

11. Take a stand on Oceans Day and de-plastify your life, The Conversation. 8.06.2013. URL: <http://theconversation.com/columns/carlos-duarte-4497?page=2>. (дата обращения: 9.06.2014).

12. Throwaway Living: Disposable items cut down household chores, Life, 1.08.1955/ URL: <file:///C:/Users/user/Desktop/LIFE%20-%20Google%20Books.htm> (дата обращения: 23.04.2014).

П. Ф. Лимеров

**Поиски литературной идентичности: языческий миф
в творчестве К.Ф. Жакова**

УДК 008+82

В статье рассмотрена реконструкция мифологической системы коми-зырян, предпринятая в К. Ф. Жаковым в начале 1900-х гг., рассматриваются версии её репрезентации в литературном творчестве писателя. По мысли Жакова, ядром коми национальной культуры является «языческое мирозерцание», в котором с древнейших времен содержатся смыслы и ценности духовного бытия коми народа. Соответственно, языческий миф является индикатором идентичности зарождающейся литературной традиции коми-зырян.

Ключевые слова: мифологическая система, коми-зыряне, национальная культура, языческое мировоззрение.

P. F. Limerov. Finding a literary identity: the pagan myth in the work of K.F. Zhakova

The reconstruction of the mythological system of komi-zyriane undertaken by K. F. Zhakov at the beginning of 1900-th is considered in the article, the versions of her penprezentaciiu are examined in literary work of writer. On the idea of Жакова, the kernel of komi of national culture is a “heathen worldview” in that from the most ancient times there are senses and values of spiritual life of komi of people. Accordingly, a heathen myth is the indicator of identity of being conceived literary tradition of komi.

Keywords: mythological system, komi, national culture, spiritual life.

Свою научную деятельность Жаков начинает как этнограф. В 1899 году он получает перевод из Киевского университета на историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета, но летние месяцы посвящает полевым фольклористическим исследованиям на родине, в Коми крае. Результатом этих исследований стала статья «Языческое мирозерцание зырян», опубликованная в 1901 г. в журнале «Научное обозрение» [1, с. 63–84] а также книга «На Север, в поисках за Памом Бур-Мортом», вышедшая четырьмя годами позже [2, с. 165]. Надо отметить, что К. Жаков высоко оценивал свою первую научную публикацию. В автобиографическом романе «Сквозь строй жизни» он пишет: «Тут я впервые за 35 лет увидел себя в печати и не думаю, что это поздно. Если бы люди серьезнее относились к печатному слову и не спешили наводнять книжный рынок малообдуманными произведениями, лжи было бы меньше в жизни и прогресс продвигался бы скорее» [8, с. 191]. Обращает на себя внимание словосочетание «языческое мирозерцание», говорящее о том, что предметом исследования является язычество не только как религия, но и как «озерцание мира», или картина мира, как сказали бы сегодня. В этом смысле язычество является синонимом аутентичности, т.е. Жаков предполагает рассмотреть национальную (= дохристианскую) религиозную картину мира зырян. Языческие верования зырян становились предметом исследований местных корреспондентов и профессиональных этнографов и раньше [9, с. 30–41], но в отличие от них Жаков описывал язычество не как некоторое количество народных заблуждений, а как особую систему мировидения, и это было на то время принципиально иным, новым подходом к проблеме. Жаков всецело опирается на материалы современной ему фольклорной традиции, считая их, с точки зрения антропологической школы, «пережитками», из которых можно восстановить основные параметры языческой религии коми: «Сказки, отрывки из старых поэм, уже забытых в целом, суеверия, гадания, приметы, взгляды на колдунов, на порчу людей, отношения человека к явлениям природы и к животному миру – все вводит вас в мировоззрение, которое не что иное, как

язычество, несколько измененное, смягченное христианством, но не уничтоженное им. Каждый, вникающий в это, невольно увлечется мыслью, надеждой, что можно воспроизвести язычество на основании многочисленных пережитков его» [1, с. 64]. Уже в начале своей статьи Жаков отмечает, что сущность языческих верований зырян заключается в «политеизме», который он понимает как веру в «олицетворение великих явлений природы» [1, с. 63]. Языческая религия возникает и развивается спонтанно, от первоначального одухотворения явлений природы до последующей их персонификации. К примеру, по свойству первобытного человека все уподоблять себе, он считает лес живым существом – «могучим, таинственным, грозным», но по прошествии столетий оно разделяется на два существа: «на лес, полный чудес и тайн, и на сурового хозяина в нем» [1, с. 64]. Жаков последовательно рассматривает устные рассказы о хозяине леса, располагая их так, что каждый текст эксплицирует определенное качество лешего (лесного бога): леший подменяет детей (верхняя Вычегда), леший пугает людей, построивших дом на месте его тропы (Вымь), леший соревнуется в силе с охотником (Вымь, Пожег), леший предлагает человеку клад и т.п. Разобрав «составные элементы суеверий», Жаков дает «характеристику» образа «языческого лесного бога»: «Гигант ростом, он был хозяином всех лесных богатств, дичи и кладов. Он бродил по дремучему лесу, взметая вихрем снег зимой и хвою и листья летом. Любя почет и уважение, с удовольствием смотрел на деревянные кумиры, его изображавшие, украшенные мехами. В сердцах требовал человеческие жертвы. Волхвам сообщал будущее и тайны леса. От него зависело пригнать или угнать с того или иного места зверей и птиц, которых ловили зыряне» [1, с. 64]. Аналогичным образом Жаков рассматривает обычаи, связанные с почитанием воды, и рассказы о водяном хозяине и на основе этого выводит портрет бога воды: «Хотя водяной принимает разные образы, все же чаще он представлялся в виде человека. Поэтому народ его рисует как величественного человека с большой головой. Он иногда выходит на берег и чешет свои темно-зеленые волосы. На нем одет зеленый кафтан. Зубы у него, говорят, железные. Когда он бросается в воду, поднимается буря и валы высоко скачут в бешеной пляске. Очевидно, это

был бог величавый, сильный, быстрый, страшный. Он обладал большими богатствами в реках и морях. За жертвоприношения и за льстивые мольбы он давал зырянам рыбу и позволял им ездить по рекам» [1, с. 65]. Охота и рыбная ловля являются главными хозяйственными занятиями зырян, поэтому Жаков рассматривает лешего и водяного как богов-покровителей этих занятий. Третьим занятием зырян Жаков называет земледелие, однако он не находит ему соответствующего бога. Жаков заключает, что земледелие зависело от других богов – «солнца, бога грома и молнии, ветров», о которых, так же, как и о высшем боге Ене, сведений не осталось или их заслонили христианские представления: «главный бог Ен совпал с христианским богом ... св. угодникам приписаны свойства языческих богов» [1, с. 68]. Источником сведений о богах Войпеле и Йомале Жаков называет «Житие св. Стефана Пермского» Епифания Премудрого, где будто бы говорится о том, что в селе Гам стояла кумирница с идолами этих божеств. Далее он ссылается на народную легенду, подтверждающую эти сведения: «Возле кумирницы в Гаме был золотой кумир, внутри кумирницы серебряный и золотая старуха с ребенком на коленях» [1, с. 69]. Очевидно, что Жаков почерпнул эти данные в одной из множества книжек о св. Стефане Пермском, выходявших к 500-летию крещения зырян, во всяком случае «Житие» этих сведений не содержит. «Народная легенда» напоминает один из рассказов о Золотой бабе, но в современной устной прозе аналогов этому рассказу не обнаружено. Что касается Войпеля, то имя этого божества упоминается в Послании митрополита Симона вятчанам, а образованной публике оно стало известно после публикации статьи Н.И. Надеждина «Войпель» в «Энциклопедическом лексиконе» А.А. Плюшара. [9, с. 32]. Жаков переводит слово Войпель как «ночь-ухо, ночное ухо, сторож ночи», второе значение слова вой – «север», отсюда вывод, что Войпель – «сторож севера и ветров и также ночной сторож – мог быть богом ветров и домашнего скота» [1, с. 70]. Йома (Йомала) – злая волшебница в сказках, до принятия христианства могла быть богиней «тех или иных сторон хозяйства» [1, с. 69]. По поводу бога грома и молнии Жаков пишет о том, что им мог быть сам Ен, но в настоящее время народ считает, что причина грома – Илья пророк или же Са-

ваоф, преследующий демонов огненными стрелами. Им приносятся жертвы возле церквей в Ильин день. Но самому Ену зыряне не приносили жертв, «не решались, – как пишет Жаков, – даже молиться, они себя не считали достойными этого» [1, с. 71). Почитание бога солнца обнаруживается, по мнению Жакова, в обрядности, приуроченной к праздникам Ивана Купалы и Петрова дня.

Для уточнения деталей реконструкции пантеона и расширения его состава Жаков обращается к материалу сказки, содержание которой он считает аутентичным. Это кумулятивная песня-сказка «Чокыр и лиса» («Мерин и лиса»), сюжет которой разворачивается по ходу странствий лисы от одного персонажа к другому: лиса идет к Чадо за ножом, чтобы зарезать Чокыра, от Чокыра – к Ену за брусом, от Ена – к луне за быком, от луны к солнцу – за его сыном, чтобы выгнать быка луны, далее – к зайцу за его молоком для сына солнца, от зайца – к осине, от осины – к бобру, от бобра – к кузнецу, который и убивает лису. Чокыр остается жив. Жаков рассматривает действия персонажей в связи с мифологическим смыслом, который оказался разрушен. Логика его анализа такова: если лису посылают к Ену за брусом, то он владетель брусяной горы недалеко от Уральских гор. Отсюда вывод: «Ен, далекий от людей, жил на горах, на небе, около брусяных гор. Нуждающиеся в бресе брали его у бога» [1, с. 74). Брусяную гору может вытащить только бык луны, а быка луны может выгнать с поля только сын солнца. Жаков отождествляет «быка луны» (коми: *õш* – «бык») с радугой (коми: *õшка-мõшка* – «радуга» – в народной этимологии «бык-корова»), пьющей воду из реки, и делает вывод, что выгнать быка-радугу с небесных полей может только свет солнца – сын солнца. Луна – по коми *тõлысь* – мужской образ, по связи с быком принимается отношение этого образа к скотоводству и связывается с серебряным кумиром в кумирнице Гама и Войпелем – «ночным ухом». Нельзя не отметить, что К. Жаков в своем построении языческой картины мира руководствуется современными ему положениями науки о мифологии; как и другим исследователям мифологии, ему не чуждо желание видеть в фольклорных персонажах богов язычества, а в них – «воплощение природных явлений» [см. об этом: 18, с. 257]. Сам Жаков достаточно серьезно относился к своей расшифровке

сказки, вот что он пишет по этому поводу: «Если правда, что суеверия народа имеют свои корни в прошедшем мирозерцании, если правда, что народные словесные произведения – отражение минувших воззрений, то нужно дать этой сказке значение, счесть ее за отрывок старой теологии и мифологии, если не видим противоречий между названиями предметов и явлениями природы с одной стороны и смыслом сказки с другой. Я думаю, что эта сказка – зеркало, хотя и потускневшее от времени, отражающее образы старых верований, простую жизнь старых богов» [1, с. 80]. В результате анализа сказки Жаков выявляет доминантную мифологему, позволяющую ему выстроить вертикаль языческой модели мира. Этой мифологемой является образ «брусяной горы», на вершине которой сидит Ен, высший бог мифологического пантеона – «спокойный, как лик неба» [1, с. 82]. Результатом анализа сказки является и астрономический миф, утверждающий ход и функции небесных объектов: «Луна ходит по ночам по небу, как бы дозором, может быть, пасет скот свой. Сын солнца иногда выгоняет с облачных полей быка луны на водопой, к прозрачным струям северных рек. Сын солнца ходит по земле, питаясь молоком зайца и, быть может, прочих зверей, он всем им равно дает и свет, и жизнь» [1, с. 84]. К астрономическому сюжету примыкает миф о золотом веке, когда «боги ходили по земле, были доступны, близки людям, и небо было близко, и низки облака, урожаи были прекрасны. Вместо теперешней длинной соломы в злаке был длинный колос, стебель же был короток, как теперешний колос. Хлеба было так много, что крестьянки употребляли блины вместо детских пелен (что, впрочем, было нехорошо, и этим они прогневали доброго бога Ена)» [1, с. 85]. Со соседство этих двух сюжетов не случайно, миф об утрате золотого века эксплицирует начало собственно человеческой истории и одновременно полагает разделение земной и небесной сфер вследствие «гнева Ена». Отныне небо отделено от земли, небесные боги отделены от людей, но в сказках остается смутное знание «небесной» мифологии как воспоминание о золотом веке. Далее Жаков описывает человеческую концептосферу. Он упоминает о боге огня, богине-пряхе, в настоящее время отождествленной с Владычицей Богородицей, но главными мифологическими символами мира людей

он называет медведя и ящерицу, определяя отношение к этим животным как «культ». При этом ящерица (по-зырянски пезгаг — поганое насекомое, поганая гадина, дзӧдзув — злое, всеведущее, коварное существо), по Жакову, относится к «темной» стороне мифологического мира и соотносится с образом злой богини. Тогда как к медведю зыряне питают большую любовь, его считают близким к человеку. Точно так же, как к «братьям и сестрам», относятся зыряне и к другим диким животным и птицам. Что касается человека, то Жаков описывает характерные черты зырян, выделяя хитрость, себялюбие, неуважение к другим, воспитанные отсутствием общественной жизни, а также мистицизм и уважение к учености. При реконструкции подземного (загробного) мира Жаков снова обращается к сказке, на этот раз – волшебной. В подземный мир можно попасть, найдя в дремучем лесу отверстие в земле, и, бросив в нее веревку, спуститься по ней. В ином мире светит «не наше солнце и блещет другая луна, текут иные реки, волнуются нездешние моря». В иной мир спускались герои сказок, отождествляемые Жаковым с героями языческой мифологии. Жаков подчеркивает, что герои всегда возвращались из загробного мира другой дорогой, не той, по которой входили в него. Как правило, обратно их переносит на своих крыльях птица. В современном христианском сознании подземный мир населен демонами, Жаков заключает, что прежде демоны были языческими богами и героями зырян.

Для К. Жакова языческое мирозерцание зырян ассоциируется с образом дохристианского прошлого – временем, когда это мирозерцание находилось в наиболее сильной позиции. Это золотой век зырянского народа, гармоническая эпоха, в которой бытие природы и людей находилось в изначальном естественном равновесии, обусловленном божественным присутствием, а связь человека с природой была исполнена религиозного смысла. По мнению К. Жакова, христианство внесло только поверхностные коррективы в это древнее мировоззрение, оно уничтожило «кумиры», но вера в «старых» богов – хозяев природы – осталась. Таким образом, язычество не исчезло, оно имплицативно скрыто тонким покровом христианства, и, соответственно, зыряне до сих пор живут под знаком изначальной гармонии золотого века, нужно лишь увидеть это и понять,

чтобы получить возможность приобщиться к изначальным языческим знаниям.

Итак, в основе реконструкции языческого мирозерцания зырян лежит универсальная трехчастная схема мифологической модели мира с центральной осью в виде мировой («брусяной») горы, на которой находится резиденция небесного бога Ена. Объективно этот поэтический по мироощущению космос полностью составлен Жаковым из разрозненных фольклорных фактов. Но в этом и заключается точка зрения Жакова на фольклор как на источник ныне забытых сакральных знаний. С этой точки зрения сам исследователь фольклора невольно становится и знатоком древних учений – сродни тем языческим волхвам, сведения о которых он ищет. И в этом смысле он мифотворец, в своей реконструкции создающий новый миф на темы, заданные фольклорными сюжетами [см. об этом: 12, с. 26]. Надо подчеркнуть, что реконструкция была осуществлена Жаковым при минимуме фактических фольклорных материалов, сам он называл ее «бледной схемой», описывающей только «силуэты богов», полагая, что при наличии достаточного количества фольклорных текстов и сравнительных материалов можно было бы нарисовать и более «четкую схему» мифологии. В дальнейшем он приложил немало усилий, чтобы превратить «бледную схему» в полноцветную картину языческого мира, но сделал это уже средствами художественной литературы. Конечно, с точки зрения современной науки, такие элементы его реконструкции, как сюжет выгона быка луны на небесные поля сыном солнца или выведение образа богини-пряжи на основе сюжета былички, кажутся наивными, но вот чего действительно не отнять у жаковской модели, так это её системности. Все элементы космоса взаимосвязаны и сфокусированы в одну точку – этой точкой является человек и его мир, вернее было бы сказать – мировоззрение коми-зырян.

Еще одно наблюдение касается самого текста статьи. Как правило, научное исследование предполагает отстраненность автора от описываемых и анализируемых им фактов, стремление его к максимальной объективированности. Как правило, это выражается в том, что автор статьи или вовсе выводит свое авторское «я» за пределы текста, или же включает его в текст на уровне безличного по-

вествователя, выраженного местоимением «мы». Текст статьи Жакова строится на различении личного и безличного типов повествования: личный повествователь (я-повествователь) – это образ «я» самого автора, включенный в текст статьи, безличный повествователь (мы-повествователь) берет на себя функции обобщения и осмысления фактического материала. На уровне «я-повествователя» автор рассказывает о своей этнографической поездке по Зырянскому краю, делится впечатлениями и личными наблюдениями, сделанными в ходе путешествия, пересказывает и комментирует записанные им фольклорные тексты, дает характеристики фольклорным персонажам, в то время как «мы-повествователь» объективирует эту информацию, включает ее в поток научного дискурса. Если «я-повествователь» эмоционален, публицистичен, то «мы-повествователь» стилистически нейтрален, их имплицитный диалог определяет структуру текста, динамику его сюжета и позволяет включить статью в разряд синтетических произведений ранней прозы коми, которые В.А. Лимерова называет «научно-художественными» – сохраняющими при научном подходе особенности художественного текста [10, с. 3]. Надо заметить, что к началу XX века стилистические критерии научной статьи этнографического характера уже сформировались в достаточной мере, однако Жаков как бы возвращается к стилистике беллетристической этнографии XIX века, причем элементы художественности обнаруживаются не только в его этнографических статьях, но и в философских работах, снабженных довольно серьезными математическими выкладками. Подобную синтетичность научных текстов можно объяснить универсализмом личности самого Жакова, сочетавшего в себе ипостаси ученого и писателя. Однако универсализм Жакова проявляется и в том, что он, как отмечает Е.К. Созина, «апробирует» результаты своих научных открытий в литературном творчестве [13, с. 199]. Это касается всех видов его научных изысканий, но в данном случае мы имеем в виду его фольклорно-этнографическую деятельность. Результатом исследования в рассматриваемой статье Жакова стала реконструкция мифологической модели мира коми-зырян, апробирует же Жаков это открытие в ряде своих художественных произведений. Кроме того, на протяжении ряда лет Жаков

участвует в экспедиционных поездках в Коми край и в другие финно-угорские регионы. Надо полагать, им были собраны дополнительные материалы, в том числе и сравнительного плана, позволяющие дополнить разработанную им схему мировоззрения, однако он больше уже не возвращается к этой теме. Точнее, не возвращается в жанре научной этнографической статьи, но в своем литературном творчестве он с постоянством воспроизводит разработанную им модель мира, с каждым разом уточняя детали и расширяя ее за счет включения новых мифологем.

Впервые Жаков обращается к теме дохристианской истории коми народа в книге «На север, в поисках за Памом Бурмортом» [2], написанной по впечатлениям той же этнографической поездки, материалы которой и рассматривались в статье. По сюжету книги главный герой, этнолог, в образе которого угадывается сам Жаков, путешествуя по Коми краю, собирает фольклорные сведения. Однако от обычного описания поездки собирателя фольклора сюжет отличается сверхзадачей, которую ставит перед рассказчиком-собирателем автор: отыскать сказания о Паме Бурморте, сыне Пама Сотника, легендарного противника Стефана Пермского. Собирающий должен проникнуть в область языческой тайны, тщательно скрываемой народом от посторонних. Поэтому его научная экспедиция превращается в сакральное странствие на Север, на «землю предков», а сам он, этнограф-чужак, становится неофитом, проходящим испытание. Только пройдя весь путь и приобщившись к отеческим святыням, неофит становится «посвященным», которому открываются последние тайны зырянского язычества. От старца-язычника, живущего в отрогах приполярного Урала, он узнаёт историю Пама Бурморты, сына легендарного противника Стефана Пермского Пама Сотника, и становится преемником его учения. Поскольку герой книги автобиографичен, то отныне сам Жаков презентует себя как знатока языческих знаний коми-зырян, поэтому значительная часть произведений, написанных им до 1916 года, посвящена раскрытию языческой темы. Сюжет получения героем сакральных сведений от посредника-сказителя Жаков использует в книге «В хвойных лесах: Рассказы Коми Морты», где в предисловии он пишет: «Теперь... когда близок конец патриархально-

му укладу жизни северян, – решил я познакомить людей с душою севера и издать наивные рассказы Коми Морта, старика певца и сказочника, которого встретил на берегах маленькой речки Кельтмы, впадающей в Вычегду, изобильную водою. <...> Раны, нанесенные мне культурой в мозг и сердце, он исцелил своими мирно льющимися рассказами о делах героев, живших по берегам Печоры и Вычегды и в лесных пармах “Каменного пояса”» [3, с. 2]. Сказитель Коми Морт рассказывает герою-повествователю и историю, описанную в поэме «Биармия». Имя собственное сказителя – Коми Морт в переводе «коми человек» – в коми языке составляет пару с выражением *коми войтыр* – «коми народ» – как единица и множество, т.е. любой представитель *коми войтыр* называет себя *коми морт*. Называя сказителя таким именем, Жаков претендует на эпическую обобщённость образа: это и определённый персонаж, но также и любой человек из коми народа. Соответственно, отсылка к Коми МОРТУ как к рассказчику в мифопоэтике Жакова означает «народность», «фольклорность», т.е. рассказанное кем-то из народа.

Для Жакова традиционное мировоззрение зырян представляет собой синкретизм христианства и язычества, хотя языческого в нем все-таки больше, нежели христианского. Но, несмотря на это, зыряне остаются православным народом, соблюдают православные обряды, строят церкви, и при этом, по мнению Жакова, на зырянской земле есть отдаленные места, где язычество будто бы сохранилось в первозданном виде. В художественном мире Жакова язычники и христиане живут где-то рядом, в каких-то параллельных пространствах, имеющих свои особенности, но соприкасающихся и взаимопроницаемых. Герои-язычники имеют свои имена, отличные от христианских, имена значимые, переводимые с коми языка: Зарни-ныл (Золотая дочь); Мичаморт (Красивый человек); Вөрморт (Лесной человек), Майбыр (Счастливый) и Ёльныл (Дочь лесной речки) и др. и обитают не в селах, а в глубине леса. Языческое сообщество более органично, чем христианское, оно не противостоит Природе, а включено в нее, живет по ее ритмам. Соответственно, язычники, «лесные люди», видят в Природе больше, чем дано видеть христианам. Они свободно общаются с растениями, животными, природными стихиями, объектами природы и, наконец, с богами – персо-

нификациями космических и природных сил, они способны проникать на все уровни мироздания.

К примеру, герой рассказа «Джак и Качаморт» охотник Бурмат доходит до края земли и спит 100 дней в объятиях девы-солнца [6, с. 404–409]; Гулень свободно поднимается на небо, чтобы посмотреть, чем занимаются небесные жители и верховный бог Ен [6, с. 383–385]; Майбыр, герой одноименного рассказа, игрой на дудке и бандуре-кантеле завораживает лесных богов, белых медведей, облака, понимает речь животных и растений [6, с. 393–404]. В ряде произведений Жаков рассказывает о взаимоотношениях коми христиан и язычников: в рассказе «Парма Степан» герой-христианин Степан женится на девушке-язычнице Зарниныл (Золотая дочь) «по староверскому обряду» [6, с. 80–87], в рассказе «Дарук Паш» герой-христианин Паш (Павел) находится под опекой языческого бога Войпеля [6, с. 169–174], на свадьбу героев-язычников Майбыра (Счастливый) и Ёльныл (Дочь лесной речки) собираются «знаменитые люди» из разных зырянских поселений – Пильвань (Иван Филиппович) из Ипатьдора, Фалалей из Усть-Сысольска, Панюков из Ыджыдвизда, мифологические персонажи: великан Ягморт с Ижмы, колдун-разбойник Туннырьяк из Деревянска, Тювэ с Вишеры, король тундры Тури (цапля), король белых медведей, а также с берегов Оби приходят и ученики Пама Бурморта [6, с. 393–404]. Жаков будто бы намеренно создает впечатление о том, что и язычники, и христиане коми по-прежнему составляют единый народ, но при известной автономии первых.

Языческое пространство словно бы сохраняет древние архетипы, связанные с высшими целями человеческого существования, основательно забытые христианством. Не случайно на периферии некоторых произведений Жакова («Мили-Кили», «Майбыр») появляются ученики Пама Бурморта – хранители учения, в котором скрыто будущее спасение всего человечества. Это и символическая отсылка к первой книге Жакова, которая дает ключ к пониманию специфики его художественного мира. В этой книге впервые эксплицирована идея двух пространств – путешествие автора-героя совершается по христианскому пространству, но своей цели он достигает, только перейдя в пространство языческое, где получает сведе-

ния о Паме Бурморте, а также знакомится с его учением. В плане формально-жанровых особенностей такой тип повествования можно было бы отнести к области фантастики или фэнтези, если бы не сугубая установка Жакова на достоверность описываемых событий. Более того, в рамках сюжета книги происходит отождествление автора-героя с самим Жаковым – автором книги, и это отождествление выходит далеко за пределы сюжета. Не просто персонаж из книги, но сам Жаков в лице автора-героя совершает путешествие, описанное в книге, и получает доступ в область сакральных языческих знаний. В этом смысле книга «На север, в поисках за Памом Бурмортом» – это повесть о поисках и обретении язычества самим Жаковым. Иными словами, Жаков в поисках новых смысловых моментов прибегает к литературной мистификации и отныне репрезентирует себя как человека, допущенного в сакральное языческое пространство и имеющего санкцию на обладание древней мудростью. Это становится творческим и жизненным кредо Жакова, отсюда и его творческий псевдоним *Гараморт*, где *гара* – производное от глагола *гаравны* – «вспоминать, помнить» и *морт* – «человек»; *Гараморт* буквально переводится как «помнящий человек», или, лучше, «человек, наделенный памятью прошлого». В этом смысле Гараморт близок по значению образу мифологического поэта, как его описывает В.Н. Топоров: «Другая важнейшая фигура космологического периода – поэт с его даром проникновения с помощью воображения в прошлое, во время творения, что позволяет установить еще один канал коммуникации между сегодняшним днем и днем творения. С поэтом связана функция памяти, видения невидимого – того, что недоступно другим членам коллектива, - и в прошлом, и в настоящем, и в будущем. Поэт как носитель обожествленной памяти выступает хранителем традиций всего коллектива» [15, с. 34–35]. *Гараморт* – это даже не псевдоним, а языческое имя Жакова, тождественное значащим именам его героев-язычников. Этим именем в романе «Сквозь строй жизни» Жаков обозначает автора-повествователя, сюжетная линия которого образует в романе метатекст, дополняющий основную сюжетную линию автобиографии «я-героя» авторской рефлексией, главным содержанием которой является «установление автором своей идентичности в мире и с

миром» [13, с. 201–204]. Идентичность выражается прежде всего в установлении границы между «я» и «другим», и это было актуально для Жакова, позиционировавшего себя «лесным человеком», язычником в мире городской культуры: «Гараморт оставался Гарамортом, а культурные люди – культурными» [8, с. 264]. В контексте авторской сотериологии Жакова имя Гараморт созвучно именам таких учителей человечества, как Иисус, Будда, Зороастр, учения которых неоднократно упоминаются и обсуждаются в книге Жакова «Лимитизм. Единство наук, философий, религий» [5]. Эта книга Жакова также имеет значение «учительной», она рассчитана на пропаганду и распространение идей лимитизма среди масс и составлена учениками Жакова не только как изложение основ философии и мировоззрения лимитизма, но и как излагаемое от имени *Гараморта* новое религиозно-этическое учение, призванное спасти человечество. В индивидуальной мифопоэтике Жакова основы этого учения позиционированы им как наследие языческого прошлого.

Имидж посредника между современностью и язычеством – это не что иное, как культурологическая игра, позволяющая Жакову репрезентировать некоторые свои произведения как мифологические тексты, извлеченные из глубин языческой памяти народа. Эти тексты могут быть параллельными аутентичным фольклорным произведениям, как, к примеру, новеллы «Ен и Омоль», «Шыпича», «Тунныръяк» и др., но Жаков не ставит своей целью воспроизведение фольклорного сюжета, он претендует на то, что его текст-реконструкция «древнее», он и есть – настоящий языческий миф. Жаков и не стремится воспроизводить известные ему фольклорные сюжеты, он создает другую мифологию – со своей космогонией («Ен и Омоль») и эсхатологией («Бегство северных богов», «Неве Хеге»), с мифологическими героями (Пам Бурморт, Шыпича, Джак и Качаморт, Бурмат, Мили-Кили, Дарук Паш, Майбыр и др.), а также воссоздает этногенетический миф, раскрывающий тайну происхождения народа коми-зырян («Царь Кор. Чердынское предание»), а впоследствии – героический эпос «Биармия».

Особенно тщательно Жаков разрабатывает образ языческого космоса и соответствующего ему пантеона языческих богов. За основу берётся всё та же мифологическая схема из его первой статьи,

но в его литературных произведениях она наполняется живым, ярким содержанием. Мироздание приобретает вид дома, крышей которого является небо. Образ «крыши неба» в мифопоэтике Жакова, в свою очередь, связывается с такими мифологемами, как книга судеб мира, место которой на крыше неба, а также с образом свинцового шара, который катает Ен по крыше неба, производя гром. Гора Тэлпозиз («гнездо ветра») вытесняет образ «брусяной» горы и в новелле-сказании «Бегство северных богов», опубликованной в «Архангельских губернских ведомостях» в 1911 году, Ен занимает место уже на этой горе [6, с. 385–393.]. В основе сюжета этой новеллы лежит тема собрания богов, позволяющая Жакову показать весь языческий пантеон в рамках одного художественного произведения. Сама тема собрания богов достаточно актуальна в гомеровском эпосе [11, с. 164], и, по всей видимости, Жаков заимствует ее туда. Собрание имеет характер официальной церемонии – Ен должен известить богов о грядущих изменениях миропорядка, поэтому боги занимают место возле горы Тэлпозиз в соответствии со своим ритуальным иерархическим положением: на вершине Тэлпозиз воссел сам Ен, возле его головы вращаются дети – Солнце и Луна, на соседнюю скалу, чуть поодаль, сел Войпель, у подошвы этой же скалы садится Йома, а все прочие лесные боги и богини располагаются «вокруг Войпеля и Йомы у подножия окрестных скал»: водяной бог и его дети – по отрогам Уральских гор, бог подземного мира Куль – за две скалы от Ена, Мать земли – на берегу реки Обь, а Мать солнца – на берегу Ледовитого моря [6, с. 386–387.]. Иерархия строится на основе родоначалия: небесный бог Ен – отец, его жена – Мать земли, все остальные боги являются их детьми. Родоначалие является и основным космологическим принципом, поскольку все божества персонифицируют космические и природные объекты, стихии, этот же принцип лежит в основе устройства иерархии патриархальной семьи и сельской общины, которые оказываются своего рода моделями космоса.

Сюжет сказания (жанровое определение Жакова) интересен и заявленной в нем эсхатологической темой, показывающей в мифоисторической перспективе историю мира от некоей исходной точки времени к эсхатологическому завершению. Исходная вре-

менная точка не обозначена, она появится в поэме «Биармия» в качестве начального космогонического сюжета о Енмаре и Оксоле. Здесь же мифологическая история показана в сюжетах: 1) об окончании золотого века, когда из-за нерадивой хозяйки небо отделилось от земли, т.е. небесный бог Ен покинул Мать земли и она лишила людей своей благосклонности – «иссякла щедрость самой древней богини» [6, с. 387]; 2) последовательной гибели коми героев-богатырей: Идана, Перы, Яг-морта, Йиркапа. Собственно история начинается с прихода на Север Стефана Пермского и перемены веры – «вас, прежних богов, забудут люди» [6, с. 389]. Начало исторической эпохи неизбежно, это «закон, который записан в золотой книге неба», но начало истории – это и начало движения к концу мира. Ен показывает богам, как в деревнях и селах появляются церкви, и люди приходят молиться в них новому Богу, приходит череда войн, и северяне, т.е. зыряне, погибают от рук южных народов и вогул. Ен показывает, как заселяются северные реки Печора и Ижма, а затем вырубаются дремучие леса, люди строят большие дома с красными трубами и в селах иссякает жизнь. В последние времена «заползали между оставшимися лесами железные драконы с огненной ненасытной пастью, а потом залетали в воздухе неизвестные птицы с железными крыльями», на север приходят новые народы и разрушают последнее, что осталось в природе: «Великие синие льды на море взрывались, и пламя взрыва летело навстречу Каленик-птице – северному сиянию» [6, с. 391].

Как этнолог, Жаков всецело придерживался положений антропологической школы, полагая фольклорные материалы «пережитками», на основе которых можно восстановить «общую картину культуры древнего Севера», эксплицированную в северном эпосе, отголоски которого слышны в северорусских былинах, скандинавских сагах, в финской «Калевале» и других произведениях народного творчества [4, с. 1226]. Однако анализу «пережитков» он предпочитает их синтез в определённых литературных формах, совокупность которых и составила бы новый северный эпос. Его содержание определялось Жаковым выявленным в коми-зырянской духовной культуре (в основном на материале фольклора) значением «языческого мирозерцания» как определяющей духовно-

культурной доминанты. Эта доминанта является, по мысли Жакова, ядром коми национальной культуры, в котором с древнейших времен содержатся смыслы и ценности духовного бытия коми народа. Очевидно, что Жаков осознавал себя первым коми писателем, вместе с тем отсутствие комиязычной резонансной среды вынуждало его ориентироваться на русского читателя, и в этом смысле реконструкция языческого зырянского мира в его произведениях была, с одной стороны, показателем их национальной специфики, а с другой – индикатором идентичности зарождающейся литературной традиции.

1. Жаков К.Ф. Языческое мирозерцание зырян // Научное обозрение. 1901. № 3. С. 63–84.
2. Жаков К.Ф. На север, в поисках за Памом Бурмортом. СПб.: Изд-во Осипова, 1905.
3. Жаков К. Ф. В хвойных лесах: Рассказы Коми Морта. СПб.: Изд-во Сахарова, 1908.
4. Жаков К.Ф. О методах изучения северного народного эпоса // Научное обозрение. 09.11. 1911. № 41. С. 1226.
5. Жаков К.Ф. Лимитизм. Рига: Limitiskas filosofijas biednbas Latvija izd., 1929.
6. Жаков К.Ф. Под шум северного ветра. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1990.
7. Жаков К.Ф. Биармия. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1993.
8. Жаков К.Ф. Сквозь строй жизни. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1996.
9. Конаков Н.Д. Литература и письменные источники по мифологии коми // Мифология коми: энциклопедия уральских мифологий. М.; Сыктывкар: ДИК, 1999 Т.1. С. 30–41.
10. Лимерова В.А. К вопросу о становлении национальной литературной словесности: зырянская тема в литературных документах XIX века // Зыряне и Зырянский край в литературных документах XIX века / сост. В.А. Лимерова. Сыктывкар, 2010.
11. Лорд А.Б. Сказитель / пер. с англ. Ю.А. Клейнера и Г.А. Левинтона; отв. ред. Б.Н. Путилов. М.: Восточная литература, 1994.
12. Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология. Новосибирск: Наука, 1991.

13. Созина Е.К. Авторское сознание в автобиографическом романе К.Ф. Жакова «Сквозь строй жизни» // Тайё сьылём – коми олём / В этой песне коми жизнь : сборник трудов об основоположниках коми литературы. Сыктывкар, 2008. С. 198–216.

14. Топорков А.Л. Теория мифа в русской филологической науке. М.: Индрик, 1997.

15. Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (Общий взгляд) // Мировое древо. М., 2010. Т.1. С. 25–52.

Л. А. Меньшиков

**Прагматика понимания текстов
постмодернистской культуры**

УДК 7.038.6:808.1

Постмодернистская культура создаёт новую ситуацию понимания, в которой происходит переворачивание ролей читателя и автора – творца и воспринимающего. Они оказываются в положении, в котором их семиотический статус оказывается неопределённым и вариативным. Постмодернистская философия посвятила много страниц объяснению отношений автора и читателя в культуре. Одной из наиболее подробных и целостных является концепция итальянского писателя и семиотика Умберто Эко, которая отражает переходность искусства в ситуации постмодерна.

Ключевые слова: автор, читатель, прагматика, нарратив, постмодерн, классический текст, постмодернистский текст, стиль, жанр, понимание.

L. A. Menshikov. The pragmatics of the textual understanding in the postmodern situation