

Е. Н. Чупрова

**Локальные тексты как визуальные образы
пространства народа коми**

УДК 008+7

Существование культуры в пространстве обусловлено системой взаимосвязанных уникальных территориальных архетипов освоения. «Идеальные образы культурного ландшафта» (Н. М. Теребихин), «идеальные географические образы» (Д. Замятин) коми-зырян связаны с разобленным и мало структурированным пространством леса и протяженностью реки.

Ключевые слова: локальные тексты культуры, образы пространства, культурный ландшафт, коми-зыряне.

E. N. Chuprova. Local (native) texts as visual images of space of the Komi folk

Existence of the culture in the space is determined by the system of interrelated unique territorial archetypes of space development. “Ideal images of the cultural landscape” (N. M. Terebihin), “ideal geographical images” (D. Zamyatin) of Komi zyriane are connected with the atomized and slightly structured forest space and river length.

Key words: local cultural texts, space images, cultural landscape, Komi zyriane.

Существование в пространстве — определенным образом нормированный аспект человеческого поведения, поскольку «посредством географических образов культура позволяет членам социокультурных общностей обживать, осваивать окружающий мир, занимаемые ими территории не только в плане физической адаптации (классическая оппозиция «природа — культура»), но и в экзистенциальном, фено-

менологическом плане» [8, с. 21]. Согласно концепции географических образов Д. Н. Замятина [9], способы освоения территории восходят к общим архетипам, или паттернам, претерпевающим определенные трансформации при их реальном использовании в специфической географической среде. При этом формирующиеся вновь параметры среды способствуют обогащению первоначальных архетипов. Историческая география какой-либо страны или региона представляет, таким образом, систему взаимосвязанных уникальных территориальных паттернов освоения. Наиболее экономичные, эффективные паттерны могут трансформироваться в географические образы, представляющие собой компактное представление какой-либо территории, характеризующее степень ее ментальной освоенности. Так, сопоставление «идеальных образов культурного ландшафта» (Н. М. Теребихин [22, с. 11]), «идеального географического образа» (Д. Замятин [8, с. 22]) коми-зырян и славян/ русских выявляет их различное отношение к лесу [22, с. 34]. Поскольку для русского человека лес — это сакральное пространство, маркированное негативной энергией, постольку лесной образ жизни — удел немногих маргиналов, добровольно или вынужденно покинувших пределы «русского мира». Значительная часть жизни коми-зырян, напротив, тесно связана с лесным пространством¹. Вместе с тем, согласно мнению отдельных авторов [12, с. 47], культурно-образующей силой выступали реки, поскольку на высоких речных берегах или в устьях небольших рек располагались культурные центры (в том числе захоронения и межродовые и межплеменные святилища) и внешне культурное влияние также шло посредством речных путей². И напротив, лесное пространство было разобщено и структурировано лишь в виде родовых охотничьих угодий³. Идеальный образ культурного ландшафта первичен по отношению к географическому ландшафту: «Каждый народ обладает известным специ-

¹ «Сами зыряне другие части России называют “Паськыд места” — широкие места» [7, с. 314–315].

² Одним из косвенных подтверждений данной теоретической позиции выступает ориентация памятников на могильниках вымской культуры (XI–XIV вв.) на водное пространство — реку, озеро, ручей, протоку [20, с. 583].

³ При этом следует все же отметить наличие свидетельств расположения скульптурных изображений персонифицированных божеств, в том числе и в лесу: «Сам [Стефан] по лесу обходя без лености со ученики своими и по погостом распытуя, и в думех изискуя, и в лесех находя, и в привежках обретая, и zde и онде...» [6, с. 114].

фическим набором неосознаваемых привычек, стереотипов пространственного поведения и мирочувствования, которые и определяются понятием пространственного менталитета» [22, с. 34, 11–12].

Именно с пространственными характеристиками географических условий проживания народа коми К. Ф. Жаков, представитель творческой интеллигенции коми, связывает определенные характеристики ментальности коми-зырян: «Такое простое явление, то есть то, что жизнь здесь пока возможна только вдоль реки, имеет важное, по моему мнению, значение для психологии народа. Эта жизнь ничего не создает ни в науке, ни в поэзии, ни в промышленности... Здесь невозможна никакая интеллигенция... Такова здесь культурная жизнь человека — она однолинейна. Но есть здесь и нечто другое — лесная жизнь. Леса наполняют почти все пространство. Они — место охоты и подвигов, они — источник мистицизма и поэзии. Леса не стеснены реками, они беспредельны, и они развили чрезвычайную подвижность характера зырянина. Как мало в нем общественного ума, также много дикой, стихийной силы. Сколь робок зырянин в общественно-культурном отношении как воспитанник узкой, в одну линию расположенной жизни, столь же он смел и отважен как охотник, как человек отхожих промыслов, “он сын просторных, вольных лесов” ... Изолированная жизнь зырян в маленьких деревнях, состоящих из двух-трех избышек среди дремучих лесов, действовала постоянно в том смысле, что социальным инстинктам не было возможности исторически развиваться. Никакой общественной жизни, не говоря уже о политической, не было у зырян. Никакой организации, никаких войн, никаких воинов-героев, вследствие этого никаких богатырских былин... Зыряне — охотники, отчасти земледельцы, и более ничего... Это неразвитие социальной жизни было, мне думается, отчасти причиной и того, что язычество зырян так скоро уступило христианству... Не углубляясь особенно в жизнь зырян, можно заметить, как социальная неразвитость, индивидуальная изолированность красною нитью проходят в теперешней общественной жизни их... Не говоря уже о том, что у зырян нет никакого самосознания, никакого стремления записать и сохранить памятники народной словесности, в общественной жизни их нет ничего стойкого, определенного... Эта социально-моральная неразвитость есть в свою очередь чрезвычайно сильный фактор в психической жизни народа. Он обнаруживается в общественном неустройстве зырян, в их семейной жестокости, во враждеб-

ном и недоверчивом отношении друг к другу крестьян одного и того же села и деревни. Это выражается еще и в чрезвычайном равнодушии зырян, читающих русские и славянские книги, к книгам, написанным по-зырянски, в совершенном отсутствии письменного самосознания, в робости и непривычности к деятельности общественного характера, в чрезвычайной любви к изолированной жизни, неспособности к большим торговым оборотам, в неумении занять в русских областях положение равное русским...» [7, с. 314–351].

О семиотизации пространства говорят при условии наделения пространственных форм и отношений между ними знаковыми функциями, установления синтаксических, семантических и прагматических правил его структурирования и осмысления. «В процессе бесконечного семиозиса пространственных мифов создается множество реальностей одного места. Суть этого процесса в бесконечной интерпретации пространственных представлений» [19, с. 141].

Каждое пространство имеет индивидуальный код (со своими структурными особенностями¹), выраженный в природной, культурной, визуально-пространственной специфике и выступающий средством познания, мышления, коммуникации. Семиотизация пространства осуществляется целым комплексом различных систем². При этом важно отметить, что пространственные коды находятся в непрерывных и сложных взаимоотношениях друг с другом и с другими знаковыми системами.

Семиотическое пространство территории, заселенной пермянами ко времени христианизации (XIV в.), складывается из текстов культового происхождения, определяющих, в том числе, и бытовую сторону жизнедеятельности³, «телесных» по характеру: «Культура периода

¹ Пространственные коды дифференцируются на основании их психосемиотического и культурологического базиса: синестетические коды и их развитие в визуальной культуре, архитектурные коды, перцептивные коды, мимика, пантомимика, проксемика, социально-символические коды.

² Так, визуально-пространственный код регулирует связи между формами визуального выражения и его интерпретации на том или ином уровне психики; синестетический код соотносит зрительные ощущения формы и цвета с переживаниями иных модальностей; с помощью перцептивного кода осуществляется развертывание оптических данных в восприятии объемных форм видимого мира, а также в искусственно созданных стимулах-изображениях, программирующих определенный строй восприятия.

³ Предки коми являлись язычниками: «Поиде [Стефан] в землю, идеже не бывали обиходи апостольстии, идеже не изиде вещанье и проповеданье святых апо-

“Тела” формировалась на протяжении даже не столетий, а тысячелетий. Принципы, на которых она выстраивалась, и формы, в которые она вылилась в изобразительной, словесной и других сферах, соответствовали принципу всеобщей телесности, закону всеединства, первобытной материализации всего сущего» [31].

Тексты эти разворачиваются и во времени, и в пространстве¹, организуя культурный ландшафт. Культурный ландшафт в данном случае понимается с учетом активной роли интеллектуальной и духовной деятельности в истоках ее становления. Можно сказать, что «культурные духовные и интеллектуальные ценности, хранимые и передаваемые от одного поколения людей к другому в виде информации, не только определяют формирование и развитие культурного ландшафта, но и являются его частью, испытывают на себе воздействие других, материальных компонентов ландшафта» [2]. В частности, можно говорить [12, с. 47] об изначальной роли и длительном воздействии на сакральное пространство коми края личностного фактора — деятель-

столь, идеже не бе ни следа благочестья и благоразумья, идеже имя Божье отинудь не именовася, идеже поклоняются идолом, идеже жрут жертвища, служаще глухим кумиром, идеже молятся издолбеным болваном, идеже веруют в кудесы, и в волхованья, и в чарованья, и в бесованья, и в прочая прельсти дьявольския, идеже суть глаголемии иноязычницы невернии, идеже рекомии невегласи, прелщении некрещении человеци» [6, с. 82].

Языческие боги, которых олицетворяли идолы из дерева, металла, камня и которым поклонялись и приносили жертвы, считались покровителями охоты и рыболовства. Так, научные изыскания Н. Д. Конакова в области жизнедеятельности коми охотников и рыболовов свидетельствуют о том, что уклад быта и промысловая мораль коми-зырян находились в тесной связи с промысловыми культами (культ духов-хозяев мест, культ промысловых животных) как на стадии первобытнообщинного строя, так и после его разложения [11, с. 179].

Идолы располагались по лесам, погостам и в домах: «Сам по лесу объходя безлености со ученики своими и по погостом распытуя, и в думехъ изискуя, и в лесех находя, и въ привержех обретая, и zde и онде...» [6, с. 114].

Некоторые божества, очевидно, являлись главными, им поклонялись жители округа, судя по всему, их идолы стали основой святилищ древних коми: «Бяху же в Перми кумири разноличнии: овии болшии и меншии, друзии же среднии, а инии нарочитии и словутнии, и инии мнози. И кто может исчести их? Овем убо редции моляхуся и худу честь вздаяху, а другим же мнози, не токмо ближнии, но и далнии погостове. Суть же у них етери кумири, к нимже издалеча прихожаху и от далних местъ поминки приношаху — и за три дни, и за четыре, и за неделю сущи — и со всяцем тщаньем приносы и поминки присылаху» [6, с. 116].

¹ Об этом свидетельствуют данные археологии, фиксирующие локусы отправления дохристианских культов и размещения скульптурных изображений идолов.

ности Стефана Пермского, результатом которой стало изменение матрицы семиотизации пространства посредством перекодировки языческих сакральных локусов на православные и основания новых. Так, среди географических образов этнокультурного ландшафта коми-зырян Н. М. Теребихин и Д. А. Несанелис особо выделяют геокультурный образ коми края как «Дома» Архангела Михаила — святой земли, находящейся под его «Покровом», причем истоки данного образа, по мнению исследователей, связаны с деятельностью зырянского апостола и его «малой родиной» — Великим Устюгом (первым, «старым» Архангельском, первой столицей северной земли Архангела Михаила, по определению Н. М. Теребихина и Д. А. Несанелиса) [21, с. 143]. При этом важно отметить, что основанием трансформаций послужили как пути перемещения проповедника по территории края и Руси — зафиксированные житием или преданиями — так и заложенная им система монастырей, церквей, часовен, крестов и т. д.

В рамках информационно-аксиологического подхода к формированию и развитию культурного ландшафта¹ в качестве характерных черт выделяют структурную, морфологическую и функциональную целостность культурного ландшафта [13, с. 13]. Базовым в данном подходе является понятие о природно-культурном территориальном комплексе — исторически равновесной системе, в которой природные и культурные компоненты составляют единое целое, а не только являются фоном или фактором воздействия одного по отношению к другому. Подобного рода равновесные отношения характеризуют взаимоотношения народа коми и природы (леса и реки/ озера) вплоть до XIX столетия и тем более в дохристианский период этногенеза.

Таким образом, региональная культура может рассматриваться в качестве специфической целостности, интегрирующей субстанциональные характеристики: антропологическое, материальное, социальное, культурное бытие, время, пространство, этническое своеобразие, региональную культурную идентичность. А. Я. Флиер определяет локальные культуры как исторически более или менее устойчивые сообщества людей и выделяет среди них этнические и полиэтнические

¹ К настоящему времени в российской географической науке обозначились три основных подхода к определению и пониманию культурного ландшафта, которые условно обозначаются как классический ландшафтный географический (В. А. Низовцев, А. Н. Иванов, В. А. Николаев — Московский государственный университет, Г. А. Исаченко — Петербургский государственный университет), этнолого-географический (Московский государственный университет — В. Н. Калущков) и информационно-аксиологический (Институт культурного и природного наследия — Ю. А. Веденин, М. Е. Кулешова, Р. Ф. Туровский).

культурные образования (конфигурации), формирующиеся по этно-территориальному, этнолингвистическому, политическому, хозяйственно-культурному, религиозному принципам; экстратерриториальные культурные образования, формирующиеся (выделяемые) по социально-функциональным и идеологическим принципам [29, с. 139–140]. При этом можно говорить о более или менее целенаправленном конструировании региональной идентичности, представляющем достаточно длительный процесс, к концу XX в. приводящий к появлению конструктора «локального текста»¹ культуры, «локала»² и т. д.

Понятие «локальный текст» втягивает в себя представления о локальности как о феномене, «собирающем» целый ряд современных социокультурных тенденций: в их числе пространственно-временная фрагментарность, плюралистичность, контекстуальность [16]. Это явление качественно-количественное, гипертекстуально-метатекстуальное. Оно представляет собой наиболее абстрактную модель действительности с позиций данной культуры, т. е. предстает как существенная часть ее картины мира.

Особая роль в этом движении принадлежит визуальным формам, закрепляющим в сознании носителя культуры некоторые выделяемые и узнаваемые образы, составляющие своего рода фреймы, семантические рамки, которые закрепляют некоторое смысловое целое (идентичность), наполняя его культурной памятью, связывая в диахроническом и синхронном направлениях. За неимением развитой письменной традиции и индивидуально-авторского литературного поля визуальные формы (причем именно традиционные) становятся механиз-

¹ Локальный текст/ супертекст становится «третьей действительностью», отображаемой наряду с «мирами идей» или их материальных воплощений. Локальный текст может быть понят в нескольких значениях: как «текст» города или местности (в качестве символизирующей самое себя материальности); как цитирующее себя описание этого текста; как концептуализация ментально-идентификационных механизмов носителями локально/глобального сознания [16].

² Идея «локала» как единства физической среды и ее осмысления пересекается с пониманием сверттекста как общей среды объекта и его описания [27, с. 113–151].

«Локал — не место, не местность, не ландшафт, вообще, не территория как таковая. Он означает привязку физического окружения к “типичным взаимодействиям”, из которых, собственно, и состоят социальные образования. В зависимости от характера социального образования соответствующий “локал” может охватывать и очень ограниченное пространство, и очень обширное» [28, с. 241–242].

мами, определяющими стабильность структуры в целом, что четко прослеживается в процессах становления культуры народа коми.

Говоря о культуре народа коми, следует обратить внимание на понятие локального текста как этнически (национально) обусловленной репрезентации картины мира. Невыразимость аутентичного опыта идентичности определяет его поэтизацию и стилизацию в контексте когнитивных моделей и художественных дискурсов¹, что определяет логическую нерасчлененность, метонимичность (когда яркая деталь служит основанием характеристики целого), пространственно-временную диффузность [25, с. 329].

Важно отметить необходимость дифференциации функционирования текстов, существующих в письменной традиции, с одной стороны, и традиции дописьменной, ориентированной на чувственно-аудиальное восприятие — с другой. Различие между ними обусловлено в первую очередь существенной разницей когнитивных моделей и механизмов их репрезентации. С этой точки зрения важной представляется позиция С. А. Ахиезера, который, основываясь на концепции логики культуры В. С. Библера и концепции осевого времени К. Ясперса, противопоставил инверсивно-эмоциональную логику культуры до-осевого времени и медиативную логику культуры осевого времени [1, с. 63–69]. Чувственно-аудиальные формы интеллектуальной деятельности, характерные для бесписьменных культур до-осевого времени, определяют символизм и мифологизм как специфические характеристики мышления. Символ при этом, представляя собой форму первичного «схватывания» реальности, характеризующегося логической недифференцированностью, включенностью в практическую деятельность, аксиологичностью [26, с. 5], не предполагает не только формирования теоретических абстракций, но и создания развернутой нарративности письменной традиции. Перенос центра когнитивной деятельности с аудиально-чувственного на визуально представленное в абстракциях вербального письменного текста приводит к интенсивному процессу означивания, т. е. к интенсивному развитию абстрактного мышления. Такая постановка вопроса определяет необходимость операционализации проблемы визуализации и рассмотрения с этой точки зрения собственно визуальных форм искусства — в частности, храмовых зодчества, скульптуры, живописи, послуживших релевант-

¹ Характерным примером служит эстетизация этнического в творчестве К. Ф. Жакова, Ю. А. Екишева и других авторов [18, с. 138–142; 25, с. 326–337].

ными образными репрезентациями христианской картины мира при усвоении ее языческим народом дописьменной культуры. Понятие визуализации, сопряженное с рационализацией, в соответствии с теорией М. Маклюэна [17], связано с процессом формирования абстрактного мышления на основе сначала письменности, позднее — книгопечатания. Визуализация как стратегия формирования рациональности, в силу исторически обусловленных особенностей культуры коми, оказалась непосредственно связанной с возникновением новых художественных форм изобразительного искусства и архитектуры, становясь не менее значимым направлением развития ментальности, чем собственно развитие языка, его понятийной системы и семантики. Вместе с тем, поскольку христианизация коми послужила толчком для постепенного формирования единого этноса и стимулировала идентификационные процессы, именно визуальные художественные формы позволили символически закрепить формируемые смыслы, в том числе и путем организации единого сакрального пространства зырянской земли, маркированной путями Стефана Пермского. Сопоставимым с таким выводом представляется и взгляд М. Маклюэна, связавшего революцию в формах мышления и социальной организации с изобретением фонетического алфавита. М. Маклюэн отмечает: «...Сначала фонетический алфавит, а затем книгопечатание изменили формы опыта, мировоззрения и самовыражения» [17, с. 4]. Овладение письменной речью, резко разграничивая слуховой и визуальный опыт, лишает племенного человека эмоционального и коллективного чувства во взаимоотношениях с социальной группой и, в результате обретения эмоциональной свободы, позволяет обособиться в человека визуальной организации [17, с. 94]. Алфавитные культуры овладели связными линейными последовательностями как всепроникающими формами психической и социальной организации.

Используя это противопоставление, необходимо отметить, что дописьменная культура автохтонного населения коми края, связанная с аудиальными и чувственными формами восприятия мира, не предполагала визуализации как механизма формирования абстрактного мышления и не имела развитой нарративной традиции в рамках изобразительной деятельности.

В качестве примера могут быть приведены предметы искусства металлической пластики эпохи металла, отдельными авторами обозначаемые как выполненные в пермском зверином стиле. Л. С. Грибо-

ва трактует их в качестве «сложного образа» из-за смешения в одном художественном образе признаков различных зверей, птиц, человека, земноводных, рыб и т. д. [4, с. 114]. Одна из двух групп предметов пермского звериного стиля встречается на всех типах археологических памятников (в могильниках, на поселениях, культовых местах), тогда как вторая часть, представленная вотивными бляшками с зоо- и зооантропоморфными образами и композициями из них, сохранилась исключительно на поселениях и в основном на культовых памятниках — жертвенниках, святилищах. Исследователи сходятся на том, что в этих бляшках отражены представления человека об устройстве мира и месте человека в нем, о мире природы и человеческом обществе, что позволяет отнести эти артефакты к области искусства «мирового древа» [23, с. 225–234]. При этом важно отметить, что традиция воспроизведения зооморфных сюжетов из религиозно-мифологических представлений в народном искусстве оказалась чрезвычайно устойчивой [15].

С этой точки зрения можно понять особую роль именно иконописи и храмового зодчества в процессах ментальных изменений новообращенного народа в процессе христианизации и обретения письменности. Визуальные формы искусства выступают в роли соединительных элементов между до-письменной культурой с ее аудиально-чувственным потенциалом, с одной стороны, и письменной культурой (становление которой оказалось и после создания коми письменности Стефаном Пермским чрезвычайно длительным и сложным процессом), основанной на абстрактном мышлении и «медиативной логике» (термин А. С. Ахиезера), — с другой.

Однако обеспечить понимание смысла более конкретно и полно способен только текст, и преимущественно вербальный [5, с. 16; 14, с. 15–20], в котором такая проявленность может достичь наибольшей полноты и точности в силу наличия языковой концептуализации смысла: «Многообразие конкретных форм художественного освоения человеком мира и его самоосмысления, образующих исторически сложившуюся систему различных способов художественно-творческой деятельности объясняется именно тем, что отождествление духовного содержания произведения искусства и его материальной формы делает невозможным перекодирование этого содержания, то есть его перевод на другой “язык”, нехудожественный или художественный» [10, с. 51]. Язык, мышление, по А. С. Ахиезеру, выступают

в форме изменяющихся абстракций [1, с. 63–69], ставших осознанным результатом человеческой мысли, что обуславливает осознание возможности и необходимости логики. Это становится возможным при условии возникновения уже обозначенных очагов интеллектуализма, напряженного стремления к формированию и оперированию абстракциями, что, несомненно, имело место в среде наиболее активных православных христиан из среды новокрещенных пермян. Именно существование соответствующих динамических абстракций и обеспечило внутреннюю связь с внешними культурными центрами и консолидацию родов. Развитию абстрактного мышления способствовало введение письменности, обусловившей актуализацию процессов визуализации (по М. Маклюэну). Процесс освоения и развития новообращенными пермянами завоеваний нового типа мышления, новой логики включал, в том числе, и массовые повороты назад и длительный застой, о чем явственно свидетельствуют данные агиографии, летописания и фольклора.

Епифаний Премудрый, в частности, приводит примеры отступления от христианства неутвержденных в вере новообращенных пермян и их возврата к язычеству: «Иже сшед [Памь-Сотникъ] некамо, обрете некия христьяны — пермяны, новоученыя и новокрещеныя, и единаче еще неутвержены суща въ святей вере христьянстей, начат развращати я, и разслабляше ихъ ветхим учением своим, прелестным и суетным, и многими словесы обавными и чаровными покушашеся увещевати я» [6, с. 124]. В Вычегодско-Вымской летописи, которую впервые научно описал Б. Н. Флоря, находим факты сопротивления населения деятельности Стефана. «И поиде Пан-сотник оным многими людьми пермстии, хотяху келью разбити и Стефана отогнати или смерти предати, несяху собою дреколие и лук и стрелы. Стефан, видя их ярящихся, силой всевышнего запрети им, и вси бо един час ослепша, кто и где бысть и не возмогоша Стефану делати зла. И начаша они, Пан-сотник и с ним пермяне-идолопоклонници молити Стефана, дабы господу богу помолился о прозрении, и дары обещающе и посулы и поделения на них полагаша, глаголяху: не гоним тебя отсюду. Стефан по их приношению даде им поделение, еже близу того места от келии под горой на луге сеци лес и место тово чисто делати, бысть на том месте луг, а лес яко и двум человекам едва обяти. Идолопоклонницы сие с радостью обещахуся сделати и в предел такому поделию взявше. Стефан помолився богу, и вси во едином часе прозреша и в радости начаша на том лузе лес сеци и по три дня толиким трудом,

множество пришедшим пермяне, яко тысящи и боле мужей, секуще и чистиша. Они пермяне путятся в той час на берег, раскаяшася, яко много Стефану без мзды зделаша, сами же утруждашеся и начаша о найме сетовать, зело бо встужима и поденное и наятие, у Пам-сотника просяще и крамоляще на Пам-сотника, яко ты поработил есть новопришедшу старцу. Пам-сотник же с ними многии идолопоклонники пермстии со берега поидоша к Стефану, несяху собою луки и стрелы и драколия, и на келью возлестоша, хотяще его разломати, а инии в стену ударяше, а инии луки напрягающе, хотяще Стефана изгонити и с ним новопросветившиеся всем купно смертно претяху и глаголяху: не можете ни един из вас живы избежати. Стефан ни мало убояся и не стужи с такового нашествия идолопоклонников и всякого прещенья, паки помолися богу, и вси идолопоклонники во един час ослепоша, кто где бысть. Пермяне паки приступиша и начаша Стефана молити и прощения просяще и о призрении, обещающе поделия на них полагающе или что угоден. Но Стефан, ни что не требуя еже взяти, точию работу даде им: еже гору ону, на ней же келья его и окопати, и осыпати, и назорных мест рвы делати, и строити его, яко же угодно Стефану. Они же пермяне с радостию вси обещающиеся по Стефана заповеди делати, и вси в един час прозревши, начаше гору того устроить, осыпати делающе и три рвы ископаша и устроиша гору того вельмы красну, якоже угодно Стефану. И крестил Стефан той час ко святей вере восемьсот идолопоклонники пермстии: Пан-сотник с остатком возяращеся и претяху новопросветившиеся Стефана слушатися, а его Пана слушати, но зла Стефану не могуще делати, понеже их малоллюдно и вшедши восвояси». «А непохотел кто к святей вере быти, отиде теи на Удору и на Пенегу с жоны и детьми свои». «Лета 6951 [1443] убиен бысть епискуп пермский Герасим за неколико стадий от владычного горотка, месте зовемый Мыс земскими подъяки за нечто, а то нечто суть земляные поделия на владычном горотке на строение храма ружново, да роспря угодейная» [3, с. 24–25; 30, с. 218–231]. При этом данные фольклора свидетельствуют о наличии языческих элементов в самом восприятии автохтонным населением Стефана и его деяний, а именно, колдовских, помогающих одержать победу над «локальными тунами и тōдысь с помощью магии и хитрости». Фольклорный Стефан Пермский, по мнению исследователей, побеждает тунов не Божьим словом, а сугубо колдовскими приемами: стреляет в Ошлапея между ног, рубит топором вывернутой рукой Мелейку, поджигает дом Кыски его же веником, подрезает гасники (под-

вязки штанов) колдунам, чтобы освободить их душу и т. д. [24, с. 346–348].

Таким образом, идеальный образ культурного ландшафта народа коми, сопряженный с пониманием пространства леса и воды в дохристианском плане, в значительной степени обусловил процесс христианизации и повлиял на выработку когнитивных механизмов становления абстрактного мышления с выделенным значением визуальных форм семиотического пространства края, закрепляющих в сознании носителя культуры этническую идентичность.

1. Ахиезер А. С. Человек в поисках полноты бытия // Ахиезер А. С. Труды. Т. 2. М. : Новый хронограф, 2008.

2. Веденин Ю. А. и др. Определение формата культурного ландшафта (как составная часть работы по формированию Российской сети культурного наследия) / Ю. А. Веденин, М. Е. Кулешова, И. П. Чалая, И. Г. Иванова, О. Е. Штеле, А. Н. Давыдов, Л. Е. Востряков, А. В. Еремеев, С. А. Пчелкин // Музей будущего. URL: <http://www.museum.ru/future/part03/030203.htm> (дата обращения 03.11.2010).

3. Вычегодско-Вымская (Мисаило-Евтихиевская) летопись // Родники пармы: [науч.-попул. сб. / сост. М. Б. Рогачев]. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1989. С. 24–25.

4. Грибова Л. С. Пермский звериный стиль как часть тотемической социально-идеологической системы. Его стадийный характер = The animal style as one of the components of social-ideological sistem and a stage in the development of fine arts: доклад на заседании Президиума Коми филиала АН СССР, 7 авг. 1980 г. The Fifth International Finno-Ugric congress, Turku, 1980 / Грибова Л. С. Сыктывкар : Коми фил. АН СССР, 1980. (Серия препринтов «Научные доклады» / АН СССР. Коми фил.; вып. 62).

5. Дмитриева Н. А. Изображение и слово. М. : Искусство, 1962.

6. Епифаний Премудрый. Житие Стефана Пермского [к 600-летию со дня преставления / написано Епифанием Премудрым ; пер. с древнерус. и ред. Г. М. Прохоров ; коммент. Т. Р. Руди, Г. М. Прохоров]. СПб. : Глаголь, 1995. (Сер. «Древнерус. сказания о достопамят. людях, местах и событиях»; т. 3).

7. Жаков К. Ф. Этнологический очерк зырян // Жаков К. Ф. Под шум северного ветра: рассказы, очерки, сказки и предания. Сыктывкар : Коми кн. изд-во, 1990.

8. Замятин Д. Методологические и теоретические основания моделирования географических образов // Гуманитарная география: научный и культурно-просветительский альманах / [А. Н. Балдин, Т. А. Галкина, Д. Н. Замятин [и др.] ; ред. кол. : гл. ред. Д. Н. Замятин [и др.]. М. : Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия, 2006. Вып. 3.

9. Замятин Д. Стратегии интерпретации историко-географических образов России // Журнальный зал : Русский толстый журнал как эстетический феномен. URL: http://magazines.russ.ru/oz/2002/6/2002_06_64.html (дата обращения 12.02.2011).
10. Каган М. С. Введение в историю мировой культуры : в 2 кн. Кн. 1: Историографический очерк и проблемы современной методологии. Закономерности культурогенеза, этапы развития культуры традиционного типа — от первобытности к Возрождению. СПб. : Петрополис, 2003.
11. Конаков Н. Д. Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX — начале XX в.: культура промыслового населения таежной зоны европейского Северо-Востока. М. : Наука, 1983.
12. Котылев А. Ю. Сакральное пространство Пермской епархии (культурное пространство как историческое произведение) // Историческое произведение как феномен культуры: сб. научн. ст. / отв. ред. А. Ю. Котылев, А. А. Павлов. Сыктывкар : Коми пединститут, 2009. Вып. 4. С. 46–63.
13. Культурный ландшафт как объект наследия. М. : Институт Наследия: СПб. : Дмитрий Буланин, 2004 (Тула: ИПП Гриф и Ко).
14. Лиманская Л. Ю. Теория искусства в аспекте культурно-исторического опыта: исследования по теории и методологии искусствознания. М. : [РГГУ], 2004.
15. Ложкина Е. В. Религиозно-мифологические представления древних пермян как объект междисциплинарного анализа // Играем в Ижевск: Glybrary.Ru. URL: <http://www.glybrary.ru/rukopisi/religiya-permyan/> (дата обращения 28.12.2010).
16. Люсый А. П. Новейшие способы описания России // Русский журнал. URL: <http://russ.ru/pole/Novejshie-sposoby-opisaniya-Rossii> (дата обращения 17.09.2009).
17. Маклюэн М. Галактика Гуттенберга: сотворение человека печатной культуры. Киев : Ника-Центр : Эльга, 2004. (Серия «Сдвиг парадигмы»; вып. 1).
18. Мелехина М. Б. Идентификационные процессы в контексте прекращения постепенности (конструирование идентичности коми) // Семиозис и культура: философия и антропология разрыва (текст, сознание, код): [материалы VII международной конференции «Семиозис и культура : философия и антропология разрыва (текст, сознание, код)», 13–14 мая 2010 г., г. Сыктывкар]: сб. научн. ст. / под общ. ред. И. Е. Фадеевой, В. А. Сулимова. Сыктывкар : Изд-во Коми пединститута, 2010. С. 138–142.
19. Митин И. И. На пути к мифогеографии России : «игры с пространством» // Вестник Евразии. 2004. № 3. С. 140–161.
20. Савельева Э. А. и др. Пермь Вычегодская (XI–XIV вв. н. э.) / Э. А. Савельева, Т. В. Истомина, К. С. Королев // Археология Республики Коми / отв. ред. д-р ист. наук Э. А. Савельева. М. : ДиК, 1997. С. 561–649.
21. Теребихин Н. М. Географические образы этнокультурного ландшафта коми-зырян / Н. М. Теребихин, Д. А. Несанелис // Поморские чтения по семиотике культуры: сакральная география и традиционные этнокультурные ланд-

шафты народов Европейского Севера : сб. научн. ст. / сост.: Н. М. Теребихин и др.; отв. ред.: д. филос.н., проф. Н. М. Теребихин. Архангельск : Поморский университет, 2008. С. 141–148.

22. Теребихин Николай Михайлович. Лукоморье: очерки религиозной географии и маринистики Севера России. Архангельск : Изд-во Помор. гос. ун-та, 1999.

23. Традиционная культура народа коми: этнографические очерки / научн. ред. Н. Д. Конаков. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1994.

24. Уляшев О. И. Степан Пермской // Мифология Коми / А. Н. Власов и др.; науч. ред. В. В. Напольских. М. : ДИК: Сыктывкар : Ин-т яз., лит. и истории, 1999. С. 346–348.

25. Фадеева И. Е. Интертексты культуры: когнитивные модели и исторические проекции // Фундаментальные проблемы культурологии: [на основе ключевых докладов II Российского культурологического конгресса] : в 7 т. Т. 5. М. : Новый хронограф : СПб. : Эйдос, 2009. С. 326–337.

26. Фадеева И. Е. Символ и искусство: текст — образ — смысл. Сыктывкар : Коми гос. пед. ин-т, 2004.

27. Филиппов А. Социология пространства // Логос. 2000. № 2 (23). С. 113–151.

28. Филиппов А. Ф. Социология пространства. СПб. : Владимир Даль, 2008.

29. Флиер А. Я. Культурология для культурологов : учебное пособие для магистрантов и аспирантов, докторантов и соискателей, а также преподавателей культурологии. М. : Академический Проект, 2000.

30. Флоря Б. Н. Коми-Вымская летопись // Новое о прошлом нашей страны. М. : Наука, 1967. С. 218–231.

31. Черная Л. А. Антропологический код древнерусской культуры // Библиотека lib.ololo.cc. URL: <http://lib.ololo.cc/b/208635/read> (дата обращения 23.10.2010).

32. Шендрик А. И. Национально-культурная идентичность как проблема современной культурологи // Искусство и цивилизационная идентичность / [отв. ред. Н. А. Хренов]. М. : Наука, 2007. С. 17–119.