

П. Ф. Лимеров

ОБРАЗ ЧУДИ В КОМИ ФОЛЬКЛОРЕ

Рассматриваются исследования, посвященные легендам и преданиям о чуди, — древнем этносе, проживающем в Раннем Средневековье на территории нынешней Коми Республики. Описываются религиозно-мифологические представления о чуди в системе верований коми-пермяков.

К л ю ч е в ы е с л о в а: образ чуди, коми фольклор, летопись, мифология.

С именем «чудь» связаны прежде всего летописные сведения о финно-угорских народах, соседствующих в раннем Средневековье с северными славянами и германцами, а позднее с новгородцами и ростово-суздальцами.

Предания о чуди находятся в компетенции фольклористики, однако начиная уже с XVIII в. они используются в качестве исторических свидетельств русской колонизации европейского северо-востока. Объектом специального исследования чудские предания становятся только во второй половине XIX в. с работы П. С. Ефименко «Заволочская Чудь» [см.: Ефименко, 1869]. Это была первая попытка научного описания наиболее общих характеристик преданий. Затем следует почти столетний перерыв, и только в 1965 г. эта проблема получила освещение в научном исследовании. В монографии В. В. Пименова «Вепсы» [Пименов, 1965] чуди посвящена большая глава, где 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» [Лашук, 1969, 208—218]. По мнению исследователя, распространенность исторических сведений и преданий о чуди на огромных территориях ставит под сомнение вопрос о принадлежности чуди к одному конкретному (вепсскому, как полагает В. В. Пименов) этносу. Хотя статья Л. П. Лашука была в русле исторических исследований, но она интересна сопоставлением письменных источников и преданий. 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. В 1964 г. вышла ее статья «Культ древних у коми-пермяков» [Грибова, 1964], на которую ссылается, в частности, Л. П. Лашук, однако еще 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 религиозно-мифологическим представлениям о чуди в системе верований коми-пермяков. В таком аспекте проблема чуди до Л. С. Грибовой в общем-то никогда и не рассматривалась. Статья делится на две части. В первой Любовь Степановна предлагает классификацию преданий, причем каждую рубрику классификации она снабжает до этого неизвестными фольклорными 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 ее 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 смене языческой религии христианской. Основные положения этой статьи в дальнейшем Л. С. Грибова включила в состав своей известной монографии «Пермский звериный стиль» [1975].

В начале 1970-х гг. в Перми вышел один из выпусков альманаха «Вопросы лингвистического краеведения Прикамья», полностью посвященный рассматриваемой проблеме [см.: Вопросы..., 1974]. Авторы — известные ученые и краеведы В. Оборин, В. Кривошекова-Гантман, В. В. Климов, М. Н. Ожегова и другие — 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 М. Н. Ожеговой. Ценность его в том, что впервые были опубликованы коми материалы о чуди. Надо сказать, что коми-зырянские тексты вышли только спустя тринадцать лет [см.: 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 коми-зырянские тексты почти не представлены [Смирнов, 1972, 55—62], их нет и в обстоятельном списке работ о чуди в вышедшей недавно интереснейшей статье Н. Дранниковой и Р. Ларсена [2005, 114—130].

В 1985 г. отдельной книжкой вышел доклад Ю. Р. Рочева «Национальная специфика коми преданий о чуди» [Рочев, 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, — на Вашке, Вишере, Верхней Вычегде; 3) воинственная чудь — редкие сюжеты, зафиксированные на Мезени и средней Вычегде; 4) демонизированная чудь — территории позднейшего расселения коми [см.: Рочев, 1985, 7]. По мнению Ю. Г. Рочева, предания о чуди прошли три стадии развития. Первая стадия связывается с неким докоми населением, «глухие reminiscencies» 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 Рочев ссылается на работы Н. А. Криничной «Предания об аборигенах края» [1981], «Русская народная историческая проза» [1987, 77—97], где она рассматривает предания о чуди в более широком контексте преданий об аборигенах края, привлекая к сравнительному анализу материалы фольклора не только североевропейских, но и северосибирских народов. Всесторонне проанализировав образ чуди, Н. А. Криничная приходит к выводу, 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, который лежит в основе преданий о нападениях белоглазой чуди на русских поселенцев. Другой мотив — исчезновение аборигенов из конкретной местности — включает две версии: 1) мотив самопогребения чуди, 2) 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 [см.: Криничная, 1987, 86—95].

При очевидном сходстве основных мотивов русских и коми преданий о чуди есть одна существенная разница, заключающаяся в мотиве этнической идентификации коми с фольклорной чюдью. Этот мотив отмечен как в материалах Л. С. Грибовой, так и в материалах более поздних экспедиций, и на вопрос собирателя об этнической принадлежности чуди, как правило, следует ответ, что они т а к и е ж е к о м и. Нередко этот ответ уточняется отнесением нынешних коми к православным христианам, а чудь — к язычникам, «не признавшим в древние времена Стефана Пермского», о чем упоминает Л. П. Лашук [1969, 216]. Данное обстоятельство является поводом для известного отчуждения чуди от современных коми, по поводу которого писала Грибова: «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» [Грибова, 1975, 98]. Наиболее яркое выражение этот мотив получил в так называемых «поминках древних», обычае поминовения чуди на местах их погребений (гуд гуяс), когда чудь поминается в качестве предков, но при этом осознается элемент некоторой отстраненности от них как от язычников.

Этот факт был отмечен еще в XVIII в. русским академиком И. А. Лепехиным, который писал о коми: «Народ сей был прежде того чудь, но во времена Стефана Пермского просвещен святым крещением» [Лепехин, 1805, 282]. Возникает вопрос, что под словом «чудь» имел в виду академик: этноним или же отношение к язычеству? Как известно из письменных источников, деятельность Стефана Пермского проходила в Вычегодской Перми, и крестил он летописных пермян. Однако слово «пермяне», так же как и слово «чудь», не является самоназванием крещенного Стефаном Пермским народа. Как писал об этом известный ученый А. А. Дмитриев, сами коми (пермяки и зыряне) в конце XIX в. не знали, «почему их страну называют Пермью, а их пермяками» [Дмитриев, 1889, 54]. Надо полагать, они не знали этого и раньше, во времена Стефана Пермского. Вопросу происхождения топонима Пермь посвящена обширная литература, хотя убедительных этимологий данного термина так и не выдвинуто. Оставляя задачу этимологизации данного топонима лингвистам, отметим по поводу этнонима «чудь»¹, что начиная с первых упоминаний в русских

¹ Полностью поддерживаю этимологию этнонима «чудь», предложенную в свое время Д. В. Бубрихом [см. об этом: Бубрих, 1947, 25].

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 еще некрещеных финно-угорских народов, точнее, их языческого состояния, как это и отмечено И. А. Лепехиным. Очевидно, что языческая семантика в слове «чудь» появляется не сразу. «Повесть временных лет» ее еще 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 [см.: 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 подчиненных 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: «Тогда же и Заволочскую Чудь крестиша и просветишася тии святым крещением, понеже Новгородского предела бяху... И мнози от них ослеплении идольскою прелестию от святого крещения избегоша... Новопросвещенная же Заволочская Чудь реки великия Двины для того преименовашася Двиняне» [цит. по: Дмитриев, 1889, 26]. По верному замечанию С. К. Белых: «чудь, принявшая крещение, как бы переставала быть чудью и получила в русских источниках новое имя» [Белых, 1996, 48]. Конечно, процесс христианизации и утраты национального идентитета не был столь единовременным, П. С. Ефименко вполне обоснованно называет только XVI век «для окончательного уничтожения язычества между чудью», имея в виду заволочскую чудь, а XVII в. — веком «утраты самого существенного элемента чудской национальности — языка» [Ефименко, 1869, 37]. Однако, как пишет Белых, по мере освоения славянами северо-восточных земель слово «чудь» теряло значение этнонима и стало обозначать язычников-неславян осваиваемых территорий [см.: Белых, 1996, 48]. Что касается начала употребления этого термина на коми почве то, по мнению С. К. Белых, оно возникает в период XIV — XVI вв., когда коми народ был разделен на христиан и язычников, последних стали называть чудью уже свои, крещеные соплеменники, испытывавшие сильное культурное влияние русских [Там же, 49]. Эта гипотеза вполне объясняет возникновение чудских преданий в коми среде, следует, однако, заметить, что христианизация заволочской чуди и «перемена имени» сопровождалась полным исчезновением ее 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 язычни-

ков, 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 о самозахоронении и миграции чуди в целом сходны с подобными русскими сюжетами. Однако в русских преданиях эти мотивы зачастую сопровождаются мотивом насилия над чудью. Чудь вынуждают к самозахоронению или уходу от своих жилищ новопоселенцы — новгородцы (русские), в коми легендах чудь никто не неволит, никто не забирает их земли, чудь хоронит себя или уходит из своих мест, спасаясь от христианизации добровольно. Ср. 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») и 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 костер. После этого язычники семьями заходят в землянки и, подрубив опорные столбы, обрушивают на себя крыши, таким образом, хороня себя заживо [см.: Рочев, 1984, 21]. Степан даже не вступает в непосредственный контакт с чудью, сам слух о его приближении служит для чуди знаком для последующих действий.

Предания о чуди относятся к области несказочной прозы, и рассказчик квалифицирует свое сообщение о самопогребении как достоверный факт, известный не одному поколению людей. Мотив самопогребения, конечно же, всегда вызывал неоднозначную реакцию и слушателей, и исследователей. Рассказывают, что один молодой этнограф, впервые на полевой практике в Кировской области услышавший о массовом самоубийстве чуди, после первого же дня работы собирался ехать в ближайшее отделение милиции. Это, конечно, анекдот, но сам по себе элемент эпатажа в преданиях о самопогребении присутствует и сейчас, а в прежние времена он был выражен скорее всего более ярко. Л. П. Лашук считал, 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 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. Повидимому, такое искажение может произойти при передаче сюжета от одного народа к другому: первоначальное сообщение оказывается понятым в целом, но искаженным на определенном уровне. Последующая трансляция утверждает и усиливает ис-

кажение информации вплоть до утраты первоначального смысла сообщения. При этом формальная структура сообщения наполняется новым смыслом, может быть отдаленно и напоминающим первоначальный, но в целом не имеющим с ним ничего общего. Несомненно, мотив самопогребения чуди имеет в генезисе мифологические истоки, на что указывает Н. А. Криничная, которая приводит типологический ряд мифологических персонажей разных народов, стремящихся к исчезновению в недрах аналогично «аборигенам». «В недра гор, в сопки, в землю уходят “сихиртя” (ненецкие предания), в земле исчезают “багурты” (забайкальские предания), в расщелинах скал скрываются “мими” и т. д. Погружаются в источник, в землю и тотемные предки» [Криничная, 1987, 90]. 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 в основном на базе материалов коми-пермяцкого фольклора [Лимеров, 1998, 79—95]. В этом исследовании мы исходили из того, что предания о языческой чуди, захоронившей себя, — едва ли не самый распространенный 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 черные 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 живет карликовая чудь, совсем непохож на мир людей, и 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 растет сам, причем кустами, да еще колосится по всему стеблю. Так что у чудского народа всегда изобилие хлеба, 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 свиные» [Климов, 1974, 122], к тому же чудины настолько малы, что им «трава была как лес, а укрыться от дождя они могли под зубьями бороны». Новые материалы, любезно предоставленные нам В. В. Климовым, существенно дополняют картину этого изначального чудского мира. Прежде всего они объясняют происхождение и малый рост карликов (ср.: «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» [цит. по: Лимеров, 2005, 39—50]). Коми-зырянских параллелей мало, но они есть.

Еще одним принципиальным отличием чудского народа от человеческого было то, чудские дети могли говорить и ходить с рождения. В целом же, если отвлечься от малопривлекательного облика, карликовая чудь живет 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 чуди 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, чудь живет в маленьких домиках или землянках, иногда упоминаются каменные сооружения, похожие на печи-каменки в банях по-черному, в то время как люди живут в избах. Чудь 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 Л. С. Грибовой, некая женщина из д. Раменье Коми-Пермяцкого автономного округа лечила людей с помощью необычайно маленького чудского ральника, которым освящала воду [Грибова, 1991, 86]. Но дело даже не в том, что чудь маленького роста, а в том, что она все делает не так, как люди. Чудь косит сено долотом, вместо топора использует сечку, хлеб жнет 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 еще 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, ехать обратно.

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 печет блины и остужает их, приклеивая к небу. Ее только что рожденный ребенок 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). Ср. удмуртские параллели: 1) человек обмазал кусок хлеба пометом и положил его на небо; 2) женщина вешает на небо сушить пеленки. Соприкосновение сакрального верха (неба) и профанического низа вызывает энергетический взрыв, вызывающий гибель мира карликовой чуди. Небо удаляется вверх, полагая начало структурированию космоса, принципиально отличного от чудского.

Основные доминанты нового состояния мира решаются мифологическим сценарием через корреляцию астрономического, агрономического, диетического и соци-

ально-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 («вверх»), начинают расти высокие белые березы. Социально-физиологические изменения человека выглядят как рост по вертикали и представлены в текстах в виде смены черной карликовой чуди высокими белыми людьми. Новые люди утрачивают способность ходить и говорить с рождения, а также обретают другой (логический) тип сознания. Все это фиксируется как собственно человеческое состояние, в отличие от предыдущего чудского — как нечеловеческого. Не в силах адаптироваться к наступившим изменениям, чужь уходит из мира, погребая себя в ямах. Этот распространенный мотив ухода первого поколения людей под землю также выражает определенный этап структурирования космоса. Отделению неба от земли соответствует «открытие» чужью нижней сферы — подземного мира. В нижний мир вытесняется хаотическое начало, персонифицируемое чужью. В свою очередь, самоубийство чуди вызывает появление в мире смерти, сама же чужь демонизируется. Мифическое время карликовой чуди меняется историческим временем высоких людей. Отныне чужь как духи связана с миром смерти, что отчетливо 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 темных 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, выполняют функции святочных духов.

Итак, 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 чужью, а кое-где уже и смешавшиеся 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 искаженная версия чудского текста о смене мифологических эпох. Искаженная 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, сопровождавшейся христианизацией северного населения, по уже сформировавшейся традиции получавшей новый, как бы «переходный» этноним — чужь, этот «чудской сюжет» распространился на всей территории европейского северо-востока. Что характерно, он заменил автохтонные версии ми-

фологического 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.

Христианизация коми-пермяков 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 мифов, но соотнесенные 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 признается 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 населенные пункты, основанные некогда чудскими богатырями и названные, между прочим, их именами. Наиболее известные из богатырей — это Пера, Кудым Ош, предания о которых составляют большие повествовательные циклы, сравнимые с эпическими. Наряду с ними в фольклорной прозе коми-пермяков «действуют» и другие, не менее сильные богатыри. С подвигами этих богатырей традиция связывает такие распространенные мотивы, как богатырское перебрасывание героями преданий друг другу палиц, топоров, огромных камней из кара в кар, скатывание бревен с высокого берега на нападающих врагов. Находки в земле крупных костей считались останками чудских богатырей. К примеру, в д. Мёдгорт в случайно раскопанной могиле известного чудского богатыря Перы будто бы были найдены кости, принадлежавшие человеку трехметрового роста [см.: Грибова, 1991, 86]. Финал богатырской чуди трагичен. Предания повествуют о том, что когда пришел 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 населенным пунктам, ими основанным.

Близким по типу к образу богатырской чуди является образ чуди языческой, в некоторых фольклорных текстах коми-пермяков богатыри являются даже предводителями язычников, борющихся против христианизации. По преданиям городища чуди находились на холмах, которые в современной топонимике зафиксированы как чудские. Жилищами служили пещеры, чаще землянки или ямы, крыши которых держались на четырех 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 бревна с крутого берега, сбрасывали камни. Борьба против врагов нередко отождествляется с сопротивлением христианизации. Основным противником чуди в этом случае является Стефан Пермский, приплывающий к язычникам по реке на каменной глыбе. Он рубит священную березу в Перми, рушит истуканов (ср. 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 позднее обычные люди постепенно становятся все более слабыми. 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.

Белых С. К. Чудь в этнической истории пермских народов // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996.

Вопросы лингвистического краеведения Прикамья. Пермь, 1974.

Грибова Л. С. Культ древних у коми-пермяков. М., 1964.

Грибова Л. С. Пермский звериный стиль. М., 1975.

Грибова Л. С. Чудь по коми-пермяцким верованиям и преданиям : этногр. материал, собранный в Пермской области), 1991 // Архив КНЦ УрО РАН. Ф 11. оп. 1. Д. 54.

Дмитриев А. А. Пермская старина. Вып. 1 : Древности Перми Великой. Пермь, 1889.

Дранникова Н., Ларсен Р. Предания о чуди в норвежском и русском фольклоре // XVII Ломоносов. междунар. чтения. Вып. 2 : Поморские чтения по семиотике культуры : сб. науч. докл. и ст. Архангельск, 2006.

Ефименко П. С. Заволочская чудь. Архангельск, 1869.

Пименов В. В. Вепсы. М. ; Л., 1965. Библиогр..

Климов В. В. Заметки к преданиям о чуди // Вопр. лингвист. краеведения Прикамья. Пермь, 1974.

Криничная Н. А. Предания об аборигенах края // Рус. фольклор (фольклор и историческая действительность). Т. 20. Л., 1981.

Криничная Н. А. Русская народная историческая проза : вопр. генезиса и структуры. Л., 1987.

Криничная Н. А. Предания Русского Севера. СПб, 1991.

Лашук Л. П. Чудь историческая, чудь легендарная // Вопр. истории. 1969. № 10. С. 208—218.

Лепехин И. А. Дневные записки путешествий Ивана Лепехина. СПб., Ч. 4. 1805.

Лимеров П. Ф. Мифология загробного мира. Сыктывкар, 1998.

Лимеров П. Ф. Му пуксьом — Сотворение мира : мифология народа коми. Сыктывкар, 2005.

Ожегова М. Н. Коми-пермяцкие предания о Кудым Оше и Пере-богатыре. Т. 92. Пермь, 1971.

Плесовский Ф. В. Комияс да чудьяс (коми и чудь) // Войвыв кодзув. 1989. № 9. С. 57.

Рочев Ю. Г. Коми легенды и предания. Сыктывкар, 1984.

Рочев Ю. Г. Национальная специфика коми преданий о чуди. Сыктывкар, 1985. (Сер. препринтов «Научные доклады» ; вып. 24).

Смирнов Ю. И. Предания Европейского Севера о чуди // Пробл. изучения финно-угорского фольклора. Саранск, 1972.

Статья поступила в редакцию 27.06.2008 г.