[15] Рук. фонд ХакНИИЯЛИ. №146. С.142.
[16] Киргизско-русский словарь. Фрунзе, 1965. С. 582.

П. Ф. Лимеров

ОБРАЗ БОГИНИ-МАТЕРИ В МИФОЛОГИИ КОМИ: К ПРОБЛЕМЕ РЕКОНСТРУКЦИИ

Ко времени принятия христианства в XIV в. коми имели достаточно развитую религиозно-мифологическую систему, уходящую корнями к религиям североевразийских охотников на лосей и оленей верхнего палеолита и мезолита. Об этом можно судить по средневековым шаманским бляшкам пермского звериного стиля, образы которых находят соответствия с культовыми изображениями Северо-Восточной Европы, Западной Сибири и Приуралья эпохи каменного века. Это и наскальные изображения водоплавающих птиц, медведей, лосей, высеченные первобытными художниками в скальных породах Карелии и Урала, и скульптурные изображения лосиных голов, выполненные из дерева и кости мамонта, деревянные ковши, ручки которых вырезаны в виде голов водоплавающих птиц, и многое другое. Все это свидетельствует о том, что у народов и племен, живших на огромной территории в течение многих тысяч лет, были фактически сходные мифологические представления. Это была мифология Леса, а народы, которым она была присуща, объединялись не только критериями языка, но и общностью культурной традиции, принадлежностью к охотничье-промысловому культурно-хозяйственному типу общества.

Прорезная бляха. VII–VIII вв. Крылатый человеколось стоит на ящере
Троицко-Печорский район, Республика Коми. Бронза, литье

Сегодня уже трудно восстановить дохристианскую религию коми в более или менее полном объеме, однако по «чудским» образкам можно реконструировать некоторые наиболее общие сюжеты, имеющие параллели в мифологии других народов. Не вызывает сомнений тот факт, что эти образки, по выражению академика Б. А. Рыбакова, «плотно заполненные рельефными изображениями полулюдей-полулосей, лосиными головами, ящерами, пушным зверьем и птицами»[1], применялись в культовой практике. С конца XIX в. по поводу семантики изображений на бляшках было высказано немало гипотез, но в последнее время исследователи склоняются к тому, что в звериных образах чудских блях нашли отражение космологические представления древних коми. Из последних наиболее известных работ, посвященных дешифровкам «пермского звериного стиля», следует выделить работы А. С. Сидорова[2], Л. С. Грибовой[3] и Б. А. Рыбакова[4], в которых наиболее полно раскрыто космологическое содержание древних образов. Итак, можно сказать, что в семантике чудских бляшек нашли отражение солярный миф, миф о странствующем шамане, представления о тотемических первопредках. Звериные образы символизируют определенные уровни Вселенной, которая, по словам Б. А. Рыбакова, «состоит из трех миров: подземно-подводный мир, олицетворенный ящером, глотающим солнце (в виде головы солнечного лося Хэглэн), средний мир людей и шаманов и верхний, небесный мир, куда из людей попадают только шаманы, получающие от небесных владычиц свою колдовскую силу. Небо представлено двумя женщинами-лосихами, морды которых образуют небосвод; до этого небосвода долетают крылатые шаманы, от этих лосиных морд владычиц Вселенной стекают в нижний мир реки Вселенной»[5]. Такова реконструкция мифологической картины мира по пермским культовым образкам, которая представляется достаточно верной. В качестве образов верхнего мира часто изображаются птицы или птицевидные существа с собачьими головами (грифоны), а ящера иногда могут заменять некоторые животные нижнего мифологического ряда: бобр, лошадь, паукообразные существа, иногда даже медведи и лоси. «Реки Вселенной» в некоторых композициях меняются на изображения змей, что также соответствует космологической семантике блях в силу мифологической водяной природы последних. Все эти образы в целом можно назвать статичными, поскольку, они, за некоторыми исключениями, всегда соответствуют своему космологическому местоположению, и символика их постоянна. Другое дело центральная фигура. Если она символизирует средний мир, то должна быть

Прорезная бляха. VII–VIII вв.
Богиня-Мать
Чердынский район, Пермский край.
Бронза, литье

воплощением земли в каком-либо зооморфном образе, очевидно, лосихи, и тоже – статичной. Однако этого нет, и даже напротив, в центральном образе всегда выражена динамика всей композиции: этот персонаж может идти – он изображается в позе движения, ехать на ящере, перемещаться во времени (солнечных лосих на спине ящера три, четвертую заглатывает ящер – это одна и та же лосиха в разных временных аспектах), летать с помощью рукокрыльев. Несмотря на это, набор персонажей не так велик, а точнее, в центре изображается человек-лось, путешествующий человек-лосиха и женское божество. По-видимому, центральный образ отражает определенный мифологический сюжет, не только известный пользователям образков, но и значимый в религиозно-мифологической системе. Лишь этим можно объяснить, почему ограниченное количество центральных образов может иметь несколько различных мифологических значений, так, к примеру, человеколось может быть участником и солярного, и «шаманского» мифов.

Даже принимая во внимание условность изображаемого, в масштабе данной картины мира центральный образ выглядит гигантским: ногами он попирает хтонического ящера – преисподнюю, а головой задевает небесный свод из образов верхнего мира. Выходит, что своим телом он как бы связывает все уровни Вселенной, которая, собственно, отражается и в структуре его тела: ноги, касающиеся ящера, сами соотносятся с мифологическим низом, поэтому на изображениях женского божества ее ноги иногда показаны как медвежьи лапы; туловище соответствует среднему миру, а голова – верхнему, так что голова снабжается солярными символами в виде кружка на лбу женского божества, солярным символом может считаться и лосиная голова над человеческой.

Наиболее яркое описание женского божества, несомненно, принадлежит Н. Д. Конакову: «Ее всеземную сущность подчеркивает солярный знак на лбу или антропоморфный символ солнца (в виде женского лица) непосредственно над ее головой. О взаимосвязи с животным миром говорит наличие зооморфных черт: лосиные копыта и медвежьи лапы вместо ступней ног и кистей рук, медвежьи лапы вместо ступней и птичьи – вместо кистей или же рукокрылья. На одном изображении из когтей на медвежьих лапах-ступнях женской фигуры истекают под землю струйки воды, они тут же поднимаются на поверхность, и из них произрастают антропоморфизированные растения. Таким образом, данное древнепермское божество обладало широкими и важными функциями. Богиня, несомненно, высокого мифологического статуса, фактически олицетворяла весь средний мир. Она связывала воедино земной низ и небесный верх; имела прямое отношение к солнечной животворной силе (солярная символика), воде и земному плодородию, а следовательно, миру растительному. Зооморфные черты богини взяты от наиболее ярких и мощных представителей животного мира всех земных сфер: медведя, лося, хищной дневной птицы семейства ястребиных, что подразумевает ее власть над всей фауной. Изображение на груди женской фигуры человеческой личины позволяет предположить, что она ведала и воспроизводством рода людского»[6]. Имени женской богини в мифологии коми не сохранилось, поэтому Н. Д. Конаков называет ее богиней земли[7], тождественно жене небесного бога Укко у финнов, эст. Маа-эма, саам. Мадер, морд. Мода ава, манс. Калтащ-эква[8]. Типологический ряд вроде бы безупречен, разве что можно добавить к нему еще несколько имен, но суть в другом: религиозные формы почитания земли-матери характерны для земледельческих народов, каковыми, к примеру, являются индоевропейские народы, аграрные культы которых восходят, по крайней мере, к V – IV тыс. до н. э.[9], поэтому формы почитания земли-матери у финно-угров нельзя считать исконными. Тем более находить их в явно охотничьей религии, ведь не случайно, что у коми нет даже лексического соответствия термину «земля-мать», хотя в мифологии родственных по языку удмуртов, занимавшихся в основном земледелием есть богиня Музьем Мумы – Земля-Мать. О полном отсутствии у урало-алтайцев характерного для земледельческих народов мифа о священном браке неба и земли, определяющего идею земного плодородия, при том, что некоторые из этих народов и называют небо «Отцом», а землю – «Матерью», в свое время писал и известный историк религий Мирна Элиаде[10]. Можно добавить, что даже такие часто цитируемые эпитеты обско-угорской богини земли Мых-анки, как «кожистая земля», «шерстистая земля»[11], говорят больше о «внешней» стороне земли, чем о ее плодородной утробе, сама же богиня является женой Мых кона – бога подземного мира. Это и понятно: для народов, носителей охотничье-промысловой культуры, каковыми являлись и финно-угры, миф о плодородящей роли матери-земли не мог иметь большого

значения в силу иного типа хозяйствования, зависимого от других, более специфических для жителей леса сил, обеспечивающих воспроизводство людей наряду с промысловыми животными и птицами.

Между тем в летописных источниках зафиксирован, по-видимому, древний уральский миф о небесном плодородии: «Еще мужи у нас стари ходили за Югру и самоядь, яко видевшее сами в полунощных странах: съпаде туча велика и в той тучи спаде веверица млада, акы топерво рожена и взръстиши – расходится по земли. И пакы бывает другая туча и съпадают оленци мали и взрастают и расходятся по земле»[12]. Б.А.Рыбаков справедливо соотносит этот текст с мифологическим сюжетом о двух небесных женщинах-важенках (лосихах), рожающих оленей для земных стад, от чего зависит благополучие охотничьего племени[13]. Иными словами, мифологическое плодородие для североевразийских народов не рождается в земле, а нисходит с неба на землю. В финно-угорской мифологии это выражено идеей нисхождения небесных богинь или животных в средний мир. Это финская дева воздуха Илматар, опускающаяся в воды первичного океана, чтобы родить будущего творца мира Вяйнемейнена; это обско-угорская Калтащ, подательница жизни, сброшенная с неба Торумом и рожающая Мир-Суснэ-Хума в воздухе, между небом и землей[14]; это и мордовская Анге-патяй, дом которой на небесах, а сама она обеспечивает жизнь на земле. Миф о небесной деве известен в мифологии саамов, эстонцев, мари, коми-пермяков – возможно, с менее ярко выраженной идеей плодородия. Что касается Северной Сибири, то здесь мы обнаруживаем ряд богинь – Жизненных Старух, обитающих в небесном мире на юге: селькупская Ылюнда Котта, нганасанская Нилулемы Моу нямы, кетская Томам, эвенкийская Бугады Энитын. Все эти божественные персонажи обеспечивают земное плодородие, но место их обитания находится на небесах. Кроме них есть и другие женские божества, в том числе и Мать земли, но все они вторичны по своим функциям.

Что касается богини на ящере, то в ее иконографии представлены солярные и зооморфные символы, указывающие на небесную сферу ее животного плодородия, и фактически отсутствует символика плодородия растительного. Без сомнения, ее можно отнести к категории женских божеств, известных как Великие Матери, но она, скорее, Артемида, Лесная богиня, нежели Гея, Земля-Мать. Образ этой богини может быть соотнесен с образом известной Зарни Ань – Золотой Бабы, о поклонении которой впервые упоминается в Никоновской летописи в статье о кончине св. Стефана Пермского[15]. На это указывает эпитет «золотая» со значением солярности и хтоничности одновременно, что

в целом характеризует образ Богини-Матери, в силу своей рождающей функции, имеющей отношение и к солярно-небесному верху, и к подземно-хтоническому низу.

На чудских образках есть изображение трехликой богини с четырьмя грудями, что говорит о ее соотнесенности со всеми тремя сферами мироздания, четыре груди символизируют ее окормляющую функцию всех четырех сторон света. По преданию, четыре груди дал небесный бог Ен прародительнице зюзьдинских коми-пермяков богатырке Дзюдзе, чтобы она сумела прокормить рожденных ею шестерых сыновей-богатырей[16]. Сходный миф есть у обских угров, считающих, что Торум послал шесть своих сыновей на землю заниматься людскими делами. Они расселились на Оби и больших притоках и стали родоначальниками шести больших родов – сир, в свою очередь, их сыновья-богатыри, отделившись от отцов, стали основателями родов на притоках поменьше. Судя по всему, зюзьдинский текст является отголоском древнего этногенетического мифа не только этнической группы зюздинцев, но и всех коми. По-видимому, отцом этих шестерых богатырей, ставших основателями шести городов, был сам Ен. Шестеро братьев, как и в обско-угорской версии, стали прародителями шести основных родов, от которых в дальнейшем отпочковались остальные роды. Смысл подобных мифов в том, что они дают обоснование такой вселенской организации, которая строится по принципу семьи: прародителями являются Небесный Отец и Богиня-Мать, их сыновья становятся божественными первопредками, внуки – героями-основателями отдельных этнических групп, а правнуки и праправнуки составляют народ в целом и населяют уже весь обитаемый мир.

Таким образом, весь мир представляет собой единый богочеловеческий коллектив, в котором отношения между богами и людьми строятся по принципу родства: небесные боги-родители, их дети и внуки родоначальники человеческих коллективов, которые относятся к людям как к своим внукам. Подобные отношения мы можем и сегодня наблюдать в мифологии обских угров. В Средневековье же это была наиболее характерная черта мировоззрения финно-угров, ее отголоски все еще слышатся в современном культе предков (родителей). В древнепермской пластике встречаются изображения так называемой семьи: мужчина и женщина с ребенком посредине стоят на ящере. Вряд ли средневековый художник снизошел бы до изображения человеческой пары, это изображение божественной семьи первопредков в их вселенской значимости.

Прорезная бляха. VIII–IX вв. Родители с ребенком стоят на ящере под небосводом из лосиных голов
Чердынский район, Пермский край. Бронза, литье

В рамках вселенской семьи божественная пара не просто является воплощением символики мужского и женского начал, а приобретает значение всемирного Отцовства и Материнства.

Принцип Небесного Отцовства не имел особых религиозных культов из-за известной в мифологии отстраненности Небесного бога от земных дел, поэтому по мужской линии объектом почитания были деятельные воинско-охотничьи качества его сыновей. В мифологии обских угров военные подвиги божественного первопредка (вотчинника) составляют довольно существенную часть всего фонда священных текстов рода. Вместе с тем жена небесного бога, сошедшая (сброшенная) с небес на землю, оказывается в области деятельных контактов со всем земным миром, включая человеческий и природный. Такова мансийская Калтась (хант. Пугос): кроме человеческой ипостаси, она может предстать в обликах зайчихи, лягушки, лебедя, все эти облики являются равными человеческому. Точно так же имеют различные зооморфные ипостаси все ее божественные сыновья и внуки, а некоторые животные – небесное происхождение. Великая Мать богов, она покровительствует рождению всей живой твари, в том числе и человеческой, по-другому и быть не может: и природный, и человеческий миры берут начало в ее небесно-хтонической утробе. Иными словами, животные, птицы, растения и люди связаны друг с другом узами родства. Естественно, что в такой мифологической системе охота не может быть просто добыванием пищи, это всегда ритуал, теургический акт, целью которого является освобождение души убитого животного и отправление ее в лоно Богини-Матери для последующего возрождения. Возможно, что в некоем архетипическом варианте ритуала охотник был одновременно шаманом, достигающим неведомых и незримых чертогов Богини-Матери, чтобы испросить разрешения на охотничий промысел. Не исключено также, что охотник-шаман для этого вступал в священный брак с Богиней-Матерью или с кем-либо из женских лесных

духов. Во всяком случае, мотив сожительства охотника с лесной женщиной – один из наиболее распространенных в коми фольклоре. Как правило, лесная женщина приходит в промысловую избушку охотника под видом его жены, зачинает от него ребенка и исчезает при возвращении охотника домой по окончании промысла. Древность мотива подтверждается тем, что он известен и в фольклоре других финно-угорских народов.

Эротические мотивы в поздних мифологических текстах, связанных с лесной темой, – явление нередкое. Это и былички о встречах охотников с лесными духами в обликах девушек или женщин, это и разножанровые тексты о брачных отношениях женщин с лесными духами в мужском облике и медведями, что, в общем, тоже может быть ипостасью лесного духа. Следствия от таких связей имеют трактовку в зависимости от жанровой принадлежности текста: если в быличках рожденный в результате такой связи ребенок – урод, то в преданиях, сохранивших более древние мотивы, чаще всего он становится героем. Так, коми-пермяцкий герой Кудым Ош был рожден от брака его матери с медведем, богатырь Пера по одной версии был сыном медведя, по другой – в изначальные времена его родила Парма (Лес). В этом же предании Пера женится на дочери солнца и становится родоначальником-первопредком коми, поэтому сам образ Пармы – матери героя и женского воплощения Леса можно без особых натяжек соотнести с образом Богини-Матери. Между тем идея воплощения в Лесе женского божественного существа угадывается в ритуальных вербальных формулах при входе в лес: «Если идешь в лес, надо попросить разрешения у Леса-воды (коми: Вбр-ва), попросить матушку Лес-воду, чтобы тебя приняла в лесу»[17]. В современном коми языке слово «вбр-ва» воспринимается как неологизм и имеет значение «природа», однако у этого слова есть и более архаический смысл, сохранившийся в фольклорных текстах.

Н. Д. Конаков справедливо предполагает, что древнейшее имя Богини-Матери может строиться по типу имен тюркской богини Дьер-су (букв. Земля-вода) – «Священная земля», однако отсутствие материалов помешало ему завершить реконструкцию имени богини[18]. Для древних тюрок «земля» и «вода» действительно являются двумя ключевыми понятиями, кодирующими окружающий мир или мифологический срединный мир, населенный людьми; для коми такими понятиями могли быть только «лес» и «вода». Иными словами, в Средневековье понятие «вбр-ва» в действительности могло означать весь срединный мир, воплощением и хозяйкой которого была Богиня-Мать. Это не значит, что, являясь хозяйкой Леса, Богиня-Мать покровительствовала только лесной охоте, как уже говорилось, идея женского плодородия исходит от нее, а значит, то-

же из леса. Богиня-Мать покровительствовала и женским ремеслам, об этом можно судить по солярным знакам на прялках, ткацких станах и некоторых других традиционно женских инструментах. Кроме того, она, несомненно, ведала и плодородием домашних животных. Это особенно касается коровы, сакральный статус которой относительно других животных в народной культуре коми достаточно высок. Коровьи ясли считались легендарным местом рождения Христа, а сама корова – животным, особо отмеченным Богородицей. К дохристианским воспоминаниям можно отнести текст Г. А. Старцева, записанный им в 1917 г. В нем говорится, что некогда коров доили мужчины, не доверяя женщине-хозяйке, причем одной рукой доили на ладонь другой руки и затем пили. Однажды корова исчезла. Поиски мужчин не дали результатов, но хозяйка повстречала в лесу женщину, которая назвала себя хранительницей коров от «нечистой силы», научила ее правилам обращения с коровой, а также утвердила ее единоличное право на доение коровы и уход за ней[19]. Таким образом, это «право женщины» на корову суть не что иное, как осуществление сакральной связи между женщиной и Богиней-Матерью, явленной в ипостасях Богородицы и хранительницы коров. Через корову и ее хозяйку на всю семью как бы распространяется Божественная благодать. Обычай приношения даров лесной богине, пусть и в неявной форме, сохранялся еще и в недавнее время. В связи с этим уместно для примера привести отрывок из позднего мифологического текста: «Мой теленок однажды из хлева сбежал, не смогли поймать, маленький теленок прыгнул и прямо в лес убежал. Ну, ладно, потом сын с ружьем, с веревками, в лес пошли искать, думаем, что, может, и стрелять его придется. А бабушка одна нам говорит: “Я тоже с вами схожу”. Пошла и говорит: “Там, куда мы пойдем, надо Лесу-воде гостинцы принести”. Потом она мне говорит: “Анна, ты что-нибудь с собой взяла или нет? Теленок убежал, так ведь Лесу-воде (коми: Вор-валы) надо гостинцы принести». Я отвечаю: “У меня нет ничего”, – я будто бы не успела. “А я вот красное вино было, я его взяла”. Она взяла вино, вылила в ямку, мы стоим, смотрим, всех помянула, и теленок сам прибежал»[20].

Как Небесная Мать женское божество на ящере отмечено знаками солярности. Это может быть круг на лбу или дополнительная женская личина над головой, или даже личина на груди. Возможно, Богиня-Мать имела и функции солнечного божества, и именно ей принадлежит эпитет «Шонд! Мам» – «Солнечная Мать» (ср. удм. «Шунды Мумы» – «Мать-Солнце»), поскольку солярность является одним из атрибутов небесно-подземного плодородия. Видимо, она же в архаической мифологии имела образ лосихи, известный как персонификация солнца и с ней, в ее зоо-

морфной лосиной ипостаси, был связан миф о космической охоте, в той или иной степени известный многим народам Сибири[21]. В фольклоре финно-угорских народов сохранился мотив охоты на лося или оленя, образы которых в мифологии считаются идентичными. Как правило, фольклорный герой преследует убегающего оленя, отмеченного необычными признаками: красотой, величиной, необычным цветом или золотыми рогами. Догнав этого оленя, герой воцаряется, обретает богатство, славу, чаще всего после брака на девушке, в которую превращается олень. В фольклоре коми этот сюжет лежит в основе предания об охотнике по имени Йиркап, уже само имя которого имеет языческие аллюзии. Он преследует голубого оленя на чудесных лыжах, сделанных из «ас пу» – «своего дерева», дерева-двойника человека. Такое дерево обладает волшебными свойствами, и вещь, из него сделанная, тоже имеет волшебную силу. Однажды некая колдунья, задумавшая извести героя, обернула свою дочь чудесным голубым оленем в расчете на то, что Йиркап умчится за ним невесть куда и не вернется обратно. Колдунья просчиталась. Голубой олень в мгновенье прибежал до Сибирского Камня (Урала), но и чудесные лыжи не менее быстро домчали охотника. Олень превратился в прекрасную девушку, обещавшую стать ему женой, но суровый охотник не поверил словам оборотня и пустил в него стрелу.

Сходные сюжеты погони за оленем в европейском фольклоре часто связаны с мотивом свадьбы, как, к примеру, в «Калевале», где погоня за лосем Хийси является одним из свадебных испытаний Лемминкяйнена. Это не случайно, поскольку свадьба входит в круг древних контекстов, связанных с образом оленя (лося). Если обратиться к мифологии эвенков, то здесь обнаруживается архаическая связь между сюжетом о погоне, мифологическим образом мира и символикой фратриального деления общества. В мифе говорится о том, как богатырь-охотник Мани на чудесных лыжах преследовал лосиху с лосенком. Лосиха выбежала на небесную твердь тайги верхнего мира, и вслед за ней на небесах очутился охотник. Погоня по небесной тайге продолжалась в течение целого дня, при этом лосиха бежала по ходу солнца с запада на восток. На закате охотник настиг лосиху и поразил ее. На этом охота не завершилась, потому что лосенку удалось убежать за горизонт, и на следующее утро на востоке появилась выросшая за ночь лосиха уже со своим теленком, и погоня возобновилась. Охотник Мани навсегда остается в тайге верхнего мира, становясь небесным богом. В более архаичном варианте мифа место охотника в этом сюжете занимает медведь Манги. Для космологии эвенков данный сюжет исключительно важен, поскольку в образе лосихи эвенки представляли солнце, а ее ежедневное убийство космическим охотником объясняло ежедневную смену дня и ночи[22]. Образы

медведя и лосихи известны среди петроглифов эпохи неолита на скалах Урала и Карелии, среди мезолитических стержней с головами лосих, найденных в разных местах: на Онежском озере, на Оленьем острове в Баренцевом море и в торфяниках на Урале. Более поздние изображения лося и медведя известны по бронзовым подвескам и бляхам, причем есть сюжеты, на которых медведь и лось изображены в схватке. На бронзовом промысловом календаре древних коми изображения медведя и лосихи символизировали периоды, соответствующие весенне-летнему и осенне-зимнему календарным сезонам[23], в целом же, как показывает исследование Н.Д.Конаковым символики промыслового календаря, миф о космической охоте представляет собой древнейший календарный зооморфный код Северной Евразии. Через символы медведя и лося (копытного) выражены мифопоэтические идеи смены дня и ночи, времен года. «В качестве активного начала (весна, мужская продуцирующая мощь, разрушительная тенденция) в этом зооморфном коде выступает медведь, в качестве пассивного (осень, женское производящее начало, идея жертвенности) – самка копытного животного»[24].

Что касается эвенков, то их космологическая система имела трехмерную структуру, в которой верхний мир (угу-буга) был закреплен за космическим лосем Хэглэн, спасавшемся от преследования в чаще небесной тайги, а ночью – в видимом людям созвездии Большой Медведицы; в срединном мире (дулугу-буга) жили люди, а в нижнем мире (хэргу-буга) обитали предки, злые духи и мамонт сэли, напоминавший скорее подземную ипостась космического лося. Миф о космической охоте был одновременно и мифом о космической свадьбе, в которой убийство лосихи кодировало брачные отношения двух верховных божеств: небесного бога в образе медведя и Бугады Энинтын («относящейся к Вселенной матери их»), являющейся хозяйкой мира, матерью зверей и людей в образе лосихи[25]. Мифология космической охоты-свадьбы лежит в основе символического деления общества эвенков на два экзогамных подразделения: фратрии лося и медведя, связанных друг с другом семейно-брачными отношениями, и в этом смысле миф выступал в качестве архетипа этих отношений, а также космического гаранта их незыблемости. Раз в год мужчины обеих фратрий устраивали ритуальную борьбу, имитировавшую борьбу медведя и лося, в которой выяснялось, какой из фратрий быть главной в течение года. Из этой же фратрии выбирался старейшина[26]. Отголоском подобных представлений является коми-пермяцкое предание о богатыре-паме[27] по имени Кудым Ош, что значит Медведь Кудым, сватавшемся к далекой вогульской княжне Костэ, с рождения носившей маску лосихи, о чем не догадывался никто, даже отец девушки. Поэтому, когда после

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

В образах медведя и лосихи мы имеем два наиболее древних символа мужского и женского начал, и отголоски этой символики угадываются в традиционной свадебной обрядности, в различных текстах которой невеста описывается как «олень», «телка», жизнь ее – «солнечная», партия жениха в причетах-хулениях невесты предстает в обликах «медведей», «грозовой тучи» и тому подобное, включая символику встречи молодоженов свекром и свекровью в вывороченных наизнанку шубах, изображая медведей. В недавно вышедшей книге В. Я. Петрухина о финно-угорской мифологии можно прочитать о более древних вариантах медвежьей свадьбы: в погребении одного из ярославских курганов археологи обнаружили остатки настоящей медвежьей лапы, на палец которой был надет серебряный перстень с сердоликовой вставкой. В могиле были погребены две женщины, рядом с одной из них – девочкой 11–13 лет – и обнаружена уникальная находка. Предполагается, что это древнейшее свидетельство широко распространенного мифологического сюжета о женитьбе медведя на девушке из человеческого рода. Девочка не случайно была обручена с медведем после смерти: умершие в раннем возрасте и не избывшие свой жизненный срок люди становились после смерти наиболее опасными злыми духами. Поэтому чтобы не допустить возвращения умершей в мир живых, девочке подобрали лесного «жениха»[28]. Воспоминания о медвежьей свадьбе можно найти в знакомых с детства народных сказках о девочке и медведях, впрочем, еще в 1925 г. газеты писали о реальном рецидиве мифологической свадьбы: «В д. Воронье Поле Олонецкой губернии крестьяне, доведенные до отчаянья нападениями медведей на скот, по совету стариков решили «девкой отделаться», т. е. отдать медведю девушку в жены, причем, как выразились старики, «надо, как встарь деды делали... самую раскрасавицу». Бросили жребий, который пал на некую Настю. Одели ее по невестиному, с венком на голове и поволокли в лес. Проводили ее такими характерными словами: “Не осуди, Настюшка, ублажай медведушек. Заступись за нас, кормилица, не дай лютой смертью изойти!”. Потом повели в лес, у медвежьего лога к дереву привязали ... и покинули ее среди мрачного леса. Девушке удалось вырваться и убежать в соседнюю деревню»[29]. Таковы основные реминисценции мифа о космической охоте-свадьбе.

Следует отметить, что вторая его часть о нисхождении солнечной лосихи в преисподнюю не менее важна в реконструкциях древней картины мира. По Б. А.Рыбакову, эта версия солярного мифа прочитывается на некоторых бляхах «пермского звериного стиля» как сюжет «путешествия солнца-лосихи» к западной голове ящера[30]. Классическим вариантом путешествия является изображение на бляшке из д. Ныргында (Удмуртия). Композиция имеет трехчастную структуру, верхняя часть представлена тремя летящими грифонами, внизу, по красочному описанию А. А. Спицына: «…огромный, весьма типичный ящер, длинный, изогнутый, с коротким пушистым хвостом и короткими лапами; на сильно вывернутой нижней челюсти и на шее волосы, верхняя часть иззубрена. По туловищу семь рыб, для означения водного существа. Сульде со сложенными вперед ногами также очень типичен; крылья длинные трехпалые, с глазами. Из головы сульде, головы и крестца ящера выступают длинные головы лося с выступающими из них фигурами кричащих птиц»[31]. Композиция по сюжету сходна с описанной Б. А. Рыбаковым. Здесь также изображены движущиеся с востока на запад «женолосихи», с той лишь разницей, что человеческое лицо есть только у средней фигуры. Количество лосих соответствует трем временным фазам солнечного движения: восходу крайняя левая фигура, дневная фаза показана лосихой с человеческим лицом, поскольку у нее наиболее сильная позиция движения; правая фигура соответствует фазе заката, поэтому голова лосихи находится непосредственно перед пастью ящера, в которой уже показаны две проглатываемые головы. Туловище ящера дано как бы в разрезе, внутри его видны семь рыб, по-видимому, показывающие метаморфозы, которые происходят с персонажем в преисподней утробе ящера. Однако уже возле хвоста, в «восточной» внутренней части ящера, фигуры рыб меняются маленькими лосиными головками, а после хвоста, выглядящего, впрочем, как струи воды, появляются такие же изображения маленьких лосиных голов в готовности занять место на спине ящера. Множеством лосиных голов показаны различные фазы движения солнечной лосихи, вплоть до ее передвижения по нижнему миру. В развитии сюжета задействован, по сути, только один персонаж – лосиха, грифоны и ящер остаются статичными, поскольку лосиха сама передвигается с востока на запад и попадает в пасть ящера.

Путешествие лосихи по преисподней не менее значимый элемент солярного мифа, наравне с сюжетом о космической охоте. Отсутствие солнца-лосихи на небосклоне чревато нарушением космического равновесия и вызывает опасение погружения в вечный мрак, поэтому возвращение лосихи на небосклон должно было восприниматься как радостное собы-

тие. Особенно это касается праздников наступления весны, сопровождающихся обрядами встречи солнца. Даже сегодня празднование православной Пасхи сопровождается представлением о том, что на восходе праздника Христова Воскресения солнце «играет», поэтому следует встретить восход солнца. А участник академической экспедиции XVIII в. в Пермский край на реку Чусовую И. Георги был свидетелем празднования Нового года в день Пасхи. Празднование происходило на языческом святилище и сопровождалось жертвоприношениями. По словам Э. Георги, участники праздника считали Пасху днем сошествия Бога на землю, в чем видели наступление весны, при этом они обращались с молитвами к солнцу[32]. В качестве дополнительного примера можно привести современный обычай салымских хантов, христиан с начала XIX в., убивать к Пасхе лосиху и украшать пасхальный стол лосиной головой. После молитвы, обращенной к солнцу, съедаются лосиные губы и язык, а на восходе празднующие стреляют из ружей, встречая солнце, которое, по их словам, в это время «прыгает»[33]. Как видим, несмотря на сильную редукцию, сквозь призму представлений о христианской Пасхе, просвечивает все тот же миф о возвращении божественной лосихи из преисподней, и именно этому событию посвящено жертвоприношение. Судя по всему, этот миф тождествен древнегреческому мифу о весеннем возвращении из подземного царства Аида Персефоны, хотя образ последней и связывается с земным плодородием. Скрытое от всех путешествие солнца или солнечной лосихи по миру мертвых представлялось даже более таинственным, чем ее видимый бег по небесной тайге. На рассматриваемой бляхе лосиха в утробе ящера обращается в рыбу. В целом образ рыбы наиболее адекватен для подземно-подводного передвижения, поэтому солнечная метаморфоза в рыбу не удивительна. Видимо, сходная модель легла в основу представлений многих народов о рыбах как о воплощении души умерших людей. В Индии, Китае и некоторых других регионах рыба считается символом нового рождения, поэтому ее образ используется в похоронных ритуалах[34]. В связи с этим уместно будет вспомнить об обычае коми готовить к поминальной трапезе рыбу и обязательно рыбный пирог – чери нянь.

Связь погребально-поминальной обрядности с загробным путешествием солнца известна в мифологиях многих народов, в частности, она выражена в представлении о местоположении загробного мира на западе, там, где садится солнце. Еще Э. Б. Тайлор отмечал, что в древних представлениях солнечный путь отождествлялся с жизнью человека «в прелести расцвета, в блеске полудня и в угасании при захождении»[35]. В связи с этим при погребении могилы должны были ориентироваться

в направлении восток – запад: «чтобы голова покойного была направлена на заход солнца»[36] – у эвенков-орочонов или «погребение трупа лицом к восходу солнца» – у обских угров[37]. Миф в версии «путешествия» должен был иметь не меньшее значение и для представления о способе достижения загробного мира. В этом смысле ночное путешествие солнечного лося по загробному миру – утробе ящера – служит образцом посмертного путешествия умершего: покойник должен во всем уподобится солнцу-лосю и даже стать им. Не исключено, что оптимальный способ достижения загробного мира был выражен в обряде погребения способом трупосожжения (кремации), который был известен в древности многим финно-угорским народам, а у пермских народов получил распространение, по меньшей мере, начиная с ананьинского времени. Характерно, что, наряду с кремацией у финно-угров, в том числе и в культуре средневековой Перми Вычегодской, сохранялся и обряд трупоположения (ингумации). В обоих обрядах преобладающей являлась ориентация могил север – юг (45%), ориентация запад – восток составляет всего 17,9 % от общего числа, остальное приходится на промежуточные варианты между меридиальной и широтной ориентацией: сз – юв, юз – св (34%), при этом большинство захоронений сохраняют ориентированность на водоем[38]. По-видимому, промежуточные варианты следует все-таки соотнести с широтной ориентацией или же они являются попыткой примирить две точки зрения на расположение загробного мира на севере и западе[39]. Сочетание в одном обществе двух разных типов обряда погребения умерших (кремации и ингумации) можно объяснить только существованием двух разных религиозно-мифологических концепций загробного мира или одного из типов обряда в качестве пережитка. Последней точки зрения придерживается Э. А. Савельева, считающая, что погребальный обряд эволюционировал в сторону усиления роли кремации[40], однако после принятия христианства доминирующим стал обряд с ингумацией.

Итак, образ Богини-Матери сочетает функции божества небесного и хтонического. Являясь подательницей жизни, она в силу этого имеет в качестве одной из ипостасей солярность, однако солярность особого рода, представляющую единство значений плодородия и смертоносной хтоничности.

Как известно, в христианскую эпоху образ Богини-Матери сливается с образами Богородицы и Параскевы Пятницы. Не берусь судить, когда это произошло, возможно, еще в период раннего христианства. Эти образы пришли к коми уже через восточнославянскую адаптацию, поэтому обнаружить в них какие-то коми национальные черты фактически невозмож-

но, потому что коми христианская культура – явление вторичное. По сути, это вариант русской православной культуры, с ее опорой на земледелие, с православным земледельческим календарем. В связи с этим образ женского божества оказался отчужденным от леса, а затем и полностью ассимилирован образами св. Параскевы и Богородицы. Видимо, это был длительный процесс, затянувшийся на столетия, и более тщательный анализ выявит дополнительные сведения о местных особенностях культа Богородицы на севере Коми.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Рыбаков Б. А.* Космогоническая символика «чудских» шаманских бляшек и русских вышивок // Финно-угры и славяне. Л., 1979. С. 10.

[2] *Сидоров А. С.* Идеология древнего населения Коми края // Этнография и фольклор коми (Тр. ИЯЛИ КФАН. Вып. 13). Сыктывкар, 1972. С. 12–15.

[3] *Грибова Л. С.* Пермский звериный стиль. М., 1975.

[4] *Рыбаков Б. А.* Указ. соч. С. 12–18.

[5] Там же. С. 21.

[6] *Конаков Н. Д.* Традиционное мировоззрение народов коми: окружающий мир. Пространство и время. Сыктывкар, 1996. С.60.

[7] Там же.

[8] *Айхенвальд А. Ю., Петрухин В. Я., Хелимский Е. А.* К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов // Балто-славянские исследования. М., 1982. С. 189.

[9] *Николаева Н. А., Сафронов В. А.* Истоки славянской и евразийской мифологии. М., 1999. С. 157.

[10] *Элиаде М.* Трактат по истории религий. СПб., 1999. С. 136.

[11] *Головнев А. В.* Говорящие культуры. Екатеринбург, 1995. С. 534.

[12] Цит. по: *Рыбаков Б. А.* Указ. соч. С. 10.

[13] Там же. С. 14.

[14] По Карьялайнену: манс. Kaltas-san-taaram – Калтась – мать небесная. Цит. по: *Игнатов М. Д.* Собственное имя «Золотой Бабы» и этимология гидронима «Обь» // Арт. № 3. С. 101.

[15] *Конаков Н. Д.* Зарни Ань // Мифология коми. М.; Сыктывкар, 1999. С. 159.

[16] *Петрухин В. Я.* Мифы финно-угров. М., 2003. С. 216.

[17] Зап. студентов СГУ в 1999 г. от Г. М. Пашнина, 1949 г. р., в д. Нижняя Вочь Усть-Куломского района РК. ФА СГУ РФ 12-XI.

[18] *Конаков Н. Д.* Традиционное мировоззрение… С. 60.

[19] *Старцев Г. А.* Революция и зыряне // Революция в деревне. М.; Л., 1924. С. 118.

[20] Зап. П. Ф. Лимерова, А. В. Панюкова, Г. С. Савельевой в 2000 г. от А. Е. Андреевой, 1929 г. р., в д. Березники Прилузского района РК. ФФ ИЯЛИ. ВФ 1506-43.

[21] По этому поводу поэтично высказался академик А. П. Окладников: «Охотники тайги образно представляли солнце в виде живого существа – гигантского

лося, за день пробегающего по всему небосклону и к ночи погружающегося в преисподнюю, в бесконечное подземное море». *Окладников А.П.* Олень Золотые рога. М., Л. 1964. С. 59–60.

[22] *Анисимов А.Ф.* Космологические представления народов Севера. М.; Л., 1959. С. 15–19. В современных исследованиях чаще используется миф о лосихе, укравшей солнце, космический охотник вынужден убить ее, чтобы вернуть солнце на землю. Автор данной статьи придерживается мнения о том, что эта мифологема является трансформацией древнейшей версии мифа о лосихе, которая сама и является солнцем.

[23] *Конаков Н. Д.* Календарная символика уральского язычества (Серия препринтов «Научные доклады». Вып. 243). Сыктывкар, 1990. С. 15.

[24] *Конаков Н. Д.* Указ. соч. С. 19.

[25] *Анисимов А. Ф.* Указ. соч. С. 21–22.

[26] Там же. С. 53.

[27] Пам, пан – вождь, старейшина, жрец у древних коми.

[28] *Петрухин В. Я.* Мифы финно-угров. М., 2003. С. 56–57.

[29] *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Материалы по этнографии. Л., 1936. Т. IV.

[30] *Рыбаков Б. А.* Указ. соч. С. 13–19.

[31] Цит. по: *Грибова Л. С.* Указ. соч. С. 13.

[32] Цит. по: И*гнатов М. Д.* Указ. соч. С. 102.

[33] Полевые материалы автора, р. Салым, 1992 г.

[34] *Токарев С. А.* Рыба // Мифы народов мира. М., 1982. С. 393.

[35] *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура. М., 1989. С. 280.

[36] *Мазин Л. И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов. Новосибирск, 1984. С. 64.

[37] *Карьялайнен К. Ф.* Религия угорских народов. Томск, 1996. Т. 3. С. 46.

[38] *Савельева Э. А.* Вымские могильники XI – XIV вв. Л., 1987. С. 9–14.

[39] В средневековом европейском сознании север и запад, юг и восток совпадали, в результате рай мог помещаться на востоке и «на полудне» «в Едеме», тогда как ад был расположен на западе «в Дышучем мори», т. е. в Ледовитом океане. См. об этом: *Лотман Ю. М.* Символические пространства // Внутри мыслящих миров. М., 1996. С. 241.

[40] *Савельева Э. А.* Указ. соч. С. 195.

И. В. Ильина, О. И. Уляшов

РОЖДЕНИЕ *ТÖДЫСЬ:* НАСЛЕДОВАНИЕ ДАРА В КОЛДОВСКОЙ ТРАДИЦИИ ВЕРХНЕВЫЧЕГОДСКИХ И СЫСОЛЬСКИХ КОМИ

В фольклоре коми имеется множество преданий о великих знахарях-колдунах прошлого, что позволило исследователям говорить о сущест-