтобы задуматься о космологической схеме, поэтому из сюжета он берёт для интерпретации только эпизоды сотворения суши Еном и Омӧлем в разных их ипостасях, немного – о создании небес и свержении Омӧля на землю, рассматривает и мотив ухода «тёмного» демиурга в отверстие от забитого в землю колышка. С другой стороны, много внимания уделено версиям формирования земного ландшафта, лунарно-солярной мифологии, реконструируемых по данным фольклорных текстов. По Конакову (1996: 32–36), результатом демиургической деятельности Ена и Омӧля становится мироздание, состоящее из трёх уровней: небесный уровень после низвержения Омӧля со свитой достаётся Ену, Омӧлю достаётся нижний мир, тогда как его свита наследует весь средний мир, став лесными, водяными и домашними духами. Средний мир становится также и местообиталищем людей. Кроме того, для небесного мира на базе фольклорных преданий с привлечением сибирских материалов Конаков разрабатывает мифологическую концепцию лунарно-солярного движения. Без сомнения, многие интерпретации фольклорных текстов стали настоящими открытиями Конакова, среди них блестящая интерпретация преданий о девушке на луне, Пере и жене лешего, не говоря уже об описании комплекса представлений о духах леса и воды, мифологии строительного обряда. (Конаков 1996: 32–36) Тем не менее, некоторые сомнения вызывает использование в интерпретациях сказочных текстов, имеющих универсальный сюжет (к примеру, СУС 552А), а также включение в общий разбор текстов явно литературного характера (Пера и Зарань) (Конаков 1996: 33–34), необоснованные семантические сближения образов утки *чӧж* и горноста *чожмӧр*, быка *ӧи* и медведя *ош* на основании «созвучия» фонем «о» и «ӧ», которое в коми языке созвучием не является и другие неточности – всё это вносит некоторый диссонанс в целом добротное научное исследование.

Однако, проблема в том, что, как правило, сюжеты легенд включают наряду с архаическими ещё и христианские библейские и христианско-апокрифические элементы, а данное обстоятельство указывает на то, что эти тексты имеют непосредственное отношение к организации картины мира синхронной или почти синхронной рассказчику. Речь идёт о религиозно-мифологической функции этих текстов, объясняющих актуальное состояние мира в контексте народной

религиозности. Более того, обнаруживается внутренняя связь между собственно космогоническими сюжетами и этиологическими, объясняющими процессы создания или появления природных объектов, животных, растений, нечистой силы; между космогоническими сюжетами и сюжетами на темы Ветхого и Нового заветов – вплоть до народной эсхатологии, в которой мифологическая архаика контаминирована с христианской тематикой.

Ольга Белова рассматривает эти сюжеты как «священные истории» и включает их в состав единого текстового свода – «народную Библию» (Белова 2004). Перспективность такого способа систематизации, классификации и комментирования народных легенд на ветхо- и новозаветные сюжеты не вызывает сомнений, поскольку сакральный авторитет Библии как книги Божественного откровения был чрезвычайно высок в народной культуре. Фольклорная полевая практика показывает, что нередко легенды сопровождаются ссылкой рассказчика на Библию, как на источник данного сюжета. Вместе с тем, как отмечает Белова (2004: 16), поскольку традиционная духовная культура реализует себя в различных региональных или «диалектных» вариантах, постольку и «народная Библия» может быть представлена «локальными версиями, специфика которых обусловлена конфессиональной ситуацией того или иного региона, различной степенью влияния книжной традиции на фольклорные повествовательные жанры».

К числу диалектных версий «фольклорной Библии» следует отнести и её возможные национальные варианты, в частности, финно-угорские, напрямую связанные с восточнославянской христианской традицией, но репрезентирующие свой этнический извод. Опыт составления такого свода был предпринят мной на основе коми-зырянских и коми-пермяцких фольклорных материалов (см. Му пуксьём 2005). Как выяснилось по ходу составления книги, легендарные тексты, несмотря на их разнообразие, определяются как сюжет «священной истории» от сотворения мира, включая тексты, связанные с этнической системой актуальной религиозности, вплоть до эсхатологических рассказов. При этом многие сюжеты легенд не только имеют восточнославянские фольклорные и книжные параллели, но и возникли благодаря тесным контактам коми с русскими соседних регионов, а возможно, и благодаря знакомству с христианско-апокрифической литературой (см. Белова 2007). Что касается космогонических легенд, то они традиционно рассматривались как основа для реконструкции языческой мифологии, без учёта влияния иноэтнических традиций. Наша задача дать описание и охарактеризовать основной сюжетно-мотивный состав коми космогонических легенд в соответствии с последними исследованиями в этой области.

Надо полагать, что схема сюжетного состава коми легенд в основных чертах соответствует восточнославянской, выделенной В. С. Кузнецовой (см. выше). Почти все эпизоды сюжета репрезентированы в тексте А. С. Сидорова

1928 г. (Сидоров П). Сюжет включает МНП-2 (лебедь и гагара) в качестве зачина, эпизод творения ангелов и демонов, войны демиургов и свержения Сатаны-Омёля с небес. В довершение – наличествует так называемый «мотив дырки от колышка», объясняющий происхождение насекомых, земноводных и других животных, названных легендой «нечистью». Наиболее полной версией космогонической легенды следует считать текст, записанный П. Г. Дорониным и переведённый им же на русский язык. Этот вариант содержит все основные элементы схемы В. С. Кузнецовой (см. выше), кроме того, он включает в сюжетный состав дополнительные эпизоды, отсутствующие в других версиях легенд. При ближайшем рассмотрении, в сюжете можно выделить семь основных эпизодов: 1. сотворение земли-суши; 2. создание земного рельефа, солнца и луны, ангелов и демонов; 3. создание животных; 4. сотворение человека; 5. небесная война и передел мира; 6. «запирание» бесов в горшках. Эти же эпизоды бытуют в коми традиции в виде отдельных нарративов, некоторые из них, к примеру, «создание животных», даже составляют большие серии текстов.

1. Сотворение земли-суши. Первый эпизод текста, представляющий собой отдельный сюжет о сотворении земли двумя водоплавающими птицами, отличается от подобных текстов деталями. В финно-угорской мифологии выделяются два сюжета сотворения мира: 1) землю достаёт со дна первичного океана водоплавающая птица (миф о ныряющей птице, далее – МНП); 2) земля и другие элементы космоса создаются из яйца птицы (миф творения из яйца, далее – МТЯ). Последний сюжет преимущественно распространён среди западных финнов – карел, финнов, эстонцев, саамов и др., тогда как среди восточных финнов – коми, удмуртов, мордвы и мари – имел хождение МНП (Айхенвальд и др. 1982: 564). В фольклоре коми известны обе версии сюжета, но наибольшей популярностью как среди исследователей, так и интересующихся фольклорной прозой пользуется легенда, переписанная писателем и этнографом П. Г. Дорониным в 1923 г. из рукописи на коми языке в д. Проньдор (Прокопьевка) нынешнего Усть-Вымского района Республики Коми.

Данный текст представляет собой развёрнутую версию дуалистической легенды о сотворении мира с ярко выраженной концепцией антагонизма братьев-демиургов и включающую сотворение всех уровней мироздания и создание человека. Оригинальность сюжету придёт участие в нём трёх, а не двух водоплавающих птиц – в зачине сюжета появляется утка – мать будущих создателей мира:

По беспредельному морю-океану плавала утка-чэж. Она долго искала места, где бы ей высидеть своих птенцов, но так и не нашла себе

пристанища. Четыре яйца, снесенные ею, поглотила пучина морская, только два последних яйца она сумела спасти, которые выносила под крыльями. Из этих двух яиц вылупились два птенца, два утенка: Ен и Омель. Это были два брата, два начала: жизнь и смерть, добро и зло, правда и неправда, день и ночь. Долго мать носила их на спине, потом попросила утят достать из пучины упавшие яйца и разбить их на ее теле. После этого сама взметнулась ввысь, камнем бросилась вниз и разбилась о поверхность воды. (Му пуксьём 2005: 17–18)

Далее следует эпизод ныряния утят на дно океана за утонувшими яйцами, в процессе которого уже проявляется антагонизм братьев: первым ныряет Ен, и пока он находился на морском дне, «Омоль засвистел, закричал таким голосом, что от этого крика всё застыло и поверхность океана вся заледенела». Ен выходит из пучины, разбив лёд молниями. Достав яйца со дна моря, братья разбивают их о тело матери-утки. Из яиц, разбитых Еном загорается солнце, тело матери-утки разрастается в длину и в ширину, покрывается зеленью, лесами и становится «землём-матушкой», появляются ангелы, а от яиц, разбитых Омолем, загорается луна, на земле появляются озёра и болота, зыбуны, рождаются демоны. Выйдя на сушу, братья принимают человеческий облик, Ен создаёт полезных птиц и животных, Омоль – хищников и пресмыкающихся, затем они создают первых людей – мужчину и женщину. (Му пуксьём 2005: 18–20)

Текст был впервые опубликован Ф. В. Плесовским (1972: 39–41), давшим и его первую интерпретацию в духе признаваемой марксистской научной методологией теории матриархата. К этому тексту не раз обращался в своих научных трудах Н. Д. Конаков, видевший свою задачу в «прочтении» мифологических образов как предварительного этапа «на пути реконструкции язычества древних коми, а в перспективе – уральского язычества» (Конаков 1996: 5). В свою очередь, я рассматривал сюжет этой легенды в контексте аналитического описания космогонических сюжетов коми (см. Лимеров 2002). В настоящей главе рассматриваются некоторые особенности построения сюжета данной легенды, обращается внимание на специфику МТЯ в коми традиции.

Рассматриваемая легенда представляет собой контаминацию сюжетов МНП и МТЯ: утка сносит яйца, но мир создают два персонажа, ныряющие за яйцами на дно океана. Общим для двух совершенно разных сюжетов творения является отсутствие в первоизданном океане опоры, от которой полагается начало творения. Изначально опора отсутствует в сюжете МНП, в котором земля (ил) достаётся со дна океана, тогда как в западно-финских МТЯ такая опора есть: птица вьёт гнездо на колене Вайнемейнена (карело-фин.); на золотом кусте среди моря (эст.); на кочке среди первичных вод (ижорск.). Яйцо скатывается

в море, разбивается, и из его частей возникают небо, земля, небесные светила (Напольских 1991: 29).

Реконструкция прибалтийско-финской праформы МТЯ такова: «небесная птица летает над морем, ищет места для гнезда и, найдя (кочку), откладывает три яйца; поднимается ветер, яйца падают в воду, из них рождаются солнце, луна, звезды (возможно также земля и небо) (Напольских 1991: 30). Как видим, западно-финский вариант текста не содержит мотива ныряния птиц за яйцом, птица сносит яйцо не на воду, а на колено первочеловека, кочку, золотой куст или другой аналог мировой оси (горы, мирового древа), яйцо разбивается само – от падения, а не потому, что его разбивает персонаж легенды. Иными словами, сюжет МТЯ требует обязательного включения в текст такого значимого элемента как мировая опора для космического яйца, поэтому в нём даже не нужен образ водоплавающей птицы, обязательный для МНП, и этот прауральский архаизм утрачивается в эстонских и ижорских сюжетах. Нетрудно увидеть, что прибалтийско-финские и коми МТЯ представляют собой совершенно разные сюжеты, и главным мотивом последнего всё-таки является мотив ныряния, к которому присоединён мотив птицы, откладывающей яйца прямо в воду.

Последний мотив (откладывание яиц в воду) довольно необычен для подобных текстов и в космогониях встречается редко. Помимо коми-зырян он фиксируется в легенде коми-пермяков (Конаков 1996: 18): «Весь мир представлял собой безбрежный океан, в котором плавала утка. Она снесла яйцо и уронила в воду. Гагара нырнула на дно океана, достала яйцо и разбила его. Верхняя половина яйца превратилась в небо, а нижняя – в землю». Легенда с подобным мотивом встречается в марийской традиции (Калиев 2004: 108): «На лоно первичного океана ... прилетела утка. Снеся два яйца, она их высидела под своими крыльями. Из этих яиц родились два брата-селезня – Юмо и Ёын. Затем они попеременно, нырнув под воду, в клюве со дна океана достали землю. Из той земли, что достал Юмо, образовалась ровная поверхность. Ёын же поперхнулся и вместе с землей выплюнул и слюну. Поэтому на земле возникли горы, озера и болота».

Оба текста также представляют собой контаминации МТЯ и МНП, вместе с тем, в них имеются существенные отличия от коми-зырянского сюжета. Если в коми-зырянском сюжете первичным материалом для мира оказывается тело утки-праматери, то в коми-пермяцком – само яйцо (МТЯ), а в марийском – земля со дна океана (МНП).²⁷ Отсутствие опоры для кладки яиц компенсируется в коми-пермяцком тексте тем, что гагара сама разбивает космическое яйцо,

²⁷ В. В. Напольских в качестве параллели к мотиву возникновения земли из тела утки приводит вариант латышского МТЯ (Напольских 1991: 32): Бог разрывает на части орла и из его крови образуется море, из тела – грязь и ил, найденное внутри орла яйцо Бог разламывает и из его верхней части образуется небо, а из нижней, упавшей в море и смешавшейся с илом, – земля.

тогда как в коми-зырянском и марийском текстах утка высиживает яйца под своими крыльями.²⁸ По справедливому замечанию Н. Д. Конакова (1996: 17), изначальной версией для коми-зырянского сюжета был мотив добывания ныряющей птицей земли, к которому присоединён мотив творения из яйца.

Очевидно, что МНП в составе сюжета не предполагает в первоначальном океане наличия космической опоры, первозданные воды должны быть пустынно, соответственно, в контаминированный сюжет включается мотив откладывания яиц на воду. Однако, этот мотив не характерен ни для сюжетов МТЯ, ни, тем более, для сюжетов МНП, поэтому есть основания предположить его книжное происхождение. Книжные параллели этому мотиву обнаруживаются в легендах о мифической птице алконост (алкион), восходящих к «Шестодневу» Иоанна Экзарха Болгарского и «Толковой Палее» (Белова 2001: 53; Белова, Петрухин 2008: 177–179). Согласно этим легендам, алконост (алкион) откладывает яйца в лубину моря (Белова, Петрухин 2008: 177–179): «Алконост яйца своя в глубину кладёт, сама вверху воды наседит». Влияние книжного сюжета на фольклорный очевидно, при этом на утку переносятся признаки птицы Алконост – о тклады-вать яйца на глубину и высиживать птенцов в море, а проблема затонувших яиц решается традиционным мотивом ныряния.

Для коми-зырянского сюжета мотив самоубийства утки-прародительницы необходим, поскольку является условием для включения в действие главных персонажей – Ена и Омöля (Бога и Чёрта): архетипическая модель дуалистического мифа, лежащая в основе текста, требует возвращения к двухперсонажной схеме сюжета. Далее по сюжету следует характеристика демиургов: «это были два брата, два начала: жизнь и смерть, добро и зло, правда и неправда, день и ночь» (Му пуксьём 2005: 17). Такое описание персонажей несколько искусственно для устного текста, но в данном случае мы имеем дело с текстом из рукописи, и, возможно, первоначальный сюжет подвергался определённой обработке составителем рукописного сборника. Тем не менее, для данного текста эта характеристика очень важна, поскольку она раскрывает дуализм персонажей-демиургов. На композиционном уровне она выступает в качестве главного фактора смысловой организации дальнейшей структуры повествования. Противопоставленность братьев выражена уже в их именах как оппозиция *верха* и *низа*. Теоним *Ен* (*енм*-) соответствует значениям ‘бог’, ‘небо’: *jen – jent* ‘бог’ доперм.; *jen* коми-зыр., коми-перм., коми-язвинск. / удм. *ин – инм* ‘небо’, *инмар* ‘бог’ = общепермск. **jenm*- ‘бог’, ‘небо’; финск. *ilma* ‘воздух’, ‘погода’; *Ilmarinen* ‘бог воздуха’ (мифол.) = доперм. **ilma*- ‘воздух, небо’ (Лыткин, Гуляев 1999: 99).

²⁸ Н. Д. Конаков трактует этот мотив как версию «чудесного рождения» (Конаков 1996: 17): таким образом, в мифологических традициях рождались волшебные существа, в коми традиции Богородица родила Иисуса Христа из подмышки правой руки. Эту версию поддерживает и Юрий Калиев (2004: 109).

Теоним *Омӧль* в коми языке имеет значения ‘плохой, скверный, худой, гадкий’ (КРС 1961: 489), таким образом, он как бы противопоставлен Ену как «плохой бог» – «хорошему». Представляет интерес предположение Н. Д. Конакова о лингвогенетической связи термина *омӧль* со словами *омла*, *омлӧд*, *омлӧг*, означающими ‘речной залив, заводь, омут, глубокое место в реке, провал, яма на дне реки’, а также *энь омла* в значении ‘женская матка’ (Лыткин, Гуляев 1999: 205; Конаков 1996: 11). На связь со стихией воды указывает и одна из версий происхождения Омӧля из плевка Ена (Кузнецова 1998: 63).

Семантические и лингвистические аналоги этим терминам обнаруживаются в мифологии карел и финнов. Так, по материалам Эйно Карху (1994: 75–76), *Иль-маринен* – небесный бог-демиург прафинно-угорского происхождения – финск. *ilma* ‘воздух, воздушное пространство, небосвод, погода’; *Вяйнемӧйнен* – финск. *väinä* ‘широкая река со спокойным течением’; ливск. *vena* ‘устье, пролив’; эст. *väin*, *vein* ‘устье, пролив’. Ср.: коми *омлӧд* – общеп. **ошз-лз* – ‘яма, борозда, провал, углубление’; доперм. **апа* – ‘углубление, проём’ (Лыткин, Гуляев 1999: 205).

Соотнесение терминов *омлӧд* ‘омут’ и *энь омла* ‘матка’ может быть объяснено сходством признаков «глубокого места с водой» и «глубины» – символического «низа» – с женским началом. Н. Д. Конаков совершенно справедливо проводит параллель между коми *омла* и древнетюркским *умай* в значении «богиня-покровительница деторождения, а также послед, утроба, матка» (Конаков 1996: 11). Так или иначе, эти слова не только фонетически близки, они связаны и общей семантикой плодородия, порождения, поскольку рождение ребёнка из материнского чрева в мифологии приравнивается к рождению мира из первоначального хаоса. Однако, как отмечает Сергей Аверинцев (1991), в качестве хаоса вода является принципом всеобщего зачатия и порождения и содержит в себе женское и мужское начала: «В роли женского начала вода выступает как аналог материнского лона и чрева... одновременно вода – плодотворяющее мужское семя, заставляющее землю рожать». Таким образом, термины *омӧль* и *омла* представляют собой пару мужского и женского в связи с мифологическим низом.

Здесь уместно вспомнить гипотезу Ф. В. Плесовского (1972: 38), по мнению которого, происхождение термина *Омӧль* связано с термином *Йома*, обозначающим женское божество периода матриархата, трансформировавшимся в период патриархата в мужское божество. По его мнению, термин *Йома-Омӧль* является заимствованным инвертированным наименованием западнофинского божества Юмал, Юмала (Плесовский 1972: 38). Н. Д. Конаков также считает термин *омӧль* «лингвистическим аналогом» теонимов западных финнов *Юмала*, *Юмал*. По его мнению, вследствие запрета на произношение имени злого бога иноязычный теоним высшего финского божества был использован коми в качестве эвфемизма для обозначения своего «тёмного» бога (Конаков 1996:

10–11). Женская ипостась этого «тёмного» божества угадывается в имени сказочного персонажа *Йома* (*Ёма*), имеющем аналоги в прибалтийско-финских языках: коми *ёма* ‘ведьма, баба-яга’; *јота* зырянск. (*јота* удорский диалект коми языка); коми < прибалтийско-финск., ср. финск. *jumala* ‘бог’, диал. *taajumala* ‘колдунья, ведьма’ (Лыткин, Гуляев 1999: 100). Представляется всё же, что дело здесь не в заимствовании из прибалтийско-финских языков, поскольку коми термины *омоль*, *йома*, как и финские *юмала*, *юмал*, имеют индоевропейские лингвистические параллели.

Если отвлечься от концепции первичности матриархата, то в предположении Ф. В. Плесовского о разделении мужской и женской ипостасей единого божества угадывается космогоническая идея разделения первоначального андрогина на мужскую и женскую половины. Здесь с необходимостью возникают параллели с персонажами индоевропейских мифологий: *Имир*, первопредок в скандинавской мифологии (слово *Ymir* этимологически означает двойное, т. е. двуполое существо или близнеца; ср.: ирландское *emnin* ‘близнец’; латышское *jumis* ‘двойной плод’ (Мелетинский 1991). В свою очередь, *Ymir* генетически связан с такими персонажами индоиранской мифологии, как *Яма* и *Ями* («Ригведа»), *Йи́ма* и *Йи́мак* («Бундахишна»), – пары первых людей-прародителей человечества. Имена этих персонажей этимологически толкуются как ‘близнец’, ‘двойник’ (Лелеков 1991). В свете этих типологических соответствий *Йома* является близнечной парой *Омёля*, и возможно, это теоним женского божества плодородия, эквивалентного образу Богини-матери (ср. тюрк. *Умай*), сам термин *омоль* через допермское **аѡа-* ‘углубление, проём’ (Лыткин, Гуляев 1999: 205) может восходить к общефинскому значению женского лона как мифического всепорождающего начала, хаоса. Иными словами, если имя первого демиурга *Ен* связано с понятием «неба» и «верха» «света», т. е. «верхнего мира», то второй демиург *Омоль* изначально связан с понятием «воды», «тьмы», «женского лона», что семантически тождественно «низу», «нижнему миру». В свете этого можно сказать, что термин *Омоль*, обозначающий «тёмного» демиурга, может быть первичным по отношению к слову *омоль* ‘плохой’ и изначальным теонимом наряду с теонимом *Куль*.

Герои космогонии считаются «братьями», нередко «близнецами», так что сюжет легенды изначально уравнивает права каждого в будущем универсуме.²⁹ Н. Д. Конаков видит в изначальной нейтральности демиургов идею первичной неразделённости хаоса: как только начинается создаваться мир, братья превращаются в антиподов (Конаков 1996: 12).

Тем не менее, в аналогичных легендах других народов образы ныряющих птиц варьируются, как правило, это утка (гусь, лебедь) и гагара, и это различие

²⁹ В этом принципиальное различие с христианской традицией, где дьявол предполагается творением Бога, падшим ангелом.

образов ныряльщиков восходит к первоначальным формам текста – прауральскому мифу (Напольских 1991: 62–63). Среди известных коми вариантов легенды наиболее близок к прауральскому сюжет А. С. Сидорова о лебеде и гагаре (Сидоров I). В изначальной версии мифа птицы ныряют за землёй по очереди, вариант ныряния по приказу одной из птиц является уже трансформацией сюжета (Сидоров II). Дальнейшая трансформация сюжета идёт по линии антропоморфизации обоих персонажей, с мотивом превращения противника Создателя в птицу при нырянии за землёй (Сидоров III). По мнению В. С. Кузнецовой (1998: 58), изменения в сюжете происходят вследствие отождествления героев мифа с христианскими Богом и Сатаной: «Перекодировка дохристианских представлений в образы христианской мифологии влечет за собой в дальнейшем цепочку более глубоких изменений. Бог, вводимый в старую схему рассказа, осознается в той или иной мере как божество более значительное, чем второй участник творения, и статус птицы, с которой он отождествляется, повышается. Это проявляется в том, что птица-Бог перестает нырять и только посылает нырнуть другую птицу, отождествляемую с Сатаной».

Симметричными можно назвать образы творцов в текстах Василия Налимова (2010: 22) – два голубя, и в другом тексте П. Г. Доронина (Му пуксьём 2005: 20–24) – две лягушки. Что касается последнего текста, то аналогов ему не обнаруживается, весьма вероятно, что это авторский текст, записанный в 1930-е гг. по мотивам разных легенд. В тексте В. П. Налимова в качестве главных персонажей выступают два голубя, что, видимо, является уже достаточно поздним, христианским переосмыслением сюжета. Образ голубей крайне редок в космогонических легендах. Достаточно сказать, что помимо налимовского текста он встречается только в галицких колядках, в своё время обративших внимание многих исследователей (Кузнецова 1998: 111). Уже в начале XX в. было высказано мнение о том, что в основе колядок лежит миф о ныряющей птице, контаминированный с мифом о мировом древе с птицами на нём, а образ голубя связывается с традицией изображения Духа Святого в «голубином образе» (Кузнецова 1998: 116–117).

Что касается текста Налимова, то заметно, что на сложение сюжета и образности этого текста оказала влияние образность Библии: «Туман... Мрак... Нигде не видно ни живого существа, ни растительности; один только голубь, прекрасный сизый голубь летал» (Налимов 1903а: 80). Ср.: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водами» (*Быт., 1:2*). «Туман и мрак» тождественны библейской «тьме», а отсутствие «живых существ» – «безвидности и пустоте» земли. Однако по ходу сюжета в повествовании появляется второй голубь, полное подобие первого. Этот персонаж полностью симметричен первому, поэтому они называют друг друга «братьями, родными,

милыми» (Налимов 1903а: 80). Далее сюжет складывается по принципу «расподобления» персонажей, поэтому в текст включаются детали, постепенно усиливающие различия между персонажами до полного их противопоставления. Иначе и не может быть, поскольку сюжет текста строится по аналогу МНП, где оба персонажа изначально различны и имеют разные сакральные статусы. В данном тексте первоначальная нейтральность «братьев» по отношению друг к другу утрачивается, как только происходит экспликация найденного в недрах хаоса материала для космостроительства. Находка первого голубя, земля, качественно изменяясь, преобразуется в остров, тогда как «тина» второго голубя изменяется только количественно, «распускается», но остаётся тиной. Неудача второго голубя становится его демиургическим кредо. В антропоморфном облике персонажи называются как Ен и Омоль – «плохой», и если первый начинает характеризоваться как «существо могущественное», то второй – как «слабосильное и завистливое», соответственно, «все, что Ен созидает днем, Омоль старается портить ночью» (Налимов 1903а: 80).

По ходу ныряния за утонувшими яйцами братья впервые показывают себя как соперники. Эпизод ныряния включает оригинальный мотив дифференциации противников по акустическим признакам: пока нырнувший Ен находится на «дне морском», Омоль свистит и кричит, отчего поверхность океана покрывается льдом; в ответ Ен отвечает громом и молнией. Мотив свиста и грома в МНП не имеет параллелей ни в одной традиции, хотя этнографическим соответствием ему могут быть представления коми о противопоставленности этих двух стихий: свист ассоциируется с нечистой силой, нечистыми (заложными) покойниками, с северным ветром, тогда как гром – с Богом, с Ильёй-пророком. Анатолий Панюков полагает (2006: 129), что в данном случае мы имеем дело с одним из первых космогонических актов – «озвучиванием хаоса». Иными словами, космос впервые создается как звуковая структура, причём в этой структуре звуки изначально дифференцированы иерархически: «замораживающий свист», издаваемый Омолем, оказывается иерархически ниже, чем звук грома, производимый Еном. В одном из космогонических текстов коми гагара-Омоль подаёт голос – «курлык-курлык» – в надежде, что лебедь-Ен испугается, на это Ен отвечает грохотом грома и молниями (Му пуксьём 2005: 17). Свист и гром оказываются противопоставленными друг другу как проявления разной степени демиургической силы братьев, причём «замораживающий свист» Омөля в буквальном смысле подавляется молниями и громом Ена.³⁰

Таким образом, в структуру создающегося мира онтологически закладывается принцип божественного подавления хаотических проявлений, исходящих от

³⁰ Ср. в русской легенде: «По мановению жезла Господня появилось небесное воинство, по свисту Сатанаила – сонмы демонов» (Веселовский 2009: 347).

«тёмного» со-творца. В свете этого становится более понятным механизм эвфемизации наименования тёмного начала на основе отмеченной Н. Д. Конаковым семантической пары *ён* 'сильный, крепкий' – *омоль* 'худой, плохой, слабый' (Конаков 1996: 10).³¹ Следует отметить, что мотив «замораживания поверхности воды» также известен в коми традиции по тексту, записанному в 1913 г. А. С. Сидоровым: Чёрт, превращённый Богом в гагару ныряет за землёй, но когда он поднимается со дна моря, его поверхность оказывается покрытой льдом (Му пуксьём 2005: 25). В тексте не говорится о том, что именно Бог замораживает поверхность воды, но это подразумевается. Возможно, в данном случае мы имеем дело с редуцированным вариантом сюжета южнославянской космогонической легенды о похищении у Сатаны ценного предмета: «Бог отправляет ангела отнять у Сатаны ценный предмет. Посланный хитростью побуждает Сатану нырнуть на дно моря, завладевает ценным предметом, оставленным на берегу, и устремляется на небо; Бог, чтобы помешать погоне, покрывает воду льдом, но Сатана пробивает его, преследует, почти настигает похитителя, но ему не удается вернуть похищенное» (Кузнецова 1998: 70). Что касается рассматриваемого сюжета, то при всей схожести мотивы «замораживания» в этом и южнославянских текстах имеют различную семантику. Если в нашей легенде свист и лёд органично связаны с образом «тёмного демиурга» и эксплицируют его стремление взять верх над «светлым» братом, то славянский мотив, как отмечает А. Н. Веселовский (2009: 313), восходит к богомильским вариантам сюжета, в которых Сатана создаёт венец-солнце, а Бог его похищает.

2. Создание земного рельефа, солнца и луны, ангелов и демонов. Из 6 яиц, снесённых уткой, два содержат в себе демиургов-антагонистов, а остальные четыре – энергии созидания и разрушения. Поэтому здесь важен сам мотив разбивания, как освобождения соответствующих энергий. Освобождённые светлым демиургом энергии качественно преобразуют первоначальный космический материал – тело утки, и оно становится землёй-сушей, покрывается лесами и зеленью, вверху загорается солнце. Тёмный демиург освобождает отрицательные энергии, и в небе загорается луна, а на земле появляются признаки смертности всего, что было вызвано к жизни первым демиургом – «по земле потекли безжизненные реки, появились озера, болота и зыбуны трясушие» (Му пуксьём 2005: 18). Как только обозначилась земля, на смену первоначальному единству океана приходит двоичное сочетание воды и суши. Далее начинается строительство дуального космоса, первопричиной которого является антагонизм мифологических персонажей. Фактически все известные тексты легенд сходятся в том, что

³¹ Н. Д. Конаков вполне правомерно полагает, что термин *Куль* имеет большие основания быть исконным наименованием тёмного божества, тогда как *Омоль* – эвфемизм.

«тёмный» демиург (Чёрт) портит созданное его «светлым» братом (Бог), и с этим связывается несовершенство мира. Как правило, начало активного противостояния творцов вводится в сюжет мотивом «утаивания земли»: Сатана оставляет во рту часть вынесенной со дна океана земли и выплёвывает её на созданную Богом землю – оттого на гладкой поверхности земли появились горы, овраги, озёра и т. п. (Кузнецова 1998: 71).³² В коми легендах этого мотива нет, «порча» созданного Еном-Богом объясняется изначальным «злонравием» Омöля-Чёрта. Собственно, порча рельефа земли есть только в тексте П. Г. Доронина, но она связана с высвобождением Омöлем негативных сил, заложенных в космическом яйце. Точно также творение ангелов и демонов представлено высвобождением их из яйца, а не традиционным мотивом высекания их из камня.

3. Создание животных. Что касается создания животных, то, в основном, легенды ограничиваются кратким упоминанием об этом процессе. В текстах А. С. Сидорова указывается (Му пуксьём 2005: 25–26), что «полезных для человека» животных сотворил Ен, а Омöль выпустил из отверстия в земле, оставшегося ему от забитого в неё колышка, «несметное количество различных гадов, насекомых, червей». В рассматриваемом тексте П. Г. Доронина (Му пуксьём 2005: 17–20) говорится о том, что полезных животных сотворил Ен, а хищников – Омöль. Между тем, этиологические легенды, в т. ч. о сотворении животных, достаточно полно представлены в сборнике венгерского лингвиста Давида Фокоша-Фукса, издавшего в 1951 г. коми-зырянские фольклорные материалы, записанные им в 1910-х гг. (см. Fokos-Fuchs 1951). Интересующие нас тексты были записаны от информанта из старообрядческой среды д. Фроловская на верхней Вычегде Т. А. Кочанова, соответственно, в них сохраняются и некоторые старообрядческие установки, как, к примеру, в сюжете о происхождении табака, картофеля – от соития царевны с кобелём и т. п. Рассказчик не употребляет теонима *Омöль* при обозначении противника-сотворца Ена, он называет его на русский лад *Лешей*, видимо, используя русский термин, означающий лесного духа, в качестве эвфемизма. Набор легенд довольно разнообразен и включает сюжеты о сотворении различных видов животных, птиц, рыб, о творении огня, ветра, радуги; о творении Богом кузницы; о творении Лешим месяца; о творении Богом солнца; о грешнике и праведнике; об Илье Великом; о мамонтах; о Ное и его жене; о происхождении табака; о медведе и происхождении Семёнова дня; об этиологии грома, об осквернении людей, об осквернении хлеба (Fokos-Fuchs 1951: 210–234). В соответствии с этиологической функцией, эти нарративы объясняют, каким образом произошёл тот или иной объект природы, космоса, откуда у животных присущие им особенности, как произошёл человек.

³² В. В. Напольских считает появление этого мотива в финно-угорских и тюркских текстах влиянием народно-христианской, возможно, русской традиции (Напольских 1991: 138).

Процесс творения происходит в ходе своеобразной «войны» двух демиургов. Братья-демиурги создают животных по очереди. Поскольку в основе космогенеза лежит идея антагонизма, то и созданные ими в процессе сотворчества вещи имеют дуальную маркировку: сотворённое Еном оценивается положительно, а сотворённое Омӧлем – отрицательно. Ен создаёт лесных птиц и животных, полезных людям, а Леший (Омӧль) – хищных птиц, зверей и пресмыкающихся. Причём «хищные» животные создаются Омӧлем как бы в ответ на сотворение Еном «полезных» животных. Так, Ен создаёт белку для того, чтобы человек мог охотиться. В ответ Омӧль создаёт куницу, чтобы она охотилась на белку. На это Ен отвечает созданием собаки, чтобы она помогала человеку в охоте на куницу. Леший (Омӧль) соблазняет собаку шкурой, и она становится «нечистой» *неж*, т. е. животным Лешего (Омӧля). Леший (Омӧль) создал мышей, крыс и кошек, чтобы они вредили крестьянскому зерну. Но Ен переманивает к себе кошку, дав ей шерсть и наказав ей за это ловить мышей и крыс. С тех пор собаку не пускают в дом, и она живёт на улице, тогда как кошка живёт в доме. Леший (Омӧль) создаёт рысей, росомах и лисиц, чтобы они поедали всё, что есть на земле. На это Ен даёт человеку разум, чтобы он умел изготавливать ловушки и капканы для охоты за этими животными.

Нередко инициатива творения исходит от тёмного демиурга, однако Ену удаётся перевести животных под своё начало через словесное наделение их какими-либо отличительными признаками. Так, Леший (Омӧль) создал оленя, лося, зайцев, окуня, плотву, ершей, щуку, но Ен как бы забирает их себе, давая им определённые, только им присущие признаки. Окуню Ен даёт прочную кожу, ершу – колючки, щуке – крестовидную кость в голове, налиму – три маленьких белых камушка в голове, делает края глаз плотвы красными. Божественными творениями становятся тетерев, куропатка, рябчик. Куропатка Ена пёстро-красная, а тетерев и рябчик имеют в груди остроугольную кость *морт* 'человек'. Олень получает рога и шпоры, лось – особую гребешковую кость *сынан*. Положительно и отрицательно оцениваемые животные как бы дополняют друг друга, создавая равновесие в общей картине мироздания.

Таким образом, развёртывание большей части сюжетов этиологических текстов строится в виде взаимоответных акций персонажей Бога и Чёрта: 1. если творцом объекта является Бог, то Чёрт создаёт нечто противоположное этому объекту по знаку; 2. если творцом оказывается Чёрт, то Бог переоформляет этот объект. Следует отметить, что сюжеты о появлении животных достаточно распространены в славянском фольклоре (см. Белова 2004: 155–199), однако, как правило, в качестве отдельных нарративов имеют распространение сюжеты о совместном творении Богом и Чёртом только домашних животных: Бог создаёт

корову, овцу, Чёрт – коня, козла (Белова 2004: 175–176); в бурятском фольклоре Бог создаёт лошадь, Чёрт – козла и верблюда (Потанин 1899: 368).

В качестве дополнительного сюжетного элемента в повествовательную структуру подобных текстов включается мотив оживления Богом животных своим дыханием. Мотив фиксируется среди славян (Белова 2004: 177), записан он у финнов: Чёрт создаёт лошадь, но не может дать дыхания и просит об этом Юмалу. Юмала дал ей дыхание, и по этой причине лошадь стала служить людям, а не Чёрту. То же при сотворении птиц: Бог создал птиц, а Чёрт – летучую мышь, но она не летала. Бог дал ей способность летать, но заклял, чтобы она летала по ночам (Погодин 1913: 378–383).³³ Зафиксирован он и у коми:

Господь творил рыб, сам душов них вдыхал, и сразу уплывали рыбы. А бес создаст рыб, налимов, щук, те же рыбы получают, так же делает он, но не уплывают рыбы, не может бес дать рыбам душу. Бьет, бьет, раздробит рыбу, – но не плывут и все тут. Бес не может душу дать. А Господь всех рыб создал и дал им душу, и рыбы уплыли. (Му пуксьом 2005: 34–35)

Как видим, в основе сюжетообразующей ситуации данных текстов лежит второй из выделенных мотивов: Бог переоформляет объект, в данном случае – наделяя его душой. Своеобразие коми текстов в том, что оба персонажа – Бог и Чёрт – совместно создают диких животных и рыб, при этом Бог «забирает» животное не тем, что «одушевляет» его, а просто «отмечая» особым образом, к примеру, дав колючки ершу или чёрные уши зайцу. При этом созданию каждого из животных принадлежит отдельный сюжет. Видимо, к этому этиологическому сюжету восходит обычай коми «отмечать» особым образом домашних животных – кошек, овец, коров, оленей, – надрезая или прокалывая им уши. Объяснялось это тем, что «неотмеченное» животное будет принадлежать Омёлю. По мнению В. П. Налимова (Ильина, Уляшев 2009: 48), собак не метили потому, что в своё время шерсть собаке дал Омоль.

Многие вещи обязаны своим происхождением только одному из демиургов, поэтому считаются только «чистыми» или только «нечистыми». К примеру, лягушки – творения Ена, их нельзя убивать, тогда как ящерица создана Лешим (Омёлем) и считается «нечистой», убийство её рекомендовано: за одну убитую ящерицу снимается семь грехов. По другой версии, ящерица – неудачное создание Чёрта: «Ен вылепил из земли рыбину. Она получилась красивой и живой. Куль сказал: «Я тоже могу!» – и вылепил рыбину, вдохнул в нее жизнь, но она

³³ Ср. подборку сюжетов о проклятии коня в аналитическом каталоге <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>.

стала ящерицей» (Му пуксьём 2004: 545). Петух и курица – творения Бога, первые созданные им птицы. Насекомых создаёт Леший (Омоль) для того, чтобы навредить Ену. Пчела создана Еном из дождя и меда.

Ену принадлежит авторство и некоторых природных явлений. Прежде всего, Ен творит горы. Горы стали расти, и потеряли меру в своём росте. Тогда Ен проклял их, и они навек остались неподвижными. Радуга *õшкамõшка* (букв. 'бык-корова') – это творение Ена. Радуга подошла к реке, попила воды, вода поднялась в небо, и пошёл дождь. Ен создал огонь в виде красивого румяного человечка. Но огонь стал жечь всё вокруг и Ен наказал его, превратив в кремень и серу для спичек. Ветер также создал Ен, но после того, как ветер злоупотребил свободой, став валить леса, Ен посадил его на цепь. Леший (Омоль) создал луну, и всё на земле стало замерзать, тогда Ен создал солнце, на земле стало тепло, стала расти трава и злаки, пастись скот.

4. Сотворение человека. Тексты о сотворении первых людей входят в состав сюжета космогонического повествования, являясь завершающим этапом космотворчества божества-демиурга или двух сотворцов. Соответственно, антропогоническая легенда рассказывает о том, каким образом бог или боги создали первых людей, и объясняет причины смертности и несовершенства современного человека. В связи с этим в качестве обязательного элемента в антропогонический текст включается мотив первородного греха. Это логическая концовка космогонической истории, показывающая, каким образом была изменена, испорчена первоначальная божественная природа человека. Как правило, порча вызывается вмешательством в создание человека антагониста Бога.

Версий антропогенеза три:

1. Человека (мужчину) создаёт Ен (Бог) и нарекает его Адамом, женщину Бог создаёт из его ребра, поэтому у мужчин на одно ребро меньше, чем у женщин (Чувьуров 2010: 320). Эта версия разворачивается в сюжет грехопадения первых людей, близкий библейскому.

2. Бог создаёт человека с кожей, твёрдой как ноготь. Чёрт (Лешей), соблазнив охранявшую человека собаку шерстью, обсморкал, оплевал первого человека и вывернул его наизнанку. С тех пор идеальная кожа осталась только на человеческих ногтях, а внутри человека – скверна Чёрта. С тех пор человек несовершенен, а собака считается нечистой. (Му пуксьём 2005: 51) Данную версию легенды В. С. Кузнецова называет дуалистической (1998: 135), поскольку в творении человека принимают участие и Бог, и Чёрт: при этом последний портит Адама разными способами: оплёвывает, делает в теле дыры и т. п., после

чего человек выворачивается наизнанку. Эта версия, по мнению исследователя (Кузнецова 1998: 108), берёт начало в болгарском фольклоре, откуда попадает в апокрифическую литературу и уже отсюда – в восточнославянскую фольклорную традицию. Северная версия легенды дополняется мотивом собаки-сторожа, которую Чёрт наделяет шерстью (Кузнецова 1998: 99). Кроме того, в некоторых, преимущественно украинских и белорусских версиях сюжет включает и мотив «роговой» оболочки первого человека (Кузнецова 1998: 104). Последний мотив имеет общемировое распространение, в аналитическом каталоге Юрия Берёзкина он обозначен как мотив Е36 «Ногти на теле»: тело человека могло быть покрыто жёстким слоем, но он сохранился лишь на ногтях (Берёзкин, Дувакин). В коми традиции с сюжетом о ногтевом покрове коррелирует обычай собирания обрезанных ногтей, которые после смерти клали в гроб, чтобы на том свете умерший мог воспользоваться ими, забираясь на райскую гору; согласно другим представлениям, остриженные ногти, пропущенные через рубашку (пазуху), на том свете будут составлять тело (Лимеров 1998: 27).

3. Третья версия сотворения людей представлена в варианте космогонической легенды П. Г. Доронина: мужчину создаёт Ен из земли, нарекает его Адамом, женщину из земли создаёт Омоль, но оживляет её, т. е. даёт ей душу – Ен; вторую жену Адама – Еву – Ен создаёт из его ребра (Му пуксьём 2005: 18). Имя первого человека *Адам*, как и мотив его создания из земли Богом, имеют библейское происхождение, однако мотив создания первой женщины Чёртом, хотя и упоминается Веселовским (2009: 322), не был распространён в славянских традициях.

Кроме всего прочего, в коми традиции известны варианты сотворения женщин, включающие мотив наделения их вагинами Богом или Чёртом. В первом случае Бог создаёт мужчину, Чёрт создаёт женщину, но забывает проделать её детородное место:

Женщины пожаловались Ену. Он взял топор, сел на чурбан и велел каждой подойти к нему передом. Вот одна подойдет – Ен топором тят, другая подойдет – опять тят! И вышло так: длинноногим лишь носком топора задел, а коротконогим – вдовое длинней прорезал. (Му пуксьём 2005: 52)

Согласно второй версии, творцом женщины был Бог-Ен, но отлучившись по делам, оставил недоделанную женщину на попечение собаки-сторожа. Омоль соблазняет собаку куском мяса, и, подойдя к женщине, плюёт ей между ног. На месте плевка Омёля появляются женские половые органы (Чувьуров 2010: 315). Данный сюжет Александр Чувьуров связывает с представлениями об

имманентной нечистоте *пеж*, носителями которой являются женщины полового зрелого возраста. *Пеж* вырабатывается во время полового акта, некоторая её часть материализуется в период менструации. (Чувьуров 2010: 316) Тем не менее, есть основания полагать, что мотив происхождения женской вагины от плевок Чёрта является корреляцией традиционного сюжета создания женщины Чёртом, поэтому представления о женской нечистоте *пеж*, очевидно, связывались с этим сюжетом, т. е. можно предположить, что эти представления скорее имеют трансцендентную природу, нежели имманентную.

Причастность Чёрта к созданию женских вагин даёт объяснение распространённому в народном христианстве представлению о сексе как первородном грехе, и, в связи с этим, о греховности секса в целом. Соответственно, с этим представлением появляются народные интерпретации библейского сюжета. Местом, в котором совершается первородный грех, является райский сад на небесах как первоначальное место жительства первых людей – Адама и Евы:

Муж с женой стали потом жить в очень красивомъ саду, а в саду было много яблокъ. Здесь они жили, постоянно до поту трудились и хранили древо, знающее добро и зло. Однажды сатана сюда послал одного беса. Бес вошел в змея и пришел. По приходе он сронил с одного дерева яблоко и дал мужику. Муж немного поелъ и отдалъ своей жене. Когда они яблоко съели им стало стыдно. Красивый садъ, где они жили, сторожила собака. Бог однажды увидел собаку въ большой тёплой шубе и тотчас же узнал, что первые люди худо жили, большой грех сотворили. Муж, когда Бог пришелъ в садъ, лежал на жене. Из-за этого Бог очень рассердился и прогнал мужа вместе с женой и собакой из сада. (Чувьуров 2010: 320)

Кроме контаминации традиционного мотива собаки-сторожа с библейской версией грехопадения первых людей, легенда содержит и известную народную версию о съеденном яблоке как о побудительном мотиве к первому сексу. Во всяком случае, в легендах рай описывается как место, где при Адаме и Еве было много яблок, которые было запрещено есть. К нарушению запрета первых людей склоняет змей:

Вот они взяли яблоки у змея и стали их есть. Вкусили, поели яблок, и им стало стыдно. Они же там ходили нагие, только спереди было у них что-то вроде повязки. Так, без одежды они и жили на небесах, в раю. Господь узнал об их проступке и спустил с небес на землю, за то, что они ели яблоки, которые дал им змей. А этих яблок нельзя было есть, ведь бесы, змеи истязали Его, Господа. (Чувьуров 2010: 317)

Очевидно, что народная традиция сближает яблоки и секс по признаку сладости – сладость секса и сладость яблока. Оба текста объясняют причину грехопадения тем, что сексуальные отношения стали «открыты» людям после вмешательства Чёрта.

Признание греховности секса ни в коей мере не отменяло самого этого явления, и традиция вырабатывает тексты, в которых сексуальные отношения имеют божественную санкцию. Текст Доронина в этом смысле почти буквально следует Книге Бытия: «И сказал Ен людям: “Живите, размножайтесь и властвуйте над землей, и не творите грехов”» (Му пуксьём 2005: 18). Ср.: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею» (Быт. 1: 28). Согласно другой точке зрения, секс дарован первым людям Богом в ответ на сотворение женщины Чёртом:

Господь мужика сделал, а Дьявол – бабу. Господь спрашивает: «Зачем бабу сделал?» Дьявол говорит: «Без бабы мужику легко будет, в грехи не впадет, материться не будет». «Ну, – говорит Господь, – раз уж ты сделал, пусть хоть удовольствие будут получать». С тех пор баба с мужиком грызутся и дерутся, а ночью хорошо. (Му пуксьём 2005: 52)

В понятие греха, с точки зрения Чёрта, включается сквернословие, т. е. словословие Чёрта, тогда как секс не имеет значения греховности и даруется Богом людям в качестве компенсации за грех матерщины.

Сексуальные отношения квалифицируются как именно человеческое качество, отличающее людей от животных:

Выбрали бабы своих депутатов к Ену, Марью и Дарью, узнать, почему теленок, как родится, на другой день на ноги встает, а у женщин дети только в восемь месяцев ходить начинают. Ен – не валенок, увидел Марью и Дарью: «Идите, идите, проходите, расскажите!» Говорят они Ену: «Почему у нас такое горе: когда корова родит, теленок на второй же день на ноги встает, а мы в животе восемь месяцев носим и еще восемь на руках нянчим. Можно ли нам, как коровам, сделать, Ен?» Ен и ответил: «Сделаю. Но, как коровы, будете искать мужика раз в год!» Марья и Дарья это услышали и говорят Ену: «Не надо, не надо нам такой участи. Лучше уж мы восемнадцать месяцев беременными ходить будем, но пусть уж каждый день нам перепадает, чем раз в году да как коровам искать». И убежали бабы. И так и осталось, что восемь месяцев вынашивают, а восемь месяцев на руках нянчат. (Му пуксьём 2005: 54)

Именно регулярность секса выступает в данном случае идентификатором человечности, маркирует границу между человеческим и нечеловеческим, животным. В верхневычегодской легенде о первых людях говорится, что, согрешив однажды, Адам и Емва³⁴ попросили у Ена возможность совершать соитие трижды в месяц. Ен разрешил им это, но первые люди стали грешить трижды за ночь. На это Ен сказал: *«Если уж вы меры не знаете, живите, как сука с кобелем, хоть не отрываясь друг от друга. Мне-то что, я волю вам даю. И сейчас вольно»* (Му пуксьём 2005: 53).

Как можно заметить, в коми текстах вкушение яблока не является прерогативой Евы, берет яблоко у змея или оба прародителя, или Адам, поэтому комплекс женской вины в сюжете грехопадения представляется несколько иначе, чем в других традициях. В тексте П. Г. Доронина Омоль-Чёрт соблазняет как первую, так и вторую жену Адама, причём, если в первом случае после обольщения Омоль велит первой женщине убивать своих перворождённых дочерей, то во втором случае обольщение Евы, второй жены Адама, сопровождается мотивом грешного потомства первых людей:

Но Омель, приняв образ красивого мужчины, соблазнил жену Адама на грех, и от этого пошло у них плохое потомство. Стали ссориться дети Адама и жить в пороке. Тысячу лет прожили Адам и Ева, дети их заполнили все уголки земли, но не прекращались раздоры между ними, а наоборот, все росли и росли. Не стал Ен вмешиваться в дела людей и ушел навеки от грешной земли. (Му пуксьём 2005: 19)

Мотив обольщения первой женщины повторяется в легенде о Ное, где напрямую говорится, что жена Ноя была «любовницей Дьявола». ³⁵ Дьявол учит жену Ноя варить хмельной сур (пиво), чтобы выведать тайну ковчега, а затем учит её сквернословию (поминанию Чёрта), чтобы попасть на ковчег в начале потопа, поэтому зло остаётся на земле (Му пуксьём 2005: 67).

Таким образом, традиция отделяет «правильный» секс, санкционированный первым людям самим Богом, от «неправильного», приобретённого через соблазнение первой женщины (Евы) Чёртом. Следствием «неправильного» секса является несовершенство, греховность современного человека, с ним же связан и мотив происхождения смертности человека. Первая жена Адама, обольщённая Омолем (Чёртом), убивает двенадцать своих перворождённых дочерей. За это Ен, спустившись с небес, проклиная её тем, что отныне она будет вечно

³⁴ Емва – коми название реки Вымь.

³⁵ Мотив обольщения Евы Чёртом распространён и в славянской традиции (Белова 2004: 236), в частности, он связывается с мотивом порочного потомства первых людей (ср. Каин – сын Сатаны (Белова 2004: 253).

пожирать своих детей. Первая женщина поглощается землёй, превратившись в Смерть, а её дети становятся первыми духами болезней. Нарративы о первой жене Адама в целом не имеют широкого распространения. По мнению Беловой (2004: 230), в славянском фольклоре об этом сюжете сохранились только «смутные представления». Сюжет характерен для талмудической традиции, согласно которой первой женщиной, созданной, как и Адам, из земли, была Лиллит, покинувшая Адама и превратившаяся в демонессу. Лиллит рожала больше ста лиллим (демонов) в день (Грейвс, Патай 2008: 94).

Следует предположить, что в коми версии легенды о «первой жене» Адама, как и в других сюжетах измен женщин с противником Бога, в т. ч. и в легенде о Лиллит, угадывается более древний сюжет измены богини – жены Творца – с его противником. В мифологии сибирских тюрков и обских угров образ богини-матери – Умай, Калтащ, Пугос – амбивалентен. С одной стороны, это небесная женщина, связанная с солнечным светом, жена небесного бога (Торума, Ульгней), а с другой стороны, она связывается с идеей хтонического плодородия и смерти, в этом аспекте она – мать Нижнего мира, «Земная мать». В этом смысле она не только «подательница детей», она их и забирает, пожирает (Сагалаев 1991: 58), т. е., с современной точки зрения, выполняет функцию смерти.

Амбивалентность богини-матери репрезентирована в легенде об измене Калтащ, родившей небесному богу Торуму шестерых сыновей и согрешившей с его братом-противником, хозяином Нижнего мира Куль Отыром. За этот грех она была сброшена ревнивым мужем с неба на землю и между небом и землёй родила седьмого сына *Мир-Суснэ-Хума*, ставшего посредником между мирами (Косарев 2003: 119). По мнению исследователей сибирской мифологии (Косарев 2003: 119), двойственность образа женщины обусловлена её физиологическими особенностями, которые не только воспроизводили жизнь, но и в определённые моменты были связаны с миром мёртвых. Представляется, что мотив измен первых женщин, фиксируемый в различных традициях, обусловлен архетипической двойственностью образа богини-матери, в мифологиях разных народов занимавшую верхнюю и нижнюю точки космологической вертикали. Поэтому «поглощение» первой женщины землёй и превращение в смерть в сюжете коми легенды не случайно, в своих истоках этот мотив связан с хтонической ипостасью богини-матери. Этнографическим фоном к мотиву превращения дочерей первой жены Адама в духов болезней могут считаться традиционные представления о заложных покойниках. К примеру, у коми-пермяков считалось, что дети, умерщвлённые своими матерями, превращаются в злых духов *ичетиков* (от коми *ичёт* 'маленький'), особо страшных для людей. Аналогичные представления об умерщвлённых детях, превращающихся в злых духов *кутысей*, напускающих болезни, зафиксированы в конце XIX в. у удмуртов (Зеленин 1936: 239–240).

Этиология болезней связывалась и с духами, в которых превращались некрещёные младенцы, а также дети, умерщвлённые по аборту (Му пуксьём 2005: 404, 461–462).

Появление смертности человека репрезентирует следующий этап в общем сюжете мирсотворения Богом и Чёртом. Речь идёт о мотиве договора между Богом и Чёртом, согласно которому, души всех умерших отдаются последнему. В восточнославянской фольклорной традиции этот мотив связан с так называемым «рукописанием Адама», согласно которому, Адам даёт Дьяволу «рукописание» на души умерших людей за право пахать землю. Сюжет книжного происхождения, он встречается в Толковой Палее и в апокрифах о Тивериадском море, его фольклорные версии имеют несколько вариантов и распространены достаточно широко (Белова 2009: 242). В качестве одного из вариантов О. В. Белова выделяет сюжет «договора между Богом и Дьяволом» как «вторичную версию рукописания Адама, спроецированного в область дуалистической космогонии» и рассматривает как контаминацию библейского апокрифического сюжета с архаической легендой о мирсотворении (Белова 2009: 244).

В коми традиции версия «рукописания» отсутствует, но зафиксированы два сюжета на мотив договора в иных модификациях. Первый вариант договора связан с мотивом искушения первой женщины Чёртом. В легенде, записанной от коми старообрядцев верхней Печоры, Чёрт уговаривает беременную Еву отдать ей душу неродившегося ещё ребёнка взамен на свет:

А Ева была беременная. Опять бес приходит к ним и начинает нашептывать, искушать. Говорит: отдай душу ребенка, которого ты родишь, мне, а я за это сделаю так, чтобы было светло. А уже начинало рассветать, и без помощи беса бы рассвело. Вот Ева и согласилась отдать душу своего ребенка бесу. Вот потому-то и все души стали принадлежать бесу, всех нас она погубила. Если бы она не согласилась отдать душу бесу, так бы и жили. (Чувьуров 2010: 317)

Иными словами, по договору с Евой души всех людей после их смерти принадлежат Чёрту. Второй сюжет включён в серию текстов о совместном творении Богом и Чёртом различных предметов, где Бог терпит неудачу, а «переоформляет» неудачное творение Чёрт. Поэтому предметы, к созданию которых имел отношение Чёрт, проклинаются Богом и признаются нечистыми. Так, Бог создаёт скрипку *пу гудьк*, но извлекать из неё звук его учит Чёрт. Ен проклинает скрипку, и с тех пор на скрипке играют при развлечениях, когда есть «повод для питья и ругательства», т. е. для греха. Кузницу создаёт Бог, но работать в ней его учит Чёрт, причём за науку он выпрашивает для себя души всех умерших

людей. Бог проклинает кузнечное ремесло как дьявольское, но души всех без исключения умерших людей, и праведников, и грешников, с тех пор должны отправляться в преисподнюю (Му пуксьём 2005: 63-65). Как и в восточнославянской традиции, выпускает души из ада Иисус Христос. По легенде, Иисус Христос сходит в ад и разделяет грешников и праведников, поставив первых по левую, а вторых – по правую руку. Он выводит их из преисподней и обращает праведников в светлые звёзды, а грешников – в темные. Затем Христос отделяет свет от тьмы: по сюжету, в то время был вечный день, он утверждает день для работы, а ночь для отдыха (Му пуксьём 2005: 79–80).

Таким образом, антропогоническая тема вкупе с мотивом первородного греха в фольклоре коми входит в состав космогонических текстов, но при этом в своих основных чертах строится в соответствии с сюжетной канвой библейской истории Адама и Евы, их грехопадения и изгнания из рая. Очевидно, что в данном случае мы имеем дело с вытеснением библейским сюжетом оригинальных текстов на эту же тему, однако и сам библейский сюжет о первых людях в фольклорных интерпретациях приобретает дополнительные этиологические мотивы, не только расширяющие антропогоническую тему, но и существенно меняющие смысловые параметры библейской истории. Главным из них надо полагать изменение концепции первородного греха. В церковной традиции под первородным грехом понимается нарушение прародителями человечества – Адамом и Евой – заповеди Бога не вкушать плодов с древа познания добра и зла. Следствием этого нарушения является искажение изначальной человеческой природы, «ниспадение их из состояния богоподобия, бессмертия и богообщения в чувственность, тленность и рабство греху» (Грех первородный).

В фольклоре коми концепция первородного греха связана с мотивом измены первой женщины своему мужу Адаму с Чёртом, при этом сам мотив первородной измены обусловлен мифологическим статусом женщины как создания противника небесного бога. Но если в мифологии этот мотив не имеет абсолютно негативного значения, то он приобретает его благодаря христианской этиологии. Перечисленные теологические «чувственность, тленность и рабство греху» в фольклорном сознании имеют вид мифической заразы, болезни, приобретённой первыми людьми вследствие первородной измены. Это болезнь обращения ко злу, и она тем сильнее поражает последующие поколения человечества, чем дальше по времени они отстоят от поколения первых людей. Таким образом, по мере развития мифической истории, мотив первородного греха даёт обоснование эсхатологическим сюжетам, объясняющим причину конца света тем, что люди так и не справились с «болезнью» первородного греха.

5. Небесная война и передел мира. Сюжет о создании людей коррелирует с мотивом разделения мироздания на три космические зоны: небо – земля – преисподняя. По сюжету, Ен уходит на созданные им небеса после сотворения человека, нижний мир появляется после того, как первая женщина поглощается землёй. Следующий эпизод рассказывает о небесной войне, которая разгорается между двумя демиургами, когда Ен уходит на небеса, Омоль в подражание Ену строит поверх его неба своё и забирается на него со своими бесами. Тогда Ен строит третье, Омоль – четвёртое, Ен – пятое, Омоль – шестое, Ен – седьмое и затем молниями сжигает все небеса Омөля. По другой версии, Омоль строит медные небеса ниже неба Ена. Люди на земле гибнут от наступившей жары:

И три года ни одной капли дождя не смогло упасть на землю. Послал Господь Михаила Архангельского. Пошел тот к старшему Омелю и не смог к нему пробиться. Палит от него огнем. Вернулся он к Господу и говорит: «Господи, не могу к нему пройти, огнем жжет». Разгневался Господь и сам пошел к Омелю, и стал сверкать молниями и греметь громом. И стали рушиться небеса Омеля. И три года падали с тех небес рогатые омели на эту землю. Поэтому и говорят, что есть в земле и в воде нечистая сила. (Му пуксьом 2004: 35)

Истоки сюжета в апокрифическом тексте о низвержении Сатанаила с небес. Бог посылает Михаила Архангела с миссией низвержения, однако его опаляет огнём. В апокрифической версии Бог наделяет Миху силой, передав ему окончание *-ил* от имени Сатана-ила. В коми варианте этот мотив отсутствует, в роли ниспровергателя выступает сам Бог (Ен). Сюжет имеет параллели к версиям «небесной войны» в восточнославянской фольклорно-письменной традиции (Кузнецова 1998: 150–158). Возведение медных небес имеет свою семантику. Медь – строительный материал ада, об этом говорится в одной из редакций апокрифа о Тивериадском море: «И буди на тех столпех камень недвижимый, а на камени земля, а под землею ад недвижимый и *весь медный*, и верей железныя, и врата медныя и железныя, а под адом – тартар, дна нет» (цит. по: Кузнецова 1998: 34). Возведение *медного ада* между небом и землёй является нарушением космического равновесия, что грозит гибелью только что созданному миру, поэтому тёмный демиург вместе с сонмом нечистой силы низвергается с небес.

Мотив низвержения с небес непокорных ангелов – книжного происхождения, но традиции он контаминирован с фольклорными представлениями о нечистой силе: леших, водяных, домовых и т. п. (Кузнецова 1998: 89). Низвержение, как правило, сопровождается версиями установления точных координат ада (нижнего мира). Видя, что на земле ему не осталось места, Омоль просит брата

выделить ему в мироздании хотя бы дырку от колышка, куда и удаляется со всей ордой демонов. Колышек, очевидно, пробивает отверстие в самые недра универсума, к вытесненным сюда водам первозданного океана-хаоса. Именно здесь Омоль основывает преисподнюю, предварительно выпустив из дырки на землю сонмы пресмыкающихся, земноводных и насекомых. Мотив ухода тёмного демиурга в дыру от колышка (трости) известен по космогоническим текстам многих народов, так что А. М. Сагалаев полагает его урало-алтайским (Сагалаев 1991: 36–38), а В. В. Напольских говорит о его сибирско-американских истоках (Напольских 1991: 140).

6. «Запирание» нечистой силы в горшках. Другой версией основания нижнего мира является эпизод «запирания» Антуса и бесов в горшках: Ен в образе горшечника обманом заманивает начальника бесов Антуса вместе с его войском в три маленьких горшка и закапывает горшки в землю. Однако один из горшков разбивается, и часть нечистой силы остаётся на земле. Антус становится начальником ада. С точки зрения этиологии, мифологическое закапывание не что иное, как способ перемещения в нижний мир, что в данном случае указывает на перемещение и локализацию нечистой силы на нижнем космологическом уровне. Маргинальность нечистой силы объясняется случайностью, неловкостью Бога, разбившего один горшок: отныне место демонов определено нижним миром, но часть (малая) демонов всё же населяет мир людей. Сюжет интересен уже тем, что, с одной стороны, он близок нарративам о глупом чёрте, однако в СУС не представлен.

Образ гончара не репрезентативен в коми фольклоре, но в восточнославянских традициях существовало представление о гончаре как ремесленнике, наделённом божественной природой: он лепит горшки подобно тому, как во времена первотворения Бог создал из земли человека. Бог в образе горшечника – довольно характерный троп в христианской экзегетике: «Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого?» (Рим. 9:21).

Что касается образа Антуса, то он известен только по этому сюжету, какие-то отдельные представления о нём в традиционной культуре коми не сохранились. П. Г. Доронин, записавший данный текст, некогда составлял словарь «Демонология и верования коми», в котором третьим в списке после теонимов *Ен* и *Омоль* идёт *Антус* – главный злой дух подземелья, хозяин Ада (Плосков 1994: 302). В других рукописях Доронина обнаруживаются пометки, видимо, касающиеся работы над словарём, среди них есть пометка *Антус (Сатана)*, также он составляет и ряд имён: Сатана – Омоль – Антус (Плосков 1994: 304). Судя по всему, слово *Антус* является производным от слова *Сатана* и бытовало

в религиозном лексическом обиходе 1920-е гг. – в период записи текста легенды, но не сохранилось в современной лексике.

Формирование этих легенд происходило, с одной стороны, через переосмысление архаичных дуалистических сюжетов (МНП и этиологическая серия) в контексте апокрифической и библейской нарративной традиции, с другой стороны, путём включения в устную повествовательную традицию коми книжных сюжетов – через восточнославянское посредство или самостоятельно. Такие сюжеты, как запираание бесов в горшках, грехопадение первой женщины, являются примерами конструирования новых «библейских» рассказов на базе архаических нарративных моделей.

§ 4. Эсхатологические сюжеты в коми мифологии

Эсхатологические легенды в определённом смысле являются продолжением и развитием космогонической дуалистической серии. Это повествования об ожидаемом конце света, наступление которого ожидается в определённый традицией срок. Принято считать, что народная апокалиптика коми разработана слабо, об этом свидетельствует статья в энциклопедии «Мифология коми» (Конаков 1999d: 248–249). Однако по прошествии времени с момента публикации этой статьи стало ясно, что дело не в «слабой разработке» этой тематики в коми мифологии, а в малой её изученности на тот период. С тех пор были собраны новые полевые и архивные материалы, обобщены и осмыслены результаты прежних полевых наблюдений, не учтённых во время работы над энциклопедией, вышел ряд публикаций об эсхатологических представлениях русских (Белоусов 1991; Левкиевская 1999; Panchenko, Христофорова и др. 2003; Ахметова 2004; Любимова 2009). Наша задача – дать описание представлений о конце света у коми. Для решения этой задачи привлекаются материалы народной культуры коми-зырян конца XIX–XX вв. в архивных фиксациях, в публикациях, а также полученные в ходе полевых экспедиций 1990–2006 гг.

Поскольку эсхатологические представления относятся к сфере народной религиозности, надо сказать, что коми в конфессиональном отношении достаточно неоднородны. Кроме последователей официальной православной церкви, среди них есть большие группы старообрядцев-поморцев (Удора³⁶, Печора), старообрядцев-нетовцев (в. Вычегда), последователей мистической секты *бурсьылысьяс* (Певцов Добра) (в. Вычегда). Соответственно, эсхатологические представления

³⁶ Удора, Удорский район – междуречье рек Мезени и Вашки. Старообрядческим является население сёл по средней Вашке.