

П. Ф. Лимеров

## ЛЕГЕНДЫ О ЧУДИ: ПРЕДКИ, НЕ ПРИНЯВШИЕ НОВУЮ ВЕРУ

### Резюме

В статье рассматривается концепция возникновения языческой семантики в этнониме «чудь». Анализируются публикации российских ученых XIX–XX вв., изучавших устные нарративы о чудском народе, некогда обитавшем на Русском Севере. Важная задача статьи – на конкретном материале исследовать механизмы передачи сюжетов от одного народа к другому. Русские версии преданий о чуди сопоставляются с коми легендами о крещении чуди Стефаном Пермским. В результате анализа сделан вывод о том, что основные мотивы чудских легенд коми, каковыми являются мотивы самопогребения и миграции чуди, в целом сходны с русскими; разница в том, что в русских преданиях эти мотивы зачастую сопровождаются мотивом насилия над чудью. Если в русских текстах чудь представлена как чужое, аборигенное население колонизируемой территории, то в легендах коми это предки-язычники, не пожелавшие креститься и добровольно принявшие смерть от самопогребения. В завершение статьи рассматривается версия возникновения мотива самопогребения в нарративах о чуди.

*Ключевые слова:* чудь, крещение, христианизация, язычество, легенды, предки, самопогребение

Pavel F. Limerov

## LEGENDS ABOUT THE CHUDE: THE ANCESTORS WHO DID NOT ACCEPT THE NEW FAITH

### Abstract

The article deals with the origin of pagan semantics in the ethnonym *Chude*. It starts with the analysis of studies of oral narratives about the Chude people once living in the Russian

© П. Ф. Лимеров, 2020

North, published by Russian scholars in the 19th – 20th centuries. The main task of this article is to discern the ways in which particular legends transferred from one ethnic group to another. Russian versions of legends about the Chudes are compared with Komi legends about the baptism of the Chudes by Stefan of Perm. The analysis leads to the conclusion that the main motifs of the Chude Komi legends – the motifs of self-burial and migration of the Chudes – are in general similar to those of the Russian legends, but in the Russian legends they are often accompanied by a motif of violence against the Chudes. While in the Russian texts the Chudes are presented as an alien indigenous population of a colonized territory, in the Komi legends they are viewed as pagan ancestors who refused to be baptized and voluntarily accepted death through self-burial. A version of the emergence of the motif of self-burial in the narratives about the Chudes is also suggested.

*Keywords:* Chude, baptism, conversion to Christianity, paganism, legends, ancestors, self-burial

DOI 10.31860/2712-7591-2020-2-64-79

**Ч**удью в коми фольклоре называется народ, который крестил Стефан Пермский. 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, соседствовавших в раннем Средневековье с северными славянами и германцами, а позднее с новгородцами и ростово-суздальцами. Кроме того, имеется факт устных нарративов о чуди, 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 специальной 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 стремятся решить вопрос этнической принадлежности чуди, привлекая для этого те или иные данные.

Нарративы о чуди, естественно, находятся в компетенции фольклористики, однако уже начиная с XVIII в. они используются в качестве исторических свидетельств эпохи русской колонизации Европейского Северо-Востока. Объектом специального исследования чудские предания становятся во второй половине XIX в. начиная с работы П. С. Ефименко «Заволоцкая чудь» [Ефименко]. Это была первая попытка предложить научное описание наиболее общих характеристик данных текстов. Затем следует почти столетний перерыв, и только в 1965 г. эта проблема получила освещение в науч-

ном исследовании: в монографии В. В. Пименова «Вепсы» [Пименов] 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 качестве своеобразного отклика на работу В. В. Пименова была опубликована статья Л. П. Лашука «Чудь историческая, чудь легендарная» [Лашук]. По мнению исследователя, распространенность 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) этносу. Конечно, статья Л. П. Лашука также находилась 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 50-х — начале 60-х гг. XX в. чудская тема попадает в поле зрения Л. С. Грибовой. Дипломница С. А. Токарева, молодая исследовательница активно собирает фольклорно-этнографические материалы о религиозной традиции коми-пермяков и, в частности, о чуди. В 1964 г. вышла отдельным оттиском ее статья «Культ „древних“ у коми-пермяков» [Грибова, 1964], на которую ссылается 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<sup>1</sup>. Статья Л. С. Грибовой 1962 г. 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 до Л. С. Грибовой проблема чуди в аспекте религиозности никогда не рассматривалась. Статья отчетливо делится на две части. В первой исследовательница предлагает классификацию представлений о чуди (и, соответственно, текстов), причем каждую рубрику она снабжает неизвестными до этого 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. Предварительные выводы: чудь является «дофеодальным», дохристианским народом коми. Генезис этих преданий связывается с изменениями, буквально со «скачком», в культурной и хозяй-

<sup>1</sup> Грибова Л. С. Чудь по коми-пермяцким преданиям и верованиям (Этнографический материал, собранный в Пермской обл.) // Архив Коми НЦ РАН, ф. 11, оп. 1., д. 54. Материал принят в архив в 1991 г.

ственной жизни средневековых коми, в частности, с изменениями в сельскохозяйственном производстве и в смене языческой религии христианской. Основные положения этой статьи в дальнейшем Л. С. Грибова включила в состав своей известной монографии «Пермский звериный стиль» [Грибова, 1975].

В начале 1970-х гг. в Перми вышел один из выпусков альманаха «Вопросы лингвистического краеведения Прикамья», полностью посвященный рассматриваемой проблеме [Вопросы]. Авторы, известные ученые и краеведы В. Оборин, В. Кривошекова-Гантман, В. В. Климов, М. Н. 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 М. Н. Ожеговой [Ожегова]. Ценность его в том, что здесь были впервые опубликованы коми материалы о чуди; при этом надо сказать, что коми-зырянские тексты вышли только спустя 13 лет [Коми легенды], поэтому они долгое время не учитывались в научных исследованиях. К примеру, в Указателе мотивов преданий о чуди на Европейском Севере Ю. И. Смирнова коми-зырянские тексты почти не представлены [Смирнов, с. 55–62], их нет и в обстоятельном списке работ о чуди в интереснейшей статье Н. В. Дранниковой и Р. Ларсена [Дранникова, Ларсен].

В 1985 г. отдельной книжкой вышел доклад Ю. Г. Рочева «Национальная специфика коми преданий о чуди» [Рочев]. 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 Сыsole; 2. Тексты о самопогребении чуди и тексты о чуди, убегающей от крещения, — Вашка, Вишера, Верхняя Вычегда; 3. Воинственная чуди — редкие сюжеты, зафиксированные на Мезени и средней Вычегде; 4. Демонизированная чуди — территории позднейшего расселения коми [Рочев, с. 7]. По мнению Ю. Г. Рочева, предания о чуди прошли три стадии развития. Первая стадия связывается с неким населением «до коми», «глухие реминисценции» о встрече с которым сохранились в виде преданий о воинственной чуди. Вторая стадия связана с событиями христианизации, воспоминания о которой трансформировались в предания о самозахоронениях чуди и о чуди убегающей. На третьей стадии эволюции преданий рассказы о чуди постепенно сливаются с преданиями о разбойниках, быличками, в ко-

торых чудь приобретает черты персонажей низшей мифологии. В своей статье Ю. Г. Рочев ссылается на раннюю работу Н. А. Криничной «Предания об аборигенах края» [Криничная, 1981], основные положения которой вошли в одноименную главу монографии «Русская народная историческая проза», вышедшей уже в 1987 г. [Криничная, 1987, с. 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 североευропейских, но и северосибирских народов, в типологически сходных нарративах, в которых термин «чудь» не используется. Всесторонне проанализировав образ чуди, исследователь 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. Первая — мотив самопогребения чуди, вторая — мотив вытеснения чуди из данной территории или ассимиляции чуди пришлым населением. С этими версиями связывается также мотив оставления аборигенами следов пребывания в той или иной местности [Криничная, 1987, с. 86–95]. Вот перечень основных мотивов русских преданий о чуди.

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, 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 чуди — к язычникам, «не признавшим в древние времена Стефана Пермского», об этом упоминает Л. П. Лашук [Лашук, с. 216]. Данное обстоятельство является поводом для известного отчуждения чуди от современных коми, о котором писала Л. С. 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, с. 98]. Наиболее яркое выражение этот мотив получил в так называемых «поминках древних», обычае поминовения чуди на местах их погребений (гуд гуяс — могилы чуди), когда чудь поминается в качестве предков, но при этом осознается некоторая отстраненность 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, с. 282]. Возникает вопрос: под словом «чудь» академик имел в виду 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, с. 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 изучения данного топонима лингвистам, отметим по поводу этнонима «чудь»<sup>2</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, с. 210—212], а во-вторых, для обозначения еще не крещенных 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 [Ефименко, с. 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 этносы по летописям имели названия перми и югры.

---

<sup>2</sup> Полностью поддерживаю этимологию этнонима «чудь», предложенную в свое время Д. В. Бубрихом (см. об этом: [Бубрих]).

Судя по всему, христианизация Руси затронула вначале только славян, 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, с. 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 Заволочья, начавшееся в XII–XIII вв., несло с собой и христианизацию местного населения. А. А. Дмитриев, специально изучавший вопрос об этнической принадлежности чуди, приходит к выводу, что уже в то время словом «чудь» называли «финских инородцев» до их христианизации. В качестве доказательства он приводит цитату из «Летописца Двинского», опубликованную в «Древней Российской Вифлиофике» 1791 г.: «Тогда же и Заволоческую Чудь крестиша и просветишася тии святым крещением, понеже Новгородского предела бяху... И мнози от них ослеплени идольскою прелестию от святого крещения избегаша... Новопросвещенная же Заволоческая Чудь реки великия Двины для того преименовашася Двиняне» [Дмитриев, с. 25]<sup>3</sup>. Далее А. А. Дмитриев делает вывод, что слово «чудь» исчезает из книжного обихода, как «напоминающее о временах языческих», и уже Епифаний Премудрый при описании народов, живших «около Перми», в Житии Стефана Пермского это слово не употребляет, называя послестефановскую чудь по названиям рек, возле которых они обитали, — двиняне, вычегжане, вилежане, южане и т. д. [Дмитриев, с. 26]. Как замечает С. К. Белых, «чудь, принявшая крещение, как бы переставала быть чудью и получила в русских источниках новое имя» [Белых, с. 48].

Конечно, процесс христианизации и утраты национального идентитета не был столь стремительно единовременным, П. С. Ефименко вполне обоснованно называет только XVI в. «для окончательного уничтожения язычества между чудью», имея в виду заволочскую чудь, а XVII в. — веком «утраты самого существенного элемента чудской национальности — языка» [Ефименко, с. 37]. Однако, как пишет С. К. Белых, по мере освоения славянами северо-восточных земель слово «чудь» теряло значение этнонима и стало обозначать язычников-неславян осваиваемых территорий [Бе-

---

<sup>3</sup> Интересно, что в публикации «Двинского летописца» 1977 г. информация о переименовании заволоческой чуди непосредственно после крещения уже отсутствует [Двинской летописец, с. 148].

лых, с. 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 вследствие христианизации был разделен на христиан и язычников, и последних стали называть чудью уже свои, крещеные соплеменники, испытывавшие сильное культурное влияние русских [Белых, с. 49]. Эта гипотеза вполне объясняет возникновение чудских нарративов у коми. 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 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 самопогребения и миграции чуди, в целом сходны с русскими; разница в том, что в русских преданиях эти мотивы зачастую сопровождаются мотивом насилия над чудью. Чудь вынуждают к самопогребению 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. 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». Ср. коми текст: «В православную веру стали крестить, а чуди вырыли большую яму, вошли в нее сами и сами себя убили» [Плевоский, с. 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 приближении 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 [Рочев, с. 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 легенды о чуди относятся к области несказочной прозы и рассказчик всегда квалифицирует свое сообщение о самопогребении как достоверный факт, известный не одному поколению людей. Л. П. Лашук считал, что мотив самопогребения сложился на базе погре-

бального 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, с. 213]. Вряд 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 искаженным на определенном уровне. Последующая трансляция утверждает и усиливает искажение 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, 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». «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, с. 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 на базе материалов в основном коми-пермяцкого фольклора [Лимеров, с. 79–95]. В этом исследовании мы исходили из того, что нарративы о языческой чуди, захоронившей себя, — едва ли не самый распространенный вид фольклорных рассказов у коми-зырян и у коми-пермяков. Однако при том, что коми представляют чужь в качестве предков, не принявших христианскую веру и из-за этого похоронивших себя в чуждских ямах, в фольклоре коми-пермяков бытуют тексты, в которых чужь представ-

лена 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 чудиязычниках, — легенды, события которых относятся к исторической эпохе Средневековья.

Мир, в котором живет 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 растет сам, причем кустами, да и еще 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 свиные» [Климов, с. 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 мышиной 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 пуксьом, с. 39–50]. Коми-зырянских параллелей мало, но они есть. Еще одним принципиальным отличием чудского народа от человеческого было то, что 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 не совершенный мир, в котором и небо высоко, и голод есть, и детей надо воспитывать.

Вина за это целиком возлагается на карликов, 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 «черных» банях, — 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 известного этнографа Л. С. Грибовой, некая женщина из д. Раменье Коми-Пермяцкого АО лечила людей с помощью необычайно маленького чудского ральника, которым «освящала» воду<sup>4</sup>. Но дело даже не в том, что чудь маленького роста, а в том, что она все делает неправильно, 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, снова ехать туда, откуда приехали.

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, потеряв 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 (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,

---

<sup>4</sup> Грибова Л. С. Чудь по коми-пермяцким преданиям и верованиям..., л. 86.

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 березы. Социально-физиологические изменения человека выглядят как рост по вертикали и представлены в текстах в виде смены черной карликовой чуди высокими белыми людьми. Кроме того, 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. Таким образом, мифическое время карликовой чуди меняется эмпирическим (профанным) временем «высоких» людей. Отныне чужь как духи связаны 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, 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.

Демонологизация первопредков, 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 эпохой» [Левинтон, с. 623]. В греческой мифологии, как отмечает М. Евзлин, «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» [Евзлин, с. 57]. В мифах центральноавстралийских племен «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, с. 179]. Как правило, первопредки отличаются малым ростом. Б. Н. Путилов описывает мотив самопогребения 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, с. 50]. Первые люди как «маленький лесной народ» известны некоторым африканским племенам. Часто они выступают как аборигенное население, вытесненное пришедшими с севера высокорослыми народами [Котляр, с. 33]. В свою очередь, северная традиция знает мифы о сиртя, сихиртя — аборигенном народе, также ушедшем под землю с приходом высоких людей. Ср.: «...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, с. 57].

Таким образом, образ карликовой чуди в соответствующих коми-пермяцких преданиях восходит к мифологии первопредков, а мотив самопогребения 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 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, и притом смена второй культуры первой кодируется в текстах мотивом самопогребения. Иными словами, мотив самопогребения — это не что иное, как искаженная версия чудского текста о смене мифологических эпох. Эта искаженная версия, сохранив в качестве основной структуры наиболее «эпатажный» мотив, включает в его контекст новую семантику, видимо, более актуальную на тот исторический период. В ходе колонизации Севера, сопровождавшейся и христианизацией северного населения, по уже сформировавшейся традиции получавшего новый, как бы «переходный» эт-

ноним «чудь», данный «чудской сюжет» получил распространение на всей территории Европейского Северо-Востока. Что характерно, он заменил автотонные 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 соотношенные с дохристианской эпохой, когда коми народ якобы назывался чудью.

## Литература

- Белых — *Белых С. К.* Чудь в этнической истории пермских народов // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар: [б. и.], 1996. Т. 1. С. 48–52.
- Бубрих — *Бубрих Д. В.* Происхождение карельского народа. Петрозаводск: Гос. изд-во Карело-Финской ССР, 1947. 52 с.
- Вопросы — Вопросы лингвистического краеведения Прикамья. Пермь: Изд-во Пермского гос. пед. ин-та, 1974. Вып. 1 / Под ред. А. С. Гантман. 162 с.
- Грибова, 1964 — *Грибова Л. С.* Культ «древних» у коми-пермяков. М.: Наука, 1964. 9 с. (7-й Междунар. конгресс антропол. и этногр. наук, Москва, авг. 1964 г.).
- Грибова, 1975 — *Грибова Л. С.* Пермский звериный стиль. М.: Наука, 1975. 149 с.
- Двинской летописец — *Двинской летописец* // Полное собрание русских летописей. Л.: Наука, 1977. Т. 33: Холмогорская летопись. Двинской летописец / Сост. Я. С. Лурье, К. Н. Сербина. С. 148–221.
- Дмитриев — *Дмитриев А. А.* Пермская старина. Пермь: Тип. В. В. Каменского, 1889. Вып. 1: Древности Перми Великой. 197 с.
- Дранникова, Ларсен — *Дранникова Н. В., Ларсен Р.* Предания о чуди в норвежском и русском фольклоре // XVII Ломоносовские Международные чтения. Архангельск: Поморский гос. ун-т, 2006. Вып. 2: Поморские чтения по семиотике культуры: Сб. науч. докладов и статей. С. 114–130.
- Евзлин — *Евзлин М.* Космогония и ритуал. М.: Радикс, 1993. 344 с.
- Ефименко — *Ефименко П. С.* Заволоцкая чудь. Архангельск: Изд. Арханг. губ. стат. ком., 1869. 192 с.
- Климов — *Климов В. В.* Заметки к преданиям о чуди // Вопросы лингвистического краеведения Прикамья. Пермь: Изд-во Пермского гос. пед. ин-та, 1974. С. 142–153.
- Коми легенды — Коми легенды и предания / Сост., предисловие, коммент. Ю. Г. Рочева. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1984. 178 с.
- Котляр — *Котляр Е. С.* Миф и сказка Африки. М.: Наука, 1975. 244 с.
- Криничная, 1981 — *Криничная Н. А.* Предания об аборигенах края // Русский фольклор. Л.: Наука, 1981. Т. 20: Фольклор и историческая действительность. С. 45–61.

- Криничная, 1987 — *Криничная Н. А.* Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л.: Наука, 1987. 228 с.
- Лашук — *Лашук Л. П.* Чудь историческая, чудь легендарная // Вопросы истории. 1969. № 10. С. 208–216.
- Левинтон — *Левинтон Г. А.* Карлики // Мифы народов мира. М.: Изд-во «Советская энциклопедия», 1980. Т. 1. С. 623–624.
- Лепехин — *Лепехин И. А.* Дневные записки путешественника доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства. СПб.: Имп. Академия наук, 1805. Ч. 4. 463 с.
- Лимеров — *Лимеров П. Ф.* Мифология загробного мира. Сыктывкар: Изд-во КНЦ УрО РАН, 1998. 124 с.
- Мелетинский — *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М.: Наука, 1976. 407 с.
- Му пуксьом — *Му пуксьом.* Сотворение мира: Мифология народа коми: сборник текстов / Сост., перевод с коми, ред., предисловие, коммент. П. Ф. Лимерова. Сыктывкар: Коми книжное изд-во, 2005. 624 с.
- Ожегова — *Ожегова М. Н.* Коми-пермяцкие предания о Кудым Оше и Пере-богатыре. Пермь: Изд-во Пермского гос. пед. ин-та, 1971. 132 с. (Уч. зап. Пермского гос. пед. ин-та; Т. 92).
- Пименов — *Пименов В. В.* Вепсы. М.; Л.: Наука, 1965. 246 с.
- Плесовский — *Плесовский Ф. В.* Комияс да чудьяс // Войвыв кодзув. 1989. № 9. С. 55–60.
- Путилов — *Путилов Б. Н.* Миф — обряд — песня Новой Гвинеи. М.: Наука, 1980. 384 с.
- Рочев — *Рочев Ю. Г.* Национальная специфика коми преданий о чуде. Сыктывкар: Изд-во КФАН СССР. 1985. 26 с. (Сер. препринтов «Научные доклады»; Вып.124).
- Смирнов — *Смирнов Ю. И.* Предания Европейского Севера о чуде // Проблемы изучения финно-угорского фольклора. Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1972. С. 67–86.
- Хомич — *Хомич Л. В.* Проблемы этногенеза и этнической истории ненцев. Л.: Наука, 1976. 189 с.

## References

- Belykh, S. K. (1996). 'Chud' v etnicheskoj istorii permskikh narodov', in: *Khristianizatsiya Komi kraja i ee rol' v razvitii gosudarstvennosti i kul'tury*. Syktyvkar, Vol. 1, 48–52.
- Bubrikh, D. V. (1947). *Proiskhozhdenie karel'skogo naroda*. Petrozavodsk: Gosudarstvennoe izdatel'stvo Karelo-Finskoi SSR, 52 p.
- A. S. Gantman, ed. (1974). *Voprosy lingvisticheskogo kraevedeniya Prikam'ya* Perm': Izdatel'stvo Permskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo instituta. Vol. 1, 162 p.
- Gribova, L. S. (1964). *Kul't "drevnikh" u komi-permyakov* (7. Mezhdunarodnyi kongress antropologicheskikh i etnograficheskikh nauk, Moscow, august 1964). Moscow: Nauka, 9 p.
- Gribova, L. S. (1975). *Permskii zverinyi stil'*. Moscow: Nauka, 149 p.
- Dmitriev, A. A. (1889). *Permskaya starina*. Perm': Tipografiya V. V. Kamenskogo. Vol. 1. Drevnosti Permi Velikoi, 197 p.

- Drannikova, N. V., Larsen, R. (2006). 'Predaniya o chudi v norvezhskom i russkom fol'klore', in: *XVII Lomonosovskie Mezhdunarodnye chteniya*. Arkhangel'sk: Pomorskii gosudarstvennyi universitet. Vol. 2. Pomorskie chteniya po semiotike kul'tury. Sbornik nauchnykh dokladov i statei, 114–130.
- Efimenko, P. S. (1869). *Zavolotskaya chud'*. Arkhangel'sk: Izdanie Arkhangel'skogo gubernskogo statisticheskogo komiteta, 192 p.
- Evzlin, M. (1993). *Kosmogoniya i ritual*. Moscow: Radiks, 344 p.
- Khomich, L. V. (1976). *Problemy etnogeneza i etnicheskoi istorii nentsev*. Leningrad: Nauka, 189 p.
- Klimov, V. V. (1974). 'Zametki k predaniyam o chudi', in: A. S. Gantman, ed., *Voprosy lingvisticheskogo kraevedeniya Prikam'ya*. Perm: Izdatel'stvo Permskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo instituta. Vol. 1, 142–153.
- Kotlyar, E. S. (1975). *Mif i skazka Afriki*. Moscow: Nauka, 244 p.
- Krinichnaya, N. A. (1981). 'Predaniya ob aborigenakh kraya', in: *Russkii fol'klor (Fol'klor i istoricheskaya deistvitel'nost')*. Vol. 20. Leningrad: Nauka, 45–61.
- Krinichnaya, N. A. (1987). *Russkaya narodnaya istoricheskaya proza: Voprosy genezisa i struktury*. Leningrad: Nauka, 228 p.
- Lashuk, L. P. (1969). 'Chud' istoricheskaya, chud' legendarnaya', *Voprosy istorii*, No 10, 208–216.
- Lepekhin, I. A. (1805). *Dnevnye zapiski puteshestviya doktora i Akademii Nauk ad'yunkta Ivana Lepekhina po raznym provintsiyam Rossiiskogo gosudarstva*. Sankt-Peterburg: Imperatorskaya Akademiya nauk. Chast' 4, 463 p.
- Levinton, G. A. (1992). 'Karliki', in: *Mify narodov mira*. Moscow: Izdatel'stvo "Sovetskaya entsiklopediya". Vol. 1, 623–624.
- Limerov, P. F. (1998). *Mifologiya zagrobnogo mira*. Syktyvkar: Izdatel'stvo Komi nauchnogo tsentra Ural'skogo otdeleniya Rossiiskoi akademii nauk, 124 p.
- P. F. Limerov, ed. (2005). *Mu puks'om — Sotvorenje mira. Mifologiya naroda komi. Sbornik tekstov*. Syktyvkar: Komi knizhnoe izdatel'stvo, 624 p.
- Ya. S. Lur'e, K. N. Serbina, eds. (1977). 'Dvinskoi letopisets', in: *Polnoe sobranie russkikh letopisei*. Leningrad: Nauka. Vol. 33. Kholmogorskaya letopis'. Dvinskoi letopisets, 148–221
- Meletinskii, E. M. (1976). *Poetika mifa*. Moscow: Nauka, 407 p.
- Ozhegova, M. N. (1971). *Komi-permyatskie predaniya o Kudym Oshe i Pere-bogatyre*. Perm': Izdatel'stvo Permskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo instituta. Vol. 92, 132 p.
- Pimenov, V. V. (1965). *Vepsy*. Moscow, Leningrad: Nauka, 246 p.
- Plesovskii, F. V. (1989). 'Komiya da chud'yas', *Voivyv kodzuv*, No 9, 55–60.
- Putilov, B. N. (1980). *Mif — obryad — pesnya Novoi Gvinei*. Moscow: Nauka, 384 p.
- Rochev, Yu. G. (1985). *Natsional'naya spetsifika komi predanii o chudi*. (Seriya preprintov «Nauchnye doklady». Vol. 124). Syktyvkar: Izdatel'stvo KFAN SSSR, 26 p.
- Yu. G. Rochev, ed. (1984). *Komi legendy i predaniya*. Syktyvkar: Komi knizhnoe izdatel'stvo, 178 p.
- Smirnov, Yu. I. (1972). 'Predaniya Evropeiskogo Severa o chudi', in: *Problemy izucheniya finno-ugorskogo fol'klora*. Saransk: Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo, 67–86.