

Очевидно, что в основе первоначального сюжета были отношения между Ульяной и Кыской, но включив в структуру сюжета образ Степана с соответствующей семантикой христианской религиозности, традиция избавляется от ставшей ненужной ориентации сюжета на мифологию свадьбы, не позволившей бы адекватно интерпретировать новую легендарную реальность текста. Таким образом, мотивированные христианской религиозностью элементы сюжета в процессе бытования кардинально меняют исходное содержание, соответственно, семантическая информация текста, обусловленная прагматикой легенды, становится существенно другой, отличной от информации свадебного кода, несмотря на формальное сходство сюжетов.

Мотив плаванья Степана на камне как бы проходит сквозь региональные фольклорные традиции Выми, нижней и верхней Вычегды, Удоры и верхней Печоры, объединяя в общем-то разные группы нарративов о христианизации. Это тексты о единоборстве Стефана (в текстах – Степана) с языческими волхвами-тунами, а также о крещении и самопогребении языческой чуди и о самоубийстве молодой чудинокки (чудской княгини). По ходу плаванья Степана перед ним и с его помощью разворачивается пространственная система осваиваемого им мира. Топонимические мотивы, мотивы пророчеств, нарицания прозвищ, как и определённые преданием места колдовского состязания или гибели чуди, выделяют новую, принципиально иную структурную организацию пространства, нежели предыдущая, чудская, языческая. Эта новая топография, освящённая его авторитетом, сакрализуется и обретает устойчивые формы, в то время как старая исчезает в буквальном смысле этого слова. Немаловажно, что плавание Степана на камне по мифологической реке завершается прибытием в с. Усть-Вымь, которое после переоформления становится центром вновь организованного пространства мира.

#### **§ 4. Сюжет христианизации и легенды о чуде: предки, не принявшие новую веру**

Чудью в коми фольклоре называется народ, который крестил Степан. Однако сам термин *чудь* имеет гораздо более широкое употребление и известен не только по фольклорным, но и по письменным источникам. С именем *чудь* связаны, прежде всего, летописные сведения о финно-угорских народах, соседивших в раннем средневековье с северными славянами и германцами, а позднее с новгородцами и ростово-суздальцами. Кроме того, имеется факт устных нарративов о чуде, ареал распространения которых охватывает огромные территории Северо-восточной Европы и Сибири. Есть также археологические

памятники финно-угорского населения северо-восточной Европы, по традиции и для удобства обозначаемого в литературе термином *чудь*. Таким образом, проблема чуди традиционно является объектом исследований отечественной истории, фольклористики, археологии, а в последнее время и лингвистики. Разумеется, каждая из этих дисциплин видит проблему по-своему, в зависимости от специфики рассматриваемых артефактов. Объединяет их то, что все они как бы стремятся решить вопрос этнической принадлежности чуди, привлекая для этого те или иные данные.

Нарративы о чуди естественно находятся в компетенции фольклористики, однако начиная уже с XVIII в. они используются в качестве исторических свидетельств эпохи русской колонизации европейского северо-востока. Объектом специального исследования чудские предания становятся только во второй половине XIX в. с работы П. С. Ефименко «Заволочская Чудь» (1869). Это была первая попытка научного описания наиболее общих характеристик текстов. Затем следует почти столетний перерыв, и только в 1965 г. эта проблема получила освещение в научном исследовании – в монографии В. В. Пименова «Вепсы» (1965), в которой устным текстам о чуди посвящена большая глава. В сфере научных интересов В. В. Пименова, конечно же, проблема этнической принадлежности чуди, ранних русско-вепских контактов, тем не менее, он впервые дал описание основных сюжетов чудских преданий.

В 1969 г. в виде своеобразного отклика на работу В. В. Пименова была опубликована статья Л. П. Лашука «Чудь историческая, чудь легендарная» (1969: 208–218). По мнению исследователя, распространённость исторических сведений и преданий о чуди на огромных территориях ставит под сомнение вопрос о принадлежности чуди к одному конкретному (вепскому, как полагает В. В. Пименов (1965)) этносу. Конечно, статья Л. П. Лашука опять же была в русле исторических исследований, но она интересна сопоставлением письменных источников и преданий, кроме того, здесь, видимо, впервые имеются ссылки на материалы коми фольклора.

В конце 1950-х – начале 1960-х гг. чудская тема попадает в поле зрения Л. С. Грибовой. Будучи дипломницей С. А. Токарева, молодая исследовательница активно собирает фольклорно-этнографические материалы о религиозной традиции коми-пермяков, и, в частности, о чуди. В 1964 г. отдельным оттиском вышла её статья «Культе древних у коми-пермяков» (Грибова 1964), однако ещё в 1962 г. ею была написана статья «Чудь по коми-пермяцким преданиям и верованиям», по каким-то причинам так и не вышедшая в свет в то время. Статья Л. С. Грибовой посвящена коми-пермяцкой религиозности, а именно религиозно-мифологическим представлениям о чуди в системе верований коми-пермяков, жанр текстов определяется как «предание», что, в целом, характерно для

всех исследований по этой теме. Надо заметить, что в аспекте религиозности проблема чуди до Л. С. Грибовой в общем-то никогда и не рассматривалась.

Статья отчётливо делится на две части. В первой Л. С. Грибова предлагает классификацию представлений о чуди (соответственно, и классификацию текстов), причём каждую рубрику классификации она снабжает до этого неизвестными коми-пермяцкими материалами: 1. чудь – совершенно чуждое коми-пермякам древнее население Прикамья; 2. чудь – дохристианское население коми; 3. чудь – богатыри коми; 4. чудь – беглые разбойники; 5. чудь – раскольники; 6. чудь – чудаки. По предварительным выводам, чудь является «дофеодальным», дохристианским народом коми. Генезис этих преданий связывается с изменениями, буквально «со скачком», в культурной и хозяйственной жизни средневековых коми, в частности, в связи с изменениями в сельскохозяйственном производстве и в смене языческой религии христианской. Основные положения этой статьи Л. С. Грибова в дальнейшем включила в состав своей известной монографии «Пермский звериный стиль» (1975).

В начале 1970-х гг. в г. Перми вышел один из выпусков альманаха «Вопросы лингвистического краеведения Прикамья» (Вопросы 1974), полностью посвящённый рассматриваемой проблеме. Авторы, известные учёные и краеведы Владимир Оборин, Антонина Кривощёкова-Гантман, Василий Климов, Мария Ожегова и др. на базе фольклорных, этнографических, лингвистических материалов, в основном коми-пермяцких, попытались дать всестороннюю оценку «чудского вопроса». Важной вехой в фольклористике, в том числе и в исследованиях проблемы чуди, стала публикация в 1971 г. первого научного сборника коми-пермяцкой устной прозы, подготовленного Марией Ожеговой (1971). Ценность его в том, что впервые были опубликованы коми материалы о чуди, при этом надо сказать, что коми-зырянские тексты вышли только спустя тринадцать лет (Рочев 1984), поэтому они долгое время не учитывались в научных исследованиях. К примеру, в Указателе мотивов преданий о чуди на европейском севере Ю. Н. Смирнова (1972: 55–62) коми-зырянские тексты почти не представлены, их нет и в обстоятельном списке работ о чуди в вышедшей недавно интереснейшей статье Натальи Дранниковой и Роальда Ларсена (2005).

В 1985 г. отдельным изданием вышел доклад Ю. Р. Рочева «Национальная специфика коми преданий о чуди» (1985). Автор впервые определил специфику преданий о чуди на коми-зырянском материале и предложил их классификацию в соответствии с регионами обитания разных этнических групп коми: 1. тексты о самопогребении чуди распространены в центрах расселения древних коми (пермян вычегодских) – на Выми, нижней Вычегде, средней Сысоле; 2. тексты о самопогребении чуди и тексты о чуди убегающей от крещения – нга Вашке, Вишере, Верхней Вычегде; 3. воинственная чудь – редкие сюжеты, зафиксированные

на Мезени и средней Вычегде; 4. демонизированная чудь – на территориях позднейшего расселения коми (Рочев 1985: 7). По мнению Ю. Г. Рочева (1985: 8), предания о чуди прошли три стадии развития. Первая стадия связывается с неким докоми населением, «глухие реминисценции» о встрече с которым сохранились в виде преданий о воинственной суди. Вторая стадия связана с событиями христианизации, воспоминания о которой трансформировались в предания о самозахоронениях чуди и о чуди убегающей. На третьей стадии эволюции преданий постепенно сливаются рассказы о чуди с преданиями о разбойниках, с быличками, в которых чудь приобретает черты персонажей низшей мифологии.

В своей статье Ю. Г. Рочев ссылается на раннюю работу Н. А. Криничной «Предания об аборигенах края» (1981), основные положения которой вошли в одноименную главу монографии «Русская народная историческая проза», вышедшей уже в 1987 г. (Криничная 1987: 77–97). Н. А. Криничная рассматривает предания о чуди в более широком контексте преданий об аборигенах края, что позволяет ей привлекать к сравнительному анализу материалы фольклора не только североевропейских, но и северосибирских народов, в типологически сходных преданиях, которых термин «чудь» не используется. Всесторонне проанализировав образ чуди, исследователь приходит к выводу (Криничная 1987: 86–87), что на генезис образа существенным образом оказали влияние универсальные мифологические представления об аборигенах края, наделяющие этих персонажей совокупностью мифологических признаков, таких как карликовость, гигантизм, зооморфность, терратоморфность и т. п. Соотнесенность этих признаков с образом чуди, т. е. дорусского населения севера, вызывает своеобразный «эффект отчуждения» рассказчиков преданий от аборигенов – чуди, благодаря которому чудь в русских преданиях всегда показана в образе врага. В связи с этим исследователь выделяет мотив вражды аборигенов с пришельцами (Криничная 1987: 87–88), который лежит в основе преданий о нападениях белоглазой чуди на русских поселенцев. Предания фиксируют кровавые сражения пришлых новгородцев с чудскими аборигенами: «И приехал туда новгородский воевода, и было крупное сражение. Эта река текла кровью, во какое было сражение!» (Дранникова 2008: 64). Другой мотив – исчезновение аборигенов из конкретной местности – включает две версии. Первая – мотив самопогребения чуди, вторая – мотив вытеснения чуди с данной территории или ассимиляции чуди пришлым населением. С этими версиями связывается также мотив оставления аборигенами следов пребывания в той или иной местности (Криничная 1987: 86–95).

Как видим, при очевидном сходстве основных мотивов русских и коми фольклорных текстов о чуди есть одна существенная разница, она заключается в мотиве этнической идентификации коми с фольклорной чудью. Этот мотив отмечен как в материалах Л. С. Грибовой (см. выше), так и в материалах более

поздних экспедиций, и на вопрос собирателя об этнической принадлежности чуди, как правило, следует ответ, что они такие же коми. Нередко этот ответ уточняется отнесением нынешних коми к православным христианам, а чудь – к язычникам, «не признавшим в древние времена Стефана Пермского», – об этом упоминает Л. П. Лашук (1969: 216). Данное обстоятельство является поводом для известного отчуждения чуди от современных коми, по поводу которого писала Л. С. Грибова (1975: 98): «при сопоставлении народных представлений о чуди и о прошлом самих коми-пермяков различия исчезают, исключая тот факт, что чудь была “неверующей”, а коми-пермяки “всегда” были христианами». Наиболее яркое выражение этот мотив получил в так называемых «поминках древних», обычае поминовения чуди на местах их погребений (*чуд гуяс*) (см. ниже), когда чудь поминается в качестве предков, но при этом осознаётся элемент некоторой отстранённости от них как от язычников.

Этот факт был отмечен ещё в XVIII в. русским академиком И. А. Лепёхиным (1805: 282): «Народ сей был прежде того чудь, но во времена Стефана Великопермского просвещен святым крещением». Возникает вопрос: под словом *чудь* академик имел в виду этноним или же отношение к язычеству? Как известно из письменных источников (Епифаний 1995; Доронин 1958 и др.), деятельность Стефана Пермского проходила в Вычегодской Перми, и крестил он летописных пермян. Однако, слово *пермяне*, как и *чудь*, не являются самоназванием крещённого Стефаном Пермским народа. Как писал об этом известный ученый Александр Дмитриев (1889: 54) со ссылкой на статью Николая Рогова о пермяках (1858), сами коми, пермяки и зыряне, в конце XIX в. не знали, «почему их страну называют Пермью, а их пермяками». Надо полагать, они не знали этого и раньше, во времена Стефана Пермского. Вопросу происхождения топонима *Пермь* посвящена обширная литература, хотя и убедительных этимологий данного термина так и не выдвинуто. Оставляя задачу этимологизации данного топонима лингвистам, отметим по поводу этнонима *чудь*,<sup>51</sup> что, начиная с первых упоминаний в русских письменных источниках, этот этноним всегда употреблялся для обозначения, во-первых, различных групп финно-угорских народов северо-запада и северо-востока Европы (Лашук 1969: 210–212), а во-вторых, для обозначения ещё некрещёных финно-угорских народов, точнее – их языческого состояния, как это и отмечено И. А. Лепёхиным (1805: 282).

Очевидно, что языческая семантика в слове *чудь* появляется не сразу. «Повесть временных лет» её ещё не знает, здесь чудь перечисляется в перечне народов, населяющих «Афетову часть» мира. Чудь принимает активное участие в политической жизни северных славян, в частности, в деле известного приглашения варяг на княжение решение на равных принимают чудь, словене и кривичи

<sup>51</sup> Полностью поддерживаю этимологию этнонима *чудь*, предложенную в своё время Д. В. Бубрихом (1947).

(Ефименко 1869: 21). Под чудью здесь понимаются прибалтийско-финские племена, а родственные им по языку племена, обитающие на Северной Двине, по летописям известны как *заволочская чудь*. Обитавшие восточнее заволочской чуди финно-угорские племена по летописям имели названия Перми и Югры. Судя по всему, христианизация Руси затронула вначале только славянские племена, тогда как крещение соседней чуди было затруднено вследствие языкового барьера. Крещение, конечно же, происходило, но оно шло с запозданием по отношению к славянам. П. С. Ефименко приводит примеры язычества чудских, т. е. финских племен Вотской пятины – пределов современной ему Петербургской губернии, по материалам писем новгородского архиепископа Макария 1534 г. (Ефименко 1869: 26–27), хотя финские племена этих подчинённых Новгороду земель испытали более интенсивное и раннее влияние новгородцев.

Постепенное колонизационное движение новгородцев на восток, в сторону Обонежской пятины и Завлочья, начавшееся в XII–XIII вв., несло с собой и христианизацию местного населения. В частности, этот процесс зафиксирован в статье «Двинского летописца» (1977: 147): «Тогда же и Заволоческую Чудь крестиша и просветишася тии святым крещением, понеже Новгородского предела бяху... И мнози от них ослеплении идольскою прелестию от святого крещения избегоша... Новопросвещенная же Заволоческая Чудь реки великия Двины для того преименовашася Двиняне». По верному замечанию Сергея Белых (1996: 48): «чудь, принявшая крещение, как бы переставала быть чудью и получила в русских источниках новое имя». Конечно, процесс христианизации и утраты национального идентитета не был столь единовременным, П. С. Ефименко вполне обосновано называет только XVI век «для окончательного уничтожения язычества между чудью», имея в виду заволочскую чудь, а XVII век – веком «утраты самого существенного элемента чудской национальности – языка» (Ефименко 1869: 37).

Однако, как пишет С. К. Белых (1996: 48), по мере освоения славянами северо-восточных земель слово *чудь* теряло значение этнонима и стало обозначать язычников-неславян осваиваемых территорий. Что касается начала употребления этого термина на коми почве, то, по мнению С. К. Белых (1996: 49), оно возникает в период с XIV по XVI вв., когда коми народ вследствие христианизации был разделён на христиан и язычников, последних стали называть чудью уже свои, крещённые соплеменники, испытывавшие сильное культурное влияние русских. Эта гипотеза вполне объясняет возникновение чудских преданий в коми среде, следует, однако, заметить, что христианизация заволочской чуди и «перемена имени» сопровождалась полным исчезновением её национального идентитета, поэтому предания о чуди бытуют в русской среде. В то же время в коми среде в процессе христианизации можно наблюдать разделение летописных *пермян* на христиан и язычников, а затем наименование



одних этнонимом *коми*, других – этнонимом *чудь*. При этом первое наименование становится фактом этнической самоидентификации, тогда как второе со временем становится только фактом фольклора.

Основные мотивы чудских легенд коми, каковыми являются мотивы самозахоронения и миграции чуди, в целом сходны с русскими. Разница состоит в том, что в русских преданиях эти мотивы зачастую сопровождаются мотивом насилия над чудью. Чудь вынуждают к самозахоронению или уходу из своих жилищ новопоселенцы – новгородцы (русские), тогда как в коми легендах чудь никто не неволит, никто не забирает их земли, чудь хоронит себя или уходит из своих мест, спасаясь от христианизации. Для сравнения – русское предание: «Возле этого города когда-то, очень давно, жили не русские, а прятавшиеся в ямах с крышами поганые люди. Наши люди обрушивали крыши на поганых и так они их захоронили»; коми текст: «В православную веру стали крестить, а чуди вырыли большую яму, вошли в нее сами и сами себя убили» (Плесовский 1989: 57). В коми легендах зачастую сигналом к самопогребению служит появление Степана (Стефана Пермского), который в нарративах этого типа не выглядит агрессивно. К примеру, чтобы не допустить св. Стефана в Богородск, вишерская чудь перегораживает реку камнями, устраивает на высоком берегу сторожевой пост, который по приближению Стефана разжигает большой сигнальный костёр. После этого язычники семьями заходят в землянки и, подрубив опорные столбы, обрушивают на себя крыши, таким образом хороня себя заживо (Рочев 1984: 21). Степан даже не вступает в непосредственный контакт с чудью, скорее, слух о его приближении служит для чуди знаком для последующих действий.

Следует помнить, что предания о чуди относятся к области несказочной прозы, и рассказчик всегда квалифицирует своё сообщение о самопогребении как достоверный факт, известный не одному поколению людей. Л. П. Лашук считал (1969: 213), что мотив самопогребения сложился на базе погребального обычая заволочской чуди, хоронившей умерших в срубных могилах с деревянными перекрытиями. Со временем почва на могилах оседала, образуя ямы, а «позднейшее население наталкивалось на совершенно чуждый ему обряд захоронения. Остальное дополняла богатая народная фантазия» (Лашук 1969: 213). Навряд ли «богатая народная фантазия» при виде кладбища, пусть даже и чужого и заброшенного, стала бы фантазировать в столь жутком направлении. Трансляция подобного сюжета в фольклорной традиции должна генетически восходить к первоначальной мифологической теме, передающей как бы по наследству основные сюжетные реалии, а главное, установку на достоверность сообщения. Другое дело, что в ходе трансляции первоначальная семантическая информация может быть искажена до неузнаваемости при сохранности самой формальной сюжетной структуры. По-видимому, такое искажение может

произойти при передаче сюжета от одного народа к другому. В этом случае как бы срабатывает принцип «испорченного телефона», когда первоначальное сообщение оказывается понятым в целом, но искажённым на определённом уровне. Последующая трансляция утверждает и усиливает искажение информации вплоть до утраты первоначального смысла сообщения. При этом формальная структура сообщения наполняется новым смыслом, может быть отдалённо и напоминающим первоначальный, но в целом не имеющий с ним ничего общего.

Несомненно, что мотив самопогребения чуди имеет в генезисе мифологические истоки, на это указывает Н. А. Криничная и приводит типологический ряд мифологических персонажей разных народов, стремящихся к исчезновению в недрах аналогично «аборигенам» (Криничная 1987: 90): «В недра гор, в сопки, в землю уходят «сихиртя» (ненецкие предания), в земле исчезают «багурть» (забайкальские предания), в расщелинах скал скрываются «мими» и т. д. Погружаются в источник, в землю и тотемные предки». Однако для того, чтобы данный типологический ряд «работал», необходимо, как минимум, найти подтверждение тождества указанных персонажей языческой чуди. К сожалению, Н. А. Криничная не приводит доказательств этого тождества, как не приводит и версий генезиса этого мотива в славянской традиции.

В 1998 г. нами была предпринята попытка показать механизм возникновения мотива самопогребения на базе материалов в основном коми-пермяцкого фольклора (Лимеров 1998: 79–95). В этом исследовании мы исходили из того, что нарративы о языческой чуди, захоронившей себя, – едва ли не самый распространённый вид фольклорных рассказов у коми-зырян и коми-пермяков. Однако при том, что коми представляют чудь в качестве предков, не принявших христианскую веру и из-за этого похоронивших себя в чудских ямах, в фольклоре коми-пермяков бытуют тексты, в которых чудь представлена как очень странный народ, вроде бы и не имеющий отношения к людям вообще. Чудь описывается как чёрные карликовые зооантропоморфные существа. Тем не менее, эта странная карликовая чудь также отождествляется с предками у коми-пермяков. Мы условно выделили два типа текстов о чуди, имеющих хождение в коми фольклоре. Во-первых, это тексты о карликовой чуди, которые имело смысл рассмотреть в контексте представлений о первопредках, живших в мифические времена, а во-вторых, легенды о чуди-язычниках, события которых относятся к исторической эпохе средневековья.

Мир, в котором живёт карликовая чудь, совсем не похож на мир людей. Прежде всего – своими размерами. Здесь до неба можно достать рукой, и героиня одного из преданий приклеивает блины к небу. Чудь не сеет хлеб, но он растёт сам, причём кустами, да и ещё колосится по всему стеблю. Так что у чудского народа всегда изобилие хлеба, и он не знает голода. Вместе с тем мифическая



чудь совсем не похожа и на людей. По преданиям коми-пермяков, они «мохнатые, ушастые и всегда черные, вместо ступней ног – копыта, обычно свинье» (Климов 1974: 122), к тому же чудины настолько малы, что им «трава была как лес, а укрыться от дождя они могли под зубьями боронь» (Климов 1974: 122).

Новые материалы, любезно предоставленные нам В. В. Климовым, существенно дополняют картину этого изначального чудского мира. Прежде всего, они объясняют происхождение и малый рост карликов: «Первый человек появился в роще, под красноголовиком. С мизинец родился. А разве под грибом крупнее поместится?»; «Первые люди здесь и родились, на Каме. Триста веков с тех пор прошло. Как родились? Все, что есть на земле, из семян рождается. И человек, и тварь ... Из семян земли. И человек, как хвощ из земли вырос. У ручья, в мышинной норе жили. Лишь ночью выходили рыбу ловить. Вчетвером-впятером в одной норке и жили»; «До пермяков на чердынской земле жили чучкари дикие, первые люди. Они родились и долго жили под землей вместе с кротами» (Му пуксьём 2005: 39–50). Коми-зырянских параллелей мало, но они есть.

Ещё одним принципиальным отличием чудского народа от человеческого было то, чудские дети могли говорить и ходить с рождения. В целом же, если отвлечься от малопрезентабельного облика, карликовая чужь живёт в эпоху, которую принято называть Золотым веком, в эпоху, когда небо и боги были близко, когда не было голода, не нужно было работать, а дети рождались почти взрослыми, во всяком случае, уже умеющими говорить. Поэтому весь пафос мифов о карликовой чужди направлен на то, чтобы показать, каким образом тот идеальный мир Золотого века превратился в современный нам совсем несовершенный мир, в котором и небо высоко, и голод есть, и детей надо воспитывать.

Вина за это целиком приписывается карликам, поэтому тексты акцентируют внимание на их отличиях от современных людей, как во внешнем облике, так и в деятельности, видя в этом причину последующих преобразований. Так, чужь живёт в маленьких домиках или землянках, иногда упоминаются каменные сооружения, похожие на печи-каменки (*гор*) в «чёрных» банях, в то время как люди живут в избах. Чужь пользуется такими же вещами, что и люди, только меньших размеров. Маленькие жернова, ральники будто бы до сих пор изредка находят в земле. Эти вещи обладают магическими свойствами и могут использоваться в колдовской практике. По материалам известного этнографа Л. С. Грибовой (1991: 86), некая женщина из д. Раменье Коми-Пермяцкого АО лечила людей с помощью необычайно маленького чудского ральника, которым «освящала» воду. Но дело даже не в том, что чужь маленького роста, а в том, что она всё делает неправильно, не так, как люди. Чужь косит сено долотом, вместо топора использует сечку, хлеб жнёт шилом, так как не знает серпа, обмолоченное зерно

хранит в паголенках (чулок без следа). Процесс жатвы описывается примерно так: семеро чудинов протыкают шилом стебель злака и валят его все вместе. Мало того, что они хранят зерно в паголенках, они ещё и толкут толокно в проруби и прямо из проруби хлебают. Чудь не понимает сама, что творит, к примеру, они могут ехать все вместе в одну сторону, остановиться на ночлег, а утром повернув оглобли, снова ехать туда, откуда приехали. (Лимеров 1998: 84)

Вместе с тем безумие чуди является выражением тенденции к общей энтропии мира чуди, его дальнейшего «сжимания». Безумие достигает критической точки, которая становится и конечной точкой энтропии («сжатия»). Этот момент обозначен в текстах через мотив «грехопадения», вызывающий необратимые последствия. Чудская женщина печёт блины и остужает их, приклеивая к небу. Её только что рождённый ребёнок испражняется, и женщина, подтерев его блином, также приклеивает этот блин к небу. Этим она оскверняет небо (небесного Бога – Ена), а также пищу, данную небом (Еном). В удмуртской версии легенды небо прежде находилось так близко от земли, что люди ходили с просьбами к богу («лазали как на полати»), но однажды некий человек обмазал кусок хлеба пометом и положил его на небо, и тогда оно поднялось высоко и общение с богом стало невозможным (Евсюков 1988: 41). Соприкосновение сакрального верха (неба) и профанического низа (экскременты) вызывает энергетический взрыв, вызывающий гибель мира карликовой чуди. Небо удаляется вверх, полагая начало структурированию космоса, принципиально отличного от предыдущего, чудского.

Основные доминанты нового состояния мира решаются мифологическим сценарием через корреляцию астрономического, агрономического, диетического и социально-физиологического кодов. Появлению вертикальной оси соответствует мотив утраты чудесного земледелия, а значит и пищевого изобилия, выраженный как замена «кустистых» злаков Золотого века, растущих как бы «вширь», злаками с одним колосом, растущими «вверх», начинают расти высокие белые бёрезы. Социально-физиологические изменения человека выглядят как рост по вертикали и представлены в текстах в виде смены чёрной карликовой чуди высокими белыми людьми. Кроме того, новые люди утрачивают способность ходить и говорить с рождения, а также обретают другой (логический) тип сознания. Всё это фиксируется как собственно человеческое состояние, в отличие от предыдущего, чудского как нечеловеческого.

Не в силах адаптироваться к наступившим изменениям, чудь уходит из мира, погребая себя в ямах. Этот распространённый мотив ухода первого поколения людей под землю также выражает определённый этап структурирования космоса. Отделению неба от земли соответствует «открытие» чудью нижней сферы – подземного мира. В нижний мир вытесняется хаотическое начало,

персонифицируемое чудью. В свою очередь, самоубийство чуди вызывает появление в мире смерти, сама же чудь демонизируется.

Таким образом, мифическое время карликовой чуди меняется эмпирическим (профанным) временем «высоких» людей. Отныне чудь как духи связаны с миром смерти, что отчётливо прослеживается в позднейших представлениях о *чудах* – злых духах. *Чуды* – это мифические существа исторического времени, принципиально отличающиеся от чуди Золотого века. По представлениям коми-пермяков, чуды являются злыми духами, обитающими в тёмных местах, заброшенных домах, в банях, овинах, погребках, в лесу, в воде и т. п. Они сохраняют внешний облик карликовой чуди, при этом чуды невидимы, но могут предстать перед людьми в виде человека или животного. Чуды в образе жизни подражают людям: женятся, рожают детей, едят, пьют, держат скот и т. п., а также «меняют» детей и выполняют функции святочных духов.

Демонологизация предков, уход их под землю – явление универсальное. В том или ином виде его можно обнаружить в мифологиях многих народов. В европейских традициях представления о чуди соотносимы с представлениями о так называемых карликах: гномах, эльфах, цвергах и других мифических существах, в которых угадывается демонизированное прошлое поколение. Время их земной жизни Г. А. Левинтон определяет границей «между временем мифов и исторической эпохами» (Левинтон 1992: 623). В греческой мифологии, как отмечает Михаил Евзлин (1993: 57), «первый род покрывает земля, первые люди становятся демонами, т. е. “хтонизируются”, сливаются с первостихией, землей, от которой родились. Второй род также скрывается под землю. Третий род скрывается в ужасном Аиде, т. е. также под землю». В мифах центрально-австралийских племён «подробно рассказывается о священных “маршрутах” странствий тотемных предков в поисках родичей, во время охоты, иногда во главе группы юношей. По пути они останавливаются для трапезы, совершают обряды, утомившись в конце пути, они уходят под землю, под воду, в скалы» (Мелетинский 1976: 179).

Как правило, первопродки отличаются малым ростом. Б. Н. Путилов описывает мотив самозахоронения в мифах папуа Новой Гвинеи, когда с появлением «высоких» людей «недоростки... совершили обставленный ритуалом уход в землю: каждый из мужчин старшего поколения встал у одного из столбов, и земля поглотила их» (Путилов 1980: 50). Первые люди, как «маленький лесной народ» известны некоторым африканским племенам. Часто они выступают как аборигенное население, вытесненное пришедшими с севера высокорослыми народами (Котляр 1975: 33). В свою очередь, северная традиция знает мифы о сиртя, сихиртя – аборигенном народе, также ушедшем под землю с приходом высоких людей: «сихиртя такие же люди, как все, только меньше ростом... После

бывшего в этих местах потопа (или после войны) они спрятались под землю, жили в сопках. Иногда и теперь их голоса можно слышать по ночам, когда они рыбачат» (Хомич 1976: 57).

Таким образом, образ карликовой чуди в соответствующих коми-пермяцких преданиях восходит к мифологии предков, а мотив самозахоронения чуди – к обусловленному мифологическим сценарием уходу предков, первоначальников мира под землю в связи с изменением самого мира и приходом другого поколения людей. Мы полагаем, что сходные с вышеизложенными мифологические тексты были известны древнему финно-угорскому населению новгородской Обонежской пятины (Каргополье) и Заволочья. Русские колонисты, долгое время жившие бок о бок с заволочской чудью, а кое-где уже и смешавшись с ней, восприняли эти мифологические сюжеты, но в ходе трансляции исказили их семантическую информацию. В результате появляются русские версии текстов, в которых описывается встреча двух чуждых друг другу культур – христианской славянской и чудской языческой, при том, что смена второй культуры первой кодируется в текстах мотивом самозахоронения. Иными словами, мотив самопогребения – это не что иное, как искажённая версия чудского текста о смене мифологических эпох. Искажённая версия, сохранив в качестве основной структуры наиболее «эпатажный» мотив, включает в его контекст новую семантику, видимо, более актуальную на тот исторический период времени. В ходе колонизации Севера, сопровождавшегося и христианизацией северного населения, по уже сформировавшейся традиции получавшей новый, как бы «переходный» этноним – чудь, этот «чудской сюжет» получил распространение на всей территории европейского северо-востока. Что характерно, он заменил автохтонные версии мифологического антропогенеза в традициях вепсов, коми-зырян, хотя эти народы, в отличие от народов Заволочья, сумели пройти через стадию «чуди» и восстановить свой этноним, уже христиански обоснованный. Относительно коми-пермяков надо сказать, что их христианизация прошла почти на столетие позже коми-зырян и, видимо, менее глубоко, поэтому в фольклоре наряду с новой семантической версией самопогребения сохраняются и прежние антропогонические варианты мифологических текстов, только соотношённые с дохристианской эпохой, когда коми народ якобы назывался чудью.

Эпоха чуди структурирована, в ней прослеживаются разные этапы эпической истории, выраженные мифологической концепцией смены поколений. Первым признаётся чудской карликовый народ, живший в некие доисторические времена, когда мир имел другие пространственно-временные параметры. Время этого народа определяется двумя тысячами лет, по истечении которых «Бог меняет» народ, насылая потоп, губящий карликовую чудь. По другой, более популярной версии, карликовая чудь хоронит себя в земле. На смену карликам приходит

другое поколение людей, ассоциирующееся с богатырями. Чудские богатыри – это легендарные герои, основатели ряда коми-пермяцких селений и чудских *каров* – городищ, располагавшихся на высоких речных берегах. Наименования некоторых городищ-каров зафиксированы в местной топонимике, известны и населённые пункты, основанные некогда чудскими богатырями и названные, между прочим, по их именам. Наиболее известные из богатырей – Пера, Кудым Ош, предания о которых составляют большие повествовательные циклы, сравнимые с эпическими. Наряду с ними в фольклорной прозе коми-пермяков «действуют» и другие богатыри, менее известные, но не менее сильные. С подвигами этих богатырей традиция связывает такие распространённые фольклорные мотивы, как богатырское перебрасывание героями преданий друг другу палиц, топоров, огромных камней из кара в кар, скатывание брёвен с высокого берега на нападающих врагов, а также находки в земле крупных костей, считающихся останками чудских богатырей. К примеру, в д. Мёдгорт в случайно раскопанной могиле известного чудского богатыря Перы будто бы были найдены кости, принадлежавшие человеку трёхметрового роста (Грибова 1991: 86).

Финал богатырской чуди трагичен. Предания повествуют о том, что, когда пришёл новый народ (предки современных людей), или же с наступлением христианской эры чудины-богатыри заживо погребли себя в своих ямных жилищах. По другой версии, богатыри обратились в камень. Некоторые из них после гибели покровительствуют основанным ими населённым пунктам.

Близким по типу к образу богатырской чуди является образ чуди языческой, в некоторых фольклорных текстах коми-пермяков богатыри являются даже предводителями язычников, выступающих против христианизации. По преданиям, городища чуди находились на холмах, которые в современной топонимике зафиксированы как «чудские». Их жилищами служили пещеры, чаще землянки или ямы, крыша которых держалась на четырёх столбах. Камской чуди часто приходилось воевать с «разбойниками», приплывавшими на больших лодках с верховьев, поэтому городища-кары были укреплены и соединялись друг с другом подземными ходами. На врагов чудские воины скатывали брёвна с крутого берега, сбрасывали камни. Борьба против врагов нередко отождествляется с сопротивлением христианизации. Основным противником чуди в этом случае является св. Стефан Пермский, приплывающий к язычникам по реке на каменной глыбе. Он рубит священную берёзу в Перми, рушит истуканов (в Усть-Выми). Языческая чудь также погребает себя в земле или уходит с уже христианской территории.

Таким образом, представления о сменах поколений включены в общую эсхатологическую концепцию развития и энтропии мира. Первое после карликов поколение богатырей обладает самыми незаурядными качествами, следующие

за ним «язычники» и далее «обычные» люди с каждым разом становятся всё более слабосильными. Вместе с тем постепенно приходит в упадок и общее состояние мира. По мере того, как поколения сменяют друг друга, отдаляясь от первого, жившего в Золотом веке «начала начал», усиливаются процессы всеобщей энтропии, упадка мирового порядка, и в результате мир как бы возвращается к исходному состоянию, ко времени карликовой чуди.

По преданиям коми-зырян, крещение также определяет границу между эпохой чуди и новым историческим временем. Отличие в том, что в фольклоре коми-зырян эпоха чуди не имеет исторической концепции, она как бы хронологически однородна. Здесь более ярко выражена тема христианизации, она представлена многими сюжетными мотивами, которых нет у коми-пермяков (см. о них ниже), однако, глубина языческого прошлого не структурирована. Можно выделить предания, герои которых носят языческие имена, т. е. формально они принадлежат к эпохе чуди, но рассказчики не называют их чудью и соотносят сюжетную канву этих преданий просто с отдалённым прошлым без какой-либо временной привязки. Есть предания о карликах, но сюжеты о них малочисленны и не дают представления о некоей целостной картине мира карликовой чуди. Всё это говорит о том, что в этой своей части фольклорная традиция коми-зырян претерпела существенную деформацию, но в ней всё-таки прослеживаются некоторые древнейшие семантические линии, а более или менее ясная картина традиции восстанавливается при сопоставлении с фольклором одного по языку народа коми-пермяков.

Наряду с мотивом самопогребения, как правило, выделяется, и мотив вытеснения чуди с обжитой территории (Криничная 1987: 91). В русских преданиях чудь, спасаясь от русских колонистов, вынуждена отступать в северном и восточном направлении, в сторону Вашки и Белого моря. По пути чудь закапывает свои сокровища в тайных местах. С миграцией чуди связаны некоторые топонимы Русского Севера, такие как Аминтова дорога, по которой бежали толпы чуди во главе со своим вождём Аминтом (Криничная 1987: 92); речка Порвал называется так, потому что тут была прорвана оборона чуди; Вашка – чудь сказала новгородцам: «Эта река еще ваша» (Криничная 1991: 72) и др. Нередко в русской традиции мотив миграции чуди сопровождается мотивом ассимиляции оставшейся чуди (Криничная 1987: 94).

Среди коми легенд последнего мотива нет, поскольку чудь и коми этнически однородны, первый мотив чаще всего входит в состав сюжета наряду с мотивом самопогребения. В этом случае в тексте сообщается, что оставшаяся в живых чудь ушла на север. Самостоятельных сюжетов, показывающих обстоятельства миграции чуди нет никаких, скорее, можно говорить о топонимическом мотиве, объясняющем этимологию некоторых топонимов деятельностью чуди.



Так, топонимами отмечены места прежней жизни чуди или места её самопогребения. С передвижением чуди связывают происхождение дороги *Важ йёз туй* 'Дорога древних людей' (Рочев 1984: 20). На верхней Вычегде есть озеро *Чудин ты* 'Чудское озеро', в котором погибла часть чуди, уходящей на север, другая часть уходящей чуди якобы погибла на косе *Чудин лыа* 'Чудская коса'. На Вишере некоторые топонимы связываются с бегством и гибелью безымянной чудинки. Убегая, она теряет свои вещи, и они дают названия ряду ручьёв, озёр, рек: в р. *Сапöга* 'Сапожная' чудинка якобы утопила сапог, в оз. *Сись пася* 'Тнилой шубы' она сбросила шубу и т. п., наконец, в р. *Нившере* тонет она сама (Рочев 1985: 9).

Последнее название интерпретируется по звуковому соответствию: *Нившера* воспринимается как искажённое *нив шор* 'ручей девушки'. Этимология тополексемы Нившера довольно прозрачна и выводится из коми языка: *Нившера* – коми *Ньывсер*, *Ньывчер*, где *нив* 'пихта', *чер* 'приток, рукав' (Афанасьев 1996: 111). Однако, традиция, словно не замечая этого значения, «прочитывает» русскую форму названия тополексемы Нившера в контексте представлений о чуди. Нет сомнений в том, что гидроним *Ньывсер*, являясь первичным по отношению к гидрониму *Нившера*, входил в состав дорусской, а значит и дохристианской топографической модели пространства. Вторичная этимологизация русской формы гидронима в сюжете предания имеет слабую лингвистическую основу, поскольку вынуждена исказить первоначальную форму слова: *нив* – *нив*; *шера* – *шор*. Это искажение частично оправдано самим сюжетом предания, объясняющим происхождение словоформы *Нившор* и, таким образом, узаконивающим его первичность перед якобы искажённой формой *Нившера*. Однако это оправдание не имело бы почвы, если бы не соотносённость событий предания с эпохой христианизации. Христианизация здесь является эпохой начала начал, когда создаётся новая топонимическая модель пространства и вытесняется прежняя, языческая, к которой, видимо, относится и словоформа *Ньывсер*. Оказавшись на периферии словоупотребления, данная словоформа, однако, не исчезает из языковой практики, но семантика её становится как бы «закрытой» для носителя языка или же настолько нейтральной, что почти полностью подавляется новой, историко-мифологической семантикой формы *нив шор* 'ручей девушки'. Для ср.: «Через речной порог чудская девушка бежала. Чудь бежала, и у них девушка утонула. Поэтому и *Ньыкоськ* называют, девушка утонула, мол, в речном пороге» (Анкудинова, Филиппова 2005а: 16). *Ньыкоськ* буквально переводится как 'пихтовый пережат, порог', однако для рассказчика здесь важен не точный смысл слова *нив* / *нив* 'пихта', а его созвучие со словом *нив* 'девушка', которое через мотив утонувшей девушки из чуди (чудинки) включает топоним в контекст чудской темы.

Предания с мотивом погибшей чудинокки, которая тонет в реке (вариант – вешается) зафиксированы на рр. Мезени и Вашке, где девушка (чудская княгиня) представляется как последний человек из чуди, захоронившей себя. Она плывёт по Мезени и, причитая, шьёт шубу из лисьего меха, а закончив шить, бросается в воды Мезени. Это место называется Лисьим плесом. На Вашке сходный сюжет связывается с именем Стефана Пермского (Лимеров 2005: 182). На Верней Вычегде наблюдается инверсия этого мотива, здесь погибшей девушкой является не чудинокка, а христианка, новокрещённая Ульяна (Уляшев 1997: 11). По легенде, Ульяна была одной из первых крещёных на Верхней Вычегде Стефаном Пермским. Печорский тун (шаман) Кыска (вариант – разбойники) сжигает часовню и схватывает Ульяну. Чтобы не достаться язычнику (разбойнику), Ульяна вываливается за борт лодки и тонет. Это место называют Ульяновским, Стефан строит возле этого места монастырь, который также называется Ульяновским. Кроме того, Стефан настигает туна Кыску на Печоре и убивает, а на месте его смерти строит церковь и Троицко-Печорский монастырь. Таков основной круг текстов о миграции чуди.

Насколько точно эти тексты, впрочем, как и тексты с мотивом самопогребения, отражают события шестисотлетней давности, тема отдельной работы, здесь же следует подчеркнуть определённую связь этих текстов с символической организацией географического пространства носителей этих текстов. Речь идёт о топонимическом мотиве,<sup>52</sup> который является обязательным компонентом сюжетов едва ли не всех чудских преданий. Н. А. Криничная пишет (1987: 72), что «топонимический мотив является одним из способов выражения локальной приуроченности произведения, без чего произведение как таковое существовать не может». Иначе говоря, с помощью топонимического мотива фольклорный сюжет соотносится с определённым локусом географического пространства и объясняет происхождение названия этого локуса (топоним), а в некоторых случаях и происхождение самого локуса. Чудские топонимы являются составной частью местной топонимической системы и играют определённую роль в символической иерархии топографических объектов, поскольку в народной картине мира «географическое пространство вместе с тем представляет собой и религиозно-мифологическое пространство» (Гуревич 1984: 62). Это пространство качественно неоднородно и предполагает, как отметила Е. А. Березович (2002: 103), выделение в своей структуре сакральных зон, связанных с нечистой или крестной силой.

<sup>52</sup> Мы поддерживаем точку зрения Н. А. Криничной (1987: 70), считающей, что разделение преданий на исторические и топонимические неправомерно, поскольку «предание, в котором топонимический мотив играет сюжетообразующую роль, не утрачивает своего историзма; и наоборот, предание, в котором стержневым является исторический мотив, не исключает наличия в его структуре топонимического».

С чудской темой могут быть связаны названия рек, ручьёв, озёр, болот, возвышенностей, а также мест чудских самопогребений – могил чуди *чуд гу*. Ещё в конце XIX в. сакральный статус этих мест был очень высок и был связан с обрядом поминовения чуди *важэссё касьтылём* ‘поминки древних’, где чужь поминается в качестве предков (Грибова 1975: 103). По словам П. А. Сорокина, побывавшего в Кайском крае Вятской губернии в конце XIX в., обряды поминовения чуди совершались возле большинства деревень, на местах, связанных с деятельностью чуди. В качестве «главнейших мест», где совершались поминки чуди, П. А. Сорокин перечисляет (1895: 53–54): «при д. Юркинской – следы чудских жилищ: ямы и печища; д. Зевяевской – ямы на берегу Комыся; д. Романихина – ямы в 100 саженьях. От селения в обрыве берега речки Гудыся, вышиною 2,5 сажени, – чужь в этом месте сделала, будто бы проход в гору, к жилищам, где похоронила себя. В обществе Чакушском: три довольно большие ямы близ д. Захаровой, на склоне угора; место зовется могильником; д. Дуроничева – яма среди селения, д. Чудова – поминают на краю лога; д. Шанина – ямы со стол величиной близ ручья; д. Кырсановская – ровное место, в поле, с небольшими ямками – предполагаемыми могилами чуди. В д. Смолиной «чудских родителей» поминают на ямах (счетом 4), величины в 1 кв. с., на склоне угора. В д. Реутовой Трушниковской волости, ямы небольшие на берегу лога, под старинной сосной». Также концом XIX в. датируется упоминание о культе «древних» у иньвенских и зюздинских коми-пермяков в работе И. Н. Смирнова «Пермяки» (1881: 125). Что касается современности, то в 1960–1970-е гг. поминки чуди были зафиксированы при проведении этнографических и археологических полевых исследований как у коми-пермяков (Грибова 1975: 103–105), так и некоторых этнографических групп коми-зырян. В частности, Э. А. Савельева по этому поводу пишет (1971: 15): «в д. Божьюдор нам рассказывали о том, что еще в 30-е годы нашего столетия коми из соседних селений приходили на чудские ямы, расположенные в 4 км от этой деревни, помянуть своих предков. Эти ямы, как было нами установлено, представляют собой кладбище древних коми».

Как отмечала Л. С. Грибова (1975: 106), культ «древних» имеет много общего с поминальной обрядностью коми-пермяков, разница в том, что при поминании чуди как предков ярко выражен элемент отчуждения от них, связанный с принадлежностью потомков и предков разным вероисповеданиям – христианскому и языческому:

*В субботу до Троицы, после Семика важжэс, древних поминают. Первых людей, которые сами себя убили. Зашли в ямы-могилы, сами подрубили стойки, и в ямах себя захоронили. Три года ничего не было, и вот однажды, на Семик, появились на могилах древних яйца и птичье мясо.*

*Вышли они наружу и рассказали о себе. Поэтому и поминают их, древних. Поминают в Борино на поляне близ деревни. Собирается народ из Бачманова, Косы и других деревень. Говорят, что древние портят (мыжжённы) людей. Поэтому приходили их поминать, с утра приходили: служили, молились, дарили. Иногда до вечера там пили – допьяна. Даже с гармошкой ходили. На могильнике «древних» нельзя было плакать, только молились: «За все молимся, за вас платим, не сердитесь, не карайте нас. (Му пуксьём 2005: 201)*

В этом сообщении информанта Л. С. Грибовой есть три существенных отличия поминовений чуди от общих поминовений «родителей». Во-первых, в этих обрядах никогда не принимали участия священнослужители, по предположению Л. С. Грибовой (1975: 105), если они были местными, то, видимо, «смотрели сквозь пальцы на поминки древних», соответственно, обряды проходили не по православному поминальному чину. Во-вторых, в культе «древних» отчётливо просматривается мотив кары христианским потомкам со стороны язычников-предков: чудь карает порчей (болезнями) своих принявших христианство потомков, в то время как со стороны поминаемых предков-родителей всегда ожидается помощь. Возможно, мотив кары является отражением чувства вины потомков перед погибшими за свою веру предками, но, скорее всего, дело здесь в христианской эсхатологии, согласно которой предки-язычники автоматически оказались в ряду грешников, принимающих муки в аду. В связи с этим сложилось представление о некрещёной чуди как о разряде нечистой силы – ср. предположение информанта Л. С. Грибовой о происхождении чуди «от Сатань» (Грибова 1991: 66). По поверьям коми-пермяков, некрещёную чудь не пускали в избы, она ночевала в банях, в хлевах, в овинах и т. п. От этой чуди якобы и произошла «нечистая сила»: банный чуд, овиный чуд, чуд хлева и др. Чудь бродила по ночам, заглядывая в окна, поэтому, якобы, стало, принято закрывать окна ставнями (Грибова 1991: 54). Так образом, места предполагаемого самозахоронения чуди в деревенской топографии входили в разряд сакральных зон, связанных с нечистой силой.

Если мотив кары со стороны чуди понятен с точки зрения посмертной их локализации как язычников в аду, то понятен и выбор дня поминовения – суббота перед Троицей. В православной христианской традиции считается, что начиная со Страстного Четверга по Пятидесятницу (Троицу) грешным душам даруется отдых от мук. Двери ада в эти дни раскрыты, и умершие посещают места своей прежней жизни (Страхов 2003: 319). С другой стороны, самозахоронение чуди, ассоциирующееся с самоубийством, как и противопоставленность их поминкам «родителей», свидетельствует также и о соотнесённости этой категории

поминаемых к заложным покойникам. Приуроченность поминок чуди к Троице подтверждает гипотезу Л. Н. Виноградовой о том, что периодически повторяющиеся в течение года сроки «открытости» границ между мирами предназначались каждый раз для определённой категории духов, и если осенне-зимние поминальные дни осмыслялись как приход умерших родителей, то весенне-летние дни были связаны с поминанием «не своей» смертью» (Виноградова 2000: 115–116). В свете этого понятна и третья особенность поминок «древних» – безудержное веселье, всегда сопровождавшее эти обряды:

*Помолятся, вспомнят «древних», покушают, пойдут к реке Кыдзыс, умоются все, соберут хоровод: пляшут, поют-веселятся. Там не плачут, плачут только за новых; Придут, деньги кладут, милостыню раздают. Наньются, спускаются к пруду и там пляшут и поют; Старый народ-то, будто, веселый был, так и надо поминать.* (Грибова 1991: 84)

Поминки чуди представляют собой обрядовое угощение для вышедших из ада душ языческих предков. Угощение естественным образом переходило в обрядовое веселье, в котором принимали участие и «отдыхающие» души язычников. В связи с этим было бы интересно рассмотреть тексты молитв, которые использовались в этот день. Судя по приведённому выше тексту молитвы – «*За всё молимся, за вас платим, не сердитесь, не карайте нас*», – поминающие обращались непосредственно к чуди, чтобы она не карала, обещая «заплатить» и «молиться» за неё. Это значит, что за чудь давали откуп церкви в виде неких приношений, а также заказывали молебны. Материалы Л. С. Грибовой среди прочих уникальных сведений о чуди содержат и отрывки крайне любопытных молитв, с которыми обращались к христианским святым для того, чтобы вызвать на волю души предков: В Мокине и есть, будто. Курит да Улит. Их и поминают. Молятся так: «*Курит да Улит, Ева - Адам, отпусти моих грешных и правоверных родителей...*»; «*Золотые ключики, золотые замки, Иван Заключник, отпусти моих родителей, царь Давыт...*» (Грибова 1991: 68). Курит да Улит – это православные Кирик и Улита, которых молят в посвящённый им престольный праздник отпустить души предков.

В целом, в представлениях коми-пермяков святые и чудь состоят в сложных отношениях. Л. С. Грибова пишет (1975: 105), что обряды поминовения «древних» происходили только на могильниках, приписываемых чуди, а также в так называемых «чудских» часовнях, т. е. деревянных часовнях или просто крестах, сооружённых на местах древних дохристианских святилищ. Как отмечали в одной из своих ранних работ Николай Терехихин и Виктор Семёнов (1985: 80), эти часовни имели наиболее высокий сакральный статус, поэтому авторитет святых,

в честь которых были сооружены часовни, был чрезвычайно высок. В связи с этим можно говорить о восприятии этих святых как наиболее сильных «древних». Как говорит один из информантов Л. С. Грибовой: «В Ильинчах Парась поминают какую-то (видимо, Параскеву Пятницу – ЛП). В Созыбе – Изосима и Саватея. Они, будто, “карают” (Грибова 1991: 68). Как «древних» почитали также неких местных святых: “честного Амбора”, “Пянтега Праведного, а наряду с ними и основателей некоторых деревень, в частности, это относится к легендарным “чудским братьям”, которых звали Чадз, Бадз, Юкся и Пукся – основателям деревень Чадзово, Бачманово, Пуксиба и Юксеева (Грибова 1991: 62). Ср. также наблюдение И. Н. Смирнова (1891: 256): «Особой способностью творить зло отличается Николай Чудотворец. Святой Николай, без эпитета Чудотворец, пользуется громадным почтением. Тот же с эпитетом – считается злым богом. Пермьяк понимает “чудо” как бедствие». Восприятие *чуда как* бедствия, очевидно, связано с его фонетической близостью со словом *чудь*, т. е. св. Николай *Чудотворец* воспринимается не просто как святой, а как «древний», чудской.

В архивных материалах Л. С. Грибовой имеется запись одного любопытного рассуждения некоего коми-пермяка: «*Бога не может быть бессмертного. На иконах он с бородой, значит старый. Если он стареет, то и умирает*» (Грибова 1991: 44). Богом (*Ен*) коми называют любого святого, изображённого на иконе. Подобная номинация имеет, несомненно, языческие корни, и отсылает к той эпохе, когда христианские иконы впервые появились на замену языческим деревянным кумирам. Соответственно, святые могли восприниматься как родовые божества, более сильные, чем предки, тем более, если часовня святого устанавливалась на родовом святилище или на древнем кладбище. Упомянувшийся уже И. Н. Смирнов по этому поводу писал (1891: 254): «Боги, по пермяцки, т. е. святые, изображенные на иконах, стоящих в тех или иных часовнях, добиваются от человека жертв, насылая болезни или на скот или на него самого. Они поступают в данном случае как души умерших: для обозначения их кары тоже служит слово *мыж*». Меры, предпринимаемые для нейтрализации кары, указывает *тöдысь* ‘знахарь’, который при помощи обряда *черэшлан кэртлэм* ‘связывание топора’ узнаёт, кто из карающих сил стал причиной болезни, падежа скота или неурожая (Грибова 1975: 104). Техника гадания, как её описывает И. Н. Смирнов, заключалась в том, что *тöдысь* «берет щепотку соли с божницы, бросает ее на раскаленные уголья, над ними вешает, как безмен, на шнурке топор и начинает перебирать имена умерших, а затем святых. Если покаранным оказался «бог», знахарь указывает, куда надо сходить к нему и что принести» (И. Смирнов 1891: 254; см. также Грибова 1975: 104). Соответственно, если покаранным оказывались «древние», то знахарь указывал чудское место, где потерпевший должен был устроить поминки (Грибова 1975: 104).



Таким образом, включение в сакральную топографию местности чудских зон, обозначенных соответствующей топонимией, обусловлено потребностями религиозной коммуникации (Новик 1994: 110–164), в которой чудь выступает в качестве метафизического партнёра. Поэтому для народного мировосприятия чудские локусы (кладбища) были равноправными элементами картины мира наряду с кладбищем и часовней (церковью), хотя и противопоставленными им по ряду таких признаков, как язычество, сакральная нечистота, опасность этих мест и т. п. Тем не менее, они никогда не отождествлялись с нечистыми местами, находясь как бы посредине, между локусов нечистой и крестной сил. Коммуникация, которая устанавливалась в определённые календарные периоды, кроме общехристианских коннотаций об «отдыхе» грешных душ, была направлена и на восстановление единства поколений, вроде бы безвозвратно разделённых христианизацией. Видимо, надо говорить и о мифологизации чудских предков, время жизни которых в представлениях сливается с мифологической эпохой, закончившейся с принятием христианства. Поэтому открытость границ между мирами свидетельствует и временном возвращении мифологической эпохи, когда народ ещё не был разделён на язычников и христиан. С другой стороны, чудская топонимия, не связанная с обрядовыми действиями, указывала на определённые сюжеты, заставляющие видеть окружающую действительность в рамках сложившейся картины мира сквозь призму чудской темы.

## **§ 5. Ослепление вымской чуди: фольклорная интерпретация агиографического топоса**

География бытования легенд о Стефане Пермском обширна и охватывает кроме территории проживания коми народа ещё и русские территории, главным образом в нижнем течении Вычегды и на Каме. По-видимому, это связано с тем, что именно на этих территориях в течение XVI–XVII вв. были открыты первые храмы, посвящённые св. Стефану Пермскому и появлялись первые иконы святого. Тем не менее, можно смело говорить о том, что наибольшее распространение легенды о Стефане Пермском получили в бассейнах рек Выми и нижней Вычегды, где, собственно, и проходила деятельность Пермского апостола. Ближайшее рассмотрение показывает, что вымская фольклорная традиция включает тексты всех четырёх тематических групп принятой нами классификации, более того, рассмотренные нами в предыдущем параграфе тексты с мотивом плавания на камне и номинации топонимов большей частью относятся к вымской традиции. Тем не менее, целесообразно выделить легенды о крещении вымичан