

С.В. Рязанова\*, \*\*, Ф.А. Юрганов\*\*

\*Пермский федеральный исследовательский центр УрО РАН  
ул. Ленина, 13а, Пермь, 614990

\*\*Пермский государственный аграрно-технологический университет им. акад. Д.Н. Прянишникова  
ул. Петропавловская, 23, Пермь, 614990  
E-mail: svet-ryazanova@yandex.ru;  
yourganovfa@gmail.com

## МИФ О КОМИ-ПЕРМЯКАХ В КОНТЕКСТЕ РЕГИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ ПАМЯТИ

*Статья посвящена определению особенностей современного мифа о коми-пермяке как социополитического конструкта. Рассматриваются предпосылки и условия формирования нового национального мифа на разных этапах исторического процесса. Образ коми-пермяка представляется как двухсоставной, включающий элементы культурного героя и мифологические геополитические и социокультурные представления. Формирование легендарного прошлого осуществляется через присвоение и адаптацию фактов общероссийской истории.*

**Ключевые слова:** миф, социальная мифология, культурная память, этническая консолидация, коми-пермяки.

DOI: 10.20874/2071-0437-2019-45-2-132-139

Политика памяти и культурная память в своем взаимодействии конструируют специфические нарративы, которые могут быть использованы в качестве ресурсов для этноконсолидации. Политика памяти характеризуется как деятельность различных акторов, направленная на утверждение представлений о коллективном прошлом, формирование поддерживающих эти представления культурной инфраструктуры, образовательной политики, а в некоторых случаях и законодательного регулирования практик его публичной репрезентации [Миллер, 2016]. Согласно Я. Ассману, культурная память описывается как «обобщающее понятие для функциональных рамок, описываемых выражениями “складывание традиции”, “обращение к прошлому”, “политическая идентичность, или политическое воображение”» [Ассман, 2004, с. 23]. При этом особое внимание хотелось бы уделить феномену культурной памяти, являющейся ресурсом для создания и поддержания национальной и этнической идентичности.

В начале 1990-х гг. на постсоветском пространстве для ряда регионов актуальными становятся получение и легитимация власти на местах. Для коми как этнического сообщества в этой ситуации оказываются востребованными проекты и нарративы, связанные с конструированием образа коми-пермяка как носителя этнокультурной идеи. Главная цель подобных нарративов заключалась в консолидации разрозненных ветвей коми народа.

Сам процесс конструирования этнокультурных традиций, истории был обусловлен появлением разнообразных и конкурирующих дискурсов, которые заняли определенные позиции в обществе вследствие перехода к новому (постсоветскому) политическому устройству. В Прикамье стимулом к развитию таких идей и нарративов становится существование с 1992 по 2005 г. Коми-Пермяцкого автономного округа, что позволяло коренному населению — коми-пермякам воспринимать себя как территориально консолидированное сообщество. В своей совокупности эти дискурсы оказывали влияние на культурную память, выстраивание идентичности и реальность, проявляясь в сферах образования, досуга и брендинга территории.

В результате развертывания дискурсивных практик в рамках продвижения образа коми-пермяцкого населения для самих представителей этноса и других народов края, отчасти спонтанно, а в наибольшей мере — волевыми усилиями, сформировался современный миф о коми-пермяке. Его возникновение в какой-то мере призвано компенсировать ущерб традиционной культуре, нанесенный принудительной христианизацией местного населения начиная с XIII в., приведшей к утрате значительной части мифологических образов и сюжетов дописьменной культуры.

Основой для формирования представлений о специфике нового национального мифа стали статьи, размещенные в местных СМИ, и сборники эссе радикального национального движе-

ния «Коми Идея». Анализ текстов позволил говорить о новой коми-пермяцкой мифологии как об одном из вариантов социального мифа [Рязанова, 2010], призванном решать ситуативные задачи при помощи архаических форм мировосприятия.

Начало формирования мифа связано с появлением коми-пермяцкого этнонационального движения в 1920-х гг. под руководством главы местного облревкома Ф.Г. Тараканова. В него входили по преимуществу учителя, поставившие перед собой задачу культурно-национального возрождения коми народа [Баяндина]. В качестве необходимого этапа коми-пермяцкого ренессанса предполагалась его консолидация, для интенсификации которой потребовался известный всем коми персонаж.

Запрос на образ популярного культурного героя совпал по времени с созданием в 1925 г. Коми-Пермяцкого автономного округа со столицей в г. Кудымкаре. Новый политический центр требовал конструирования своего прошлого и легитимации нового статуса. Так появился эпос о богатыре Кудым-Оше, князе из Кудымкара. Последовавшие после 1932 г. репрессии национальных сообществ привели к маргинализации традиционной крестьянской культуры [Архипова, Неклюдов, 2010] и формированию искаженных представлений об исходных культурных образах. Сконструированный сторонниками национального возрождения эпос стал ощущаться местным населением как «исконный» [Хобсбаум, 1995, с. 11–15]. Возрождение исследований фольклора в период «оттепели», рассчитывающее на «возвращение народной культуры», привело к сбору псевдофольклорного материала, «древность» которого основывалась на этнографических очерках этнонациональных обществ коми [Коробейников, 2008, с. 26–31]. Вал публикаций о богатой древней культуре коми, ведущей начало с эры палеолита, стимулировался этнонациональным подъемом, совпавшим с созданием Коми-Пермяцкого автономного округа в 1977 г.

После распада СССР конструирование национального мифа продолжается. Возрожденное национальное движение по устоявшейся схеме создает работы о древнейшей государственности коми с усилением акцента на историчности персонажей эпоса. Привычные фигуры пантеона представляются в виде реальных деятелей и дополняются известными историческими личностями. Основными трансляторами мифогенеза начинают выступать СМИ, локальные политические деятели и местная культурная элита.

Представляется возможным выделить два варианта мифологического дискурса, возникающего в границах конструируемой политики памяти и ставящего своей задачей создание комплекса значимых для коми-пермяцкой и пермской культуры событий, персонажей и символов — создание собственно коми-пермяцкой мифологии и включение в пространство культуры коми общезначимых для российской истории персонажей.

В традиционном мифологическом ключе новая политика памяти ориентируется на удревнение автохтонной культуры. На развитие этой идеи работают выставки (например, «Сокровища Пермского края», проходившая в ГУМе в 2000 г.), демонстрирующие древность культуры коми [Земских, 2000] и сопутствующие им публикации, упирающие на то, что «традиция коми-пермяцкого народа имеет древние исторические корни, и отражается это не только в топонимике, но и во всех пластах культуры, как материальной, так и духовной» [Культура коми-пермяков..., 2003].

Такого рода трактовки одновременно с апеллированием к древности как исконности и исключительности использовались для выстраивания нового мифологического пространства со священными местами и сакральным центром [Рязанова, 2014; Рязанова, Теленков, 2014], в который помещались корни народа коми. Примером логики выстраивания священного топоса может служить история с городищем Красная Горка. Когда в начале 1990-х гг. на его территории началось незаконное строительство и возникла необходимость защитить памятник, журналисты представили его как «святое место для истинного Кудымкарца», место «древнейшей истории коми» [Нилогов, 1993]. Основанием для таких утверждений стала связь городища с медведем-богатырем Кудым-Ошем, еще в 1970-х гг. объявленным родоначальником коми.

Временное и топологическое оформление пространства коми-пермяцкой культуры находит свое выражение в идее существования древней страны, объединявшей разрозненные ветви коми народа. Примечательно, что новый мифологический проект разворачивается на страницах небольших местных изданий [Надуткин, 1992]. Образ древней цивилизации помещается на «большую территорию на северо-востоке Европы» и получает имя Биармия, основанное на работах И. Мосшега, эмигранта коми-пермяцкого происхождения [Истомин, 2003], и представляющее собой транслитерацию слова «Парма» на языке коми. В русле торжества националь-

ной идеи коми Биармия описывается как мощный политический проект с «единым политическим и экономическим пространством» и торговлей с многочисленными зарубежными партнерами и главным врагом — Московским государством в лице Стефана Великопермского, выполнявшего «наказ Москвы» [Надуткин, 1992].

В условиях местной политической ситуации в 1990-х гг. и популярности идеи «Уральской республики» миф о Биармии получает дальнейшее развитие. В 1996 г. краевед М. Нестеров, проводя лингвистические аналогии с финскими и скандинавскими названиями, утверждает, что страну населяли финно-угорские племена. Мифологический акцент на уникальности государства усиливается за счет объявления ее невиданно успешным торговым партнером Запада в XIII в.: «Даже коммерческий Новгород не мог с ней соперничать» [Нестеров, 1996, с. 170–171]. Примечательно, что развиваемый национальный дискурс в границах мифа не противопоставляет коми русским, указывая на «общие корни» [Там же]. Конъюнктурность выводов и отказ от традиционной мифологической логики, всегда объявляющей свой этнос исключительным, подтверждает вторичный, конструктивистский характер новой мифологии и волюнтаристские принципы ее формирования.

Упор на исключительность коми-пермяцкого народа сохраняется в дальнейшем в текстах мифоконструкторов в развитии представлений о древности коми и их духовной культуры: «Коми идея... одна из самых древних народных идей на территории России... Биармийцы, пракоми, по многим сведениям, это один из самых древних народов Европы. Они являются потомками людей Ориньякской расы, а их культура насчитывает 50–20 тыс. лет до нашей эры» [Нестеров, 2000, с. 6]. Автор доказывает и преемственность внешнего облика коми и древних «Ориньяков»: «Люди Ориньякской культуры, по словам археологов, были физически крепко сложенные, довольно рослые для своего времени, чуть скуластые, светловолосые, с крупной головой» [Там же], а впоследствии изменились в связи с ухудшением условий жизни в ледниковый период.

Для усиления эффекта важности финно-угорского компонента в культуре и истории страны вводится мифологический образ чуди, являющийся частью бытовой мифологии Урала [Рочев, 1985]. Для жителей Прикамья эта мифологема очерчена нечетко, поэтому в ее границы помещаются и предки нынешних коми, и сами коми до крещения, и предсказатели смерти. Чудь, традиционно воспринимаемая как один из вариантов нечистой силы [Лепихин, Рязанова, 2000, с. 65], для создателей нового мифа о коми приобретает качества демиурга и господствующего этноса [Нестеров, 2002, с. 26]. Ей приписывается разработка горных месторождений, закладывание сети городов, на месте которых потом возникли русские поселения, и наложение проклятий на территорию, откуда ей пришлось уйти [Там же, с. 22–24]. Примечательно, что слияние образов пракоми и чуди внутри одного текста не поясняется — основной задачей для мифогенеза становится формирование общего впечатления о значимости данного этнического субстрата по принципу партиципации.

Согласно мифоповествованию, будучи людьми высокой культуры, биармийцы осуществляли просветительскую миссию по отношению к остальным народам России: «Культуру Биармии переняли восточнославянские племена, и она стала одной из основ развития культуры России» [Нестеров, 2000, с. 7]. Неслучайно «все дореволюционные исследователи коми сходились в том, что грамотнее коми в России были только евреи и немцы» [Там же, с. 8]. Уступив земли своей страны, древние коми передали свою культуру и идею — «Страну Добра» — в руки русских, потеряв основы своего бытия: «70 % коми существуют далеко за чертой бедности, по России же только 1/3 населения является бедным и нищим» [Там же], что было спровоцировано советской национальной политикой: «Партийные власти осознавали, что советское бытие народа не адекватно его творческому потенциалу, и отсюда они так же подсознательно лепили через официоз, искусство и литературу образ народа-добытчика, а не народа-творца» [Там же, с. 12].

Поскольку современная мифология всегда испытывает влияние иных форм мировоззрения [Рязанова, 2011], при объяснении бедственного положения коми-пермяков в настоящее время мифоконструктор применяет аргументацию светского, конспирологического характера, согласно которой современные официальные «лжеписатели» делают «Зло нормой жизни» [Нестеров, 2000, с. 12]. Единственным выходом из ситуации объявляется возрождение «Коми идеи», что приводит к замыканию мифологического временного круга, в котором идеальный образец находится в прошлом [Рязанова, 2012b].

В более поздних работах автор мифа о Биармии последовательно доказывает «несостоятельность русского народа», приводя в качестве аргумента слова В. Ключевского, что «русский

человек лучше русского общества», и отталкиваясь от теории пассионарности. Новой и имеющей христианские аллюзии становится мессианская концепция народа коми, которая основывается на идеях, одной из которых является теория ухтинского краеведа П. Сухогудова, о том что «древнерусское государство было основано финским племенем руссов» [Нестеров, 2000, с. 8]. Царская же академия наук, по мнению автора мифа о Биармии, не отрицала ее существование, но поддерживала «измышления о ней» [Там же].

«Серьезные исторические факты» автора основаны на его интуитивном восприятии истории коми-пермяцкого этноса, традиционно связываемой с удревнением культуры: утверждает, что коми не просто «древнее», они наделены идеей некоей высшей избранности, что в древности позволяло называть их «Евреями Севера», а русских, по аналогичной причине, — «Евреями Европы» [Нестеров, 2002, с. 5]. Значимость коми и русских утверждается и за счет того, что они являются «собирательными народами», включающими в себя «многие древние расы» [Там же]. Стремление закрепить легитимность и значимость этноса в коми-пермяцком мифе приводит к активному использованию накопленного другими национальными общностями социального капитала и использованию их истории для прославления своей: «...по своей сути русская идея — не совсем славянская идея, она своим содержанием ближе к идеям финно-угорских, балтийских и, может, тюркских народов» [Там же]. Неслучайно и Новгород объявляется теперь столицей Биармии — Гольмградом [Там же, с. 17], поскольку как образ этот город хорошо закреплен в общерусской традиции, и его история не противоречит логике нового мифологического повествования об узурпации русскими всего лучшего у коми.

Логика легендарного нарратива не позволяет поставить другую этническую общность выше своей, что приводит к использованию в отношении русских набора пейоративных утверждений. Оказывается, несмотря на то что русские многому научились у коми и переняли значимые черты культуры, Россия встала на сторону «Зла»: «Корневая причина такой национальной ситуации проста. Русская идея — это не совсем этническая или национальная идея русского народа, а она была заимствована им. Поэтому русские только в смутное время вспоминают о своей Идее, а в тихое время о ней напрочь забывают, как не о совсем своей» [Там же, с. 8]. Взаимопроникновение культур Биармии и русских, позитивно сказавшись на последних, разрушило уклад жизни коми-пермяков: «Так, основное чувство, инстинкт справедливости людей Биармии, трансформировался в юродство людей России. Популярно объясняют это тем, что только юродивый в православной России мог говорить правду кому угодно и как угодно. Или самоубийца. В Биармии правду и только правду, по преданию, говорил каждый каждому. То было законом жизни» [Там же, с. 8]. Акцент на факте исторической деградации коми также укладывается в границы принципов конструирования мифологического хронотопа.

В характеристике русских и коми к мифологическим приемам формирования нарратива добавляются религиозные, делящие мир на светлую и темную стороны, правильную и неправильную [Рязанова, 2015, 2013, 2012a]: «Сердцевиной русской идеи является создание в далеком будущем панславянского государства, т.е. такой державы, которая бы объединила под своим знаменем все славянские народы. Тогда как в далеком прошлом все пракоми племена жили на одной территории, в одном прагосударственном объединении — в Биармии. Это одна из причин почему коми, в отличие от всех других народов, чужда имперская идея. Она для них вчерашний день» [Нестеров, 2002, с. 8]. Единственный выход, позволяющий избежать губительного внешнего влияния, — это возрождение закрытой коми-пермяцкой культуры, не предусматривающей при этом выхода из состава Российской Федерации: это породит войны, «а путь к истинному знанию никогда не бывает кровавым» [Там же]. Использование внешне рациональной аргументации и привлечение христианской терминологии не меняет характера конструируемых представлений о топосе и хроносе новой мифологии: своей замкнутостью, ориентированностью на прошлое и цикличностью в трактовке хода времени она не отличается от традиционных мифопостроеваний.

В дальнейшем мифоповествование развивается только вширь, включая в интерпретацию наиболее известные вехи отечественной истории: «...сначала славян и финнов завоевали варяги, которые только 2 года с них брали дань, а потом! были дружными совместными усилиями изгнаны на родину. Но сами по себе славяне и финны жить не смогли. Выбор, понятно, пал на самое слабое и малое варяжское племя Русь, которое, может, поэтому было самое мирное и дружелюбное. К ним и направило Вече своих представителей. Варягам же было отдано предпочтение еще и потому, что они хорошо знали местные обычаи и нравы, были умелыми в тор-

говле и ремесле. Кроме того, между племенами финнов и скандинавов были тесные связи, и они друг с другом часто заключали разные локальные союзы, сделки» [Там же, с. 15].

Неизвестное ранее преимущество финно-угорских народов объясняется фальсификациями летописных текстов: «Самые древние тексты летописей — до их перекройки московскими летописцами XV–XVI веков по политическим мотивам — рассказывают, что междуплеменное объединение славян (словены) и финнов (чудь) получали в девятом веке дань от Киева» [Там же, с. 16].

Развиваемые краеведами и подхваченные рядом националистов коми идеи коми-пермяцкой древности и уникальности коми этноса практически сразу были использованы в рамках локальной политики конструирования исторической памяти. Образ «шестисотлетней истории» взаимодействия коми и русских был использован тогдашним губернатором Пермской области Г. Игумновым, включившим в этот опыт «путешествия Стефана Пермского и отправление Ермака Тимофеевича» [Игумнов, 1997].

В 1999 г. история «государства коми» растягивается до тысячелетней. Статьи с говорящими названиями «За тысячу лет до нас» и «На экваторе тысячелетия» не только раздвигают границы коми-пермяцкого этноса как самостоятельной цивилизации, но и вписывают ее в общероссийскую историю. Этногенез коми и их закрепление в пространстве межэтнических отношений трактуется как современные события Киевской Руси: «Древние коми вели активную торговлю с Ираном, Византией», «усиливались местные города», и «все было спокойно — крестьяне получали в свои наделы землю», «развивался Пермский Звериный Стиль» [Андреев, 1999а]. Выдуманный в 1930 гг. Пера-богатырь предстает реальным историческим лицом, помогавшим русским отбиваться от татар, в результате чего в «дар Пере Иван Грозный отдаст Парму» — вместе «с открытием Мадагаскара» за 78 лет до покорения Сибири «нашим героическим предком» Ермаком [Андреев, 1999b].

Придание значимости собственной этнокультурной и политической истории реализуется и через второй компонент мифологического дискурса — включение в список национальных героев исторических деятелей, подходящих по времени и месту. Наиболее используемыми персонажами становятся Стефан Великопермский и Ермак Тимофеевич. Традиция восприятия первокрестителя коми как национального героя берет начало в эпических произведениях 1888 г. С реабилитацией христианства в СССР во второй половине 1980-х гг. именно Стефан Великопермский включается в список «субъектов коми идеи» и даже называется представителями коми-пермяцкой интеллигенции «национальным брендом» [Котылев, 2006, с. 120]. Активно проходят выставки, посвященные истории крещения региона, популяризуется сам Стефан — через мультфильмы об истории края, современные сказки, топонимы (гора в Республике Коми) и наименования городских улиц, установку памятников.

Поскольку сам Стефан не был коми-пермяком, его важность для истории и культуры коми достигалась благодаря делегированию ему культурно-просветительской роли по отношению к местному населению. Так, в одной из статей указывалось, что святитель родился в Устюге и его мать была коми-зырянкой. Этим объясняется наличие в Республике Коми особых мест памяти и поклонения, символизирующих близость Стефана Великопермского к коми-зырянскому народу. Для коми-пермяков его значимость определяется тем, что он «сыграл важную роль в объединении коми» [Ничиперович, 1994]. Тем самым агиографический сюжет превращается в нарратив, утверждающий целесообразность и добровольность присоединения коми к Русскому государству.

Идея «присвоения» Ермака разворачивается с 1992 г., когда в газете «Пермские новости» анонимный автор публикует статью «Кем же был Ермак», с акцентом на том, что он был коми-пермяком на службе царя. Доказывая важность фигуры первопроходца для истории региона, журналист обратился к главе Перми с просьбой установить Ермаку памятник, что стало основанием для конфликта регионального уровня. Татарская община Перми в очень резкой форме высказалась против установки монумента, аргументируя протест тем, что этот «человек, насильственным методом разрушивший чужую государственность», представлял собой «орудие колонизаторов» [Кем же был Ермак, 1992].

Альтернативой материальному памятнику стало увековечивание воспоминаний о нем на уровне текстов, как правило, связанных с топографической привязкой биографии культурного героя. До настоящего времени все версии мест рождения, взросления и отправных точек для походов Ермака существуют как равноправные и в равной мере недоказанные. Деревня Нижние Городки [Дубинкина, 1992], поселок Орел Усольского района [Селиванов, 1994], поселение Верхнечусовские Городки [Владимиров, 1995] стали объектами внимания краеведов и журнали-

## Миф о коми-пермяках в контексте региональной политики памяти

стов в процессе вписывания в целом пришлого по культуре казака в региональную историю. Отсутствие ответа на вопрос о родине героя не стало препятствием для организации празднования в поселке Чусовой с 1998 г. годовщины похода Ермака на Сибирь [Софонов, 1996].

Очевидно, что основные образы коми-пермяцкой мифологии, объединенные идеей легендарной Биармии, являются конструктом, созданным с помощью инструментов исторической политики. Мифы такого рода, как правило, имеют узко региональное применение, компенсируют чувство неполноценности этноса по отношению к инонациональному окружению, способствуют формированию представлений о самобытности и даже автономности территории. Это настолько важно для части коми-пермяцкого и коми-зырянского этносов, что во внимание не принимаются несостоятельность аргументации и явные дефекты сюжетов даже при включении упомянутых текстов в школьную программу Республики Коми [Панкова].

Отдельные «удобные» страницы вымышленной истории используются в процессе конструирования, поддержания и воспроизводства этнической идентичности коми-пермяков, которой долгое время не хватало социально-политического внимания. Так, созданные волевым усилием национальной интеллигенции и транслированные локальными СМИ мифологические образы и сюжеты не только участвуют в создании своеобразного исторического симулякра, но и формируют подобный симулякр в пространстве национальной идентичности.

---

### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

---

- Ассман Я. Культурная память. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
- Архипова А.С., Неклюдов С.Ю. Фольклор и власть в «закрытом обществе» // НЛО. 2010. № 101. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/101/ar6.html> (дата обращения: 22.03.18).
- Баяндина Е.И. Ф.Г. Тараканов у истоков самоуправления. Кудымкар, 2009. URL: <http://www.komipermarkiv.ru/index.php?page=f-g-tarakanov-u-istokov-samoupravleniya> (дата обращения: 19.02.18).
- Котылев А.Ю. Социокультурное значение образа и деяний святителя Стефана Пермского в свете исторических аналогий // Арт. 2006. № 4. С. 105–127.
- Коробейников А.В. Проблемная область реконструкции городища Иднакар // Иднакар: Методы историко-культурной реконструкции. 2008. № 1. С. 26–31.
- Лепихин А.Н., Рязанова С.В. Хтонические персонажи в уральской мифологии // Пермское Прикамье в истории Урала и России: Материалы Всерос. науч.-практ. конф. Березники, 2000. С. 65–69.
- Миллер А. Политика памяти в посткоммунистической Европе и ее воздействие на европейскую культуру памяти // Полития. 2016. № 1 (80). С. 111–121. URL: [http://politeia.ru/files/articles/rus/Miller\\_Politeia-2016-1\(80\).pdf](http://politeia.ru/files/articles/rus/Miller_Politeia-2016-1(80).pdf) (дата обращения: 18.02.18).
- Рочев Ю.Г. Национальная специфика коми преданий о чуде. Серия препринтов «Науч. доклады». Коми филиал АН СССР, 1985. Вып. 124. С. 13–24.
- Рязанова С.В. Социальный миф в пространстве гуманитарного знания: Научный потенциал понятия // Религиоведение. 2010. № 1. С. 78–89.
- Рязанова С.В. Светские формы современной религиозности: эволюция социального мифа. Научный ежегодник Института философии и права УрО РАН. 2011. № 11. С. 64–79.
- Рязанова С.В. Миф в его соотношении с религиозным и светским типами мировоззрения // Науч. ежегодник Института философии и права УрО РАН. Екатеринбург, 2012а. С. 123–136.
- Рязанова С.В. Мифы об общественном устройстве в современном российском самосознании: Архаическая основа // Труды Рос. науч.-практ. конф. светских ученых и теологов с участием зарубежных исследователей «Проблемы российского самосознания. Религиозные, нравственные и правовые аспекты культуры». М.; Пермь, 2012б. Ч. 1. С. 160–166.
- Рязанова С.В. Роль религии в формировании политического мифа // Ценности и смыслы. 2013. № 2 (24). С. 14–22.
- Рязанова С.В. Специфика мифа как культурной формы // Вестник Перм. НЦ УрО РАН. 2014. № 4. С. 37–44.
- Рязанова С.В. Религиозные образы и идеи и их превращение в русской литературе // Вестник ЛГУ. 2015. № 4. Т. 2. С. 202–211.
- Рязанова С.В., Теленков А.В. Общее и особенное в мифе об Урале // Вопросы культурологии. 2014. № 11. С. 43–47.
- Хобсбаум Э. Изобретение традиций // Вестник Евразии. 2005. С. 57–61. URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/izobretenie-traditsiy> (дата обращения: 10.03.18).

#### Источники

- Андреев А. За тысячу лет до нас // Прикамье. 1999а. Март.
- Андреев А. На экваторе тысячелетия // Прикамье. 1999б. Май.
- Владимиров В. И восреци дружина Ермака // Звезда. 1995. № 22806.
- Дубинкина Н. Как Ермак в поход собирался // Звезда. 1992. № 21596.

- Земских Н.* Большое видится на расстоянии // Звезда. 2000. № 23883.  
*Игуменов Г.* Прикамье на рубеже столетий // Звезда. 1997. № 23197.  
*Истомин Ф.* Патриот без родины // Звезда. 2003. № 30931.  
*Культура коми-пермяков в прошлом и настоящем города Перми // Прикамье 1+1.* 2003. № 1.  
*Кем же был Ермак? // Пермские новости.* 1992. 6 ноябр.  
*Нилогов С.* Топор над святыней // Звезда. 1993. № 22160.  
*Надуткин В.* Объединим Коми народ // Парма. 1992. 14 апр.  
*Нестеров М.Г.* Эссе о Биармии // Урал. следопыт. Екатеринбург, 1996. № 3–6. С. 170–171.  
*Нестеров М.Г.* Коми идея: Краткий науч.-попул. очерк. Сыктывкар: Миян Кыв, 2000. 20 с.  
*Нестеров М.Г., Золотарева Е.В.* Древнейшая история Коми и Севера России // Российская народная идея. Екатеринбург, 2002. 30 с.  
*Ничиперович А.* Святой Стефан Пермский // Звезда. 1994. № 22580.  
*Панкова Е.Ю.* Аналитическая записка к методической разработке элективного курса для 9 класса «Республика Коми — субъект Российской Федерации» // Усинск. URL: <https://komiedu.ru/upload/iblock/8de/8de999c1ffaecf07d6ba797318f51e4e.doc> (дата обращения: 12.09.18)  
*Селиванов Г.* Отсюда Ермак на Сибирь уходил // Звезда. 1994. № 22663.  
*Софонов Ю.* Завтрак у Ермака // Единство. 1996. № 2.

**S.V. Ryazanova\* \*\*, F.A. Iurganov\*\***

\*Perm Federal Research Center of Ural division RAS  
Lenina st., 13a, Perm, 614990, Russian Federation

\*\*Perm State Agro-technical University  
Petrovavlovskaja st., 23, Perm, 614990, Russian Federation  
E-mail: svet-ryazanova@yandex.ru;  
yourganovfa@gmail.com

#### **KOMI-PERMYAN MYTHOLOGY IN THE CONTEXT OF REGIONAL POLITICS OF MEMORY**

The article is aimed at defining characteristic features of the modern Komi-Permyan myth existing in the Western Urals (Kama river area). The process of mythogenesis is analysed as part of regional policy of historical memory. This policy includes ideas about creating a collective-past image, some principles behind the education system functioning, as well as legislative regulation of the forms of its presentation. Prerequisites and reasons for the formation of a new national myth at different stages of the historical process are considered. The construction of contemporary national mythology is associated with the processes of national self-identification in the post-Soviet period. New images are based on narratives developing the ethnocultural idea of the Komi-Permyan ethnos and uniting different Komi-Permyan branches. The first step in creating a new myth is associated with the emergence of the Komi-Permyan national movement in the 1920s. The second one coincides with the processes of national self-identification following the decline of the Soviet Union in the 1990s. The image of a Komi-Permyan can be represented as consisting of two parts, including elements of a cultural hero as well as a number of geopolitical and sociocultural ideas of a mythological nature. The most popular mythological image to spread new myth is «chud'» who has been a famous character of local folklore throughout the entire period of West Ural history. Real persons and well-known historical figures, such as Stefan Velikopemcký and Eрмак, have joined the Komi-Permyan pantheon of traditional characters. The legendary past is formed via appropriation and adaptation of the facts from the all-Russian history. The new policy of historical memory is based on attempts to present the Komi-Permyan cultural tradition as very ancient and affirm its great value for neighbouring ethnic groups. The Russian population and government are perceived as related to and influenced by the Komi-Permyan culture, whereas Russian science is said to be distorting the history of the Kama area. Characteristic features of the new Komi-Permyan myth include rejecting traditional mythological logic, as well as the timeserving nature of conclusions. The media, local politicians and regional cultural elite have been most active in communicating contemporary Komi-Permyan mythology. The new mythology of the Komi-Permyan ethnos can be characterized as having a constructivist and voluntarist character, as well as being very convenient for validating the uniqueness of the Komi-Permyans in the situation of their national decline.

**Key words: myth, social mythology, cultural memory, ethnic consolidation, Komi-Permyans.**

DOI: 10.20874/2071-0437-2019-45-2-132-139

#### **REFERENCES**

- Assman I. (2004). *Cultural memory*, Moscow: Languages of Slavic culture.  
Arkhipova A.S., Neklyudov S.Y. (2010). Folklore and power in a «closed society». *NLO*, (101). Retrieved from <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/101/ar6.html>.

## Миф о коми-пермяках в контексте региональной политики памяти

- Bayandina E.I. (2009). *F.G. Tarakanov at the origins of self-governing. Kudymkar*. Retrieved from <http://www.komi-permarchiv.ru/index.php?page=f-g-tarakanov-u-istokov-samoupravleniya>.
- Hobsbawm E. (2005). The invention of traditions. *Vestnik Evrasii*, 57–61. Retrieved from <https://cyberleninka.ru/article/v/izobretenie-traditsiy>.
- Kotylev A.Y. (2006). The sociocultural significance of the image and acts of St. Stephen of Perm in the light of historical analogies. *Art*, (4), 105–127.
- Korobeynikov A.V. (2008). Problem area of reconstruction of the Idnakar settlement. *Idnakar: Metody istoriko-kul'turnoj rekonstrukcii*, (1), 26–31.
- Lepikhin A.N., Ryazanova S.V. (2000). Chthonic characters in Ural mythology. *Permskoe Prikam'e v istorii Urala i Rossii* (pp. 65–69), Berezniki.
- Miller A. (2016). Memory politics in post-communist Europe and its impact on the European memory culture. *Politiya*, (80), 111–121. Retrieved from [http://politeia.ru/files/articles/rus/Miller\\_Politeia-2016-1\(80\).pdf](http://politeia.ru/files/articles/rus/Miller_Politeia-2016-1(80).pdf).
- Rochev Y.G. (1985). National specificity of Komi legends about Chud. *Nauchye doklady*, (124), 13–24.
- Ryazanova S.V. (2010). The Social Myth in the Space of Humanitarian Knowledge: Scientific Potential of the Concept. *Religiovedenie*, (1), 78–89.
- Ryazanova S.V. (2011). Secular forms of modern religiosity: The evolution of a social myth. *Nauchnyj ezhegodnik Instituta filosofii i prava UrO RAN*, (11), 64–79.
- Ryazanova S.V. (2012a). Myth in its relationship with religious and secular types of worldview. *Nauchnyj ezhegodnik Instituta filosofii i prava UrO RAN*, 123–136.
- Ryazanova S.V. (2012b). Myths about the social structure in modern Russian self-consciousness: An archaic basis. *Problemy rossijskogo samosoznaniya. Religioznye, npravstvennye i pravovye aspekty kul'tury* (pp. 160–166), Moscow; Perm'.
- Ryazanova S.V. (2013). The Role of Religion in the Formation of the Political Myth. *Cennosti i smysly*, (24), 14–22.
- Ryazanova S.V. (2014). The Specific of Myth as Cultural Form. *Vestnik Permskogo Nauchnogo Centra*, (4), 37–44.
- Ryazanova S.V. (2015). Religious Images and Ideas and Their Transformation in Russian Literature. *Vestnik LGU*, (4), 202–211.
- Ryazanova S.V., Telenkov A.V. (2014). The General and the Special in the Myth of the Urals. *Voprosy kul'turologii*, (11), 43–47.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Submitted: 18.03.2019

Accepted: 01.04.2019

Article is published: 28.06.2019