



АРТ

6+

Содержание

Почка зрения

П. Лимеров. «Толстые» журналы в тощие годы:
круглый стол в рамках фестиваля «Толстяки на Урале».....4

Проза. Поэзия.

С. Горлопов. Хозяйка Выми.....16
А. Суворов. Белым по белому42
Е. Афанасьева. Дуда Платтьоа.....59
Т. Ососова. Кор енежыс воссис.....69

Великая Пермь

П. Попов. Повесть о Стефане Пермском в стихах,
писанная для зырян, по сохранившимся у них преданиям80
Б. Морозов. Неизданная поэма XIX в. о великом книжнике XIV в.
Стефане Пермском.....107
О. Уляшев. Родство по крови, родство по «духам»120
С. Королёва, Е. Четина. Юкся, Пукся, Бора, Мока
и другие «чудские родители»129

Арт-факт

Н. Носкова. Учитель из Кудымкара150
О. Орлова. «Живописная мораль» христианских сюжетов.....156

Празднику «Коми книга» - 30 лет

П. Лимеров. «Коми книга» - праздник читателей
и писателей на Удоре..... 178

**Республиканский литературно-публицистический,
историко-культурологический, художественный журнал**

**Республикаса литература, публицистика,
история, культууроология да художественной журнал**

Издаётся с 1997 года четыре раза в год на коми и русском языках.

Публикация материалов по освещению реализации социально значимых проектов осуществляется при государственной поддержке в форме субсидии Министерства массовых коммуникаций, информатизации и связи Республики Коми.

Свидетельство о регистрации СМИ ПИ № ФС77-35079 от 23 января 2009 г. зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи и массовых коммуникаций.

Учредители:

Министерство массовых коммуникаций, информатизации и связи Республики Коми,
Министерство национальной политики Республики Коми,
МОД «Коми войтыр»,
АУ РК «Редакция журнала «Арт».

**Руководитель – Новикова Н.М.
Главный редактор – Лимеров П.Ф.**

Адрес редакции, издателя: 167982, г. Сыктывкар, ул. Карла Маркса, д. 229, каб. 136,
тел./факс: (8212) 201-499. E-mail: artkomi@mail.ru, www.artlad.ru

© Журнал «Арт», № 3 (76) 2016 г.

Подписано к печати по графику 19.09.16. Фактически 19.09.16. Дата выхода в свет 29.09.16.
Формат: 70x100 1/16. Печать офсетная. Усл. п. л. 14,19 + вкл. 1,29.

Тираж – 1200 экз. Заказ – 6770. Отпечатано в ООО «Коми республиканская типография» с дискет заказчика в полном соответствии с качеством предоставленных материалов.
Адрес типографии: 167982, г. Сыктывкар, ул. Савина, 81.

Цена свободная

ПОДПИСНОЙ ИНДЕКС 78503

Все права на материалы, опубликованные в номере, принадлежат журналу «Арт». Перепечатка без разрешения редакции запрещена. При использовании материалов ссылка обязательна. Присланные материалы не рецензируются и не возвращаются.

В оформлении обложки использована работа (©) В. Онькова «Пера-воин».
В оформлении заставок использованы работы (©) Ю. Лисовского.

Материалы, не опубликованные в журнале, редакция не рецензирует и не возвращает авторам.
Публикуя материал, редакция не обязательно поддерживает точку зрения автора.

Журналын йӧзӧдтӧм гижӧдъяс редакция оз рецензируют и авторъяслы найӧс оз мӧдӧд. Редакция оз век во ӧти кывйӧ авторъяскӧд.



Светлана Королёва

Светлана Королёва – кандидат филологических наук, доцент кафедры русской литературы Пермского государственного национального исследовательского университета, руководитель краеведческой (фольклорной) практики студентов, организатор фольклорно-этнографических экспедиций, автор более 70 научных публикаций. Исследует фольклорную традицию в зоне русско-коми-пермяцких межэтнических контактов. Основная область интересов – функционирование сакрального ландшафта, коллективные и индивидуальные поминальные практики, отражение локальной и семейной истории в фольклорных нарративах и «наивной» письменности и другие вопросы, связанные с коммеморативной сферой традиционной культуры.



Елена Четина

Елена Четина – кандидат филологических наук, доцент кафедры русской литературы Пермского государственного национального исследовательского университета, руководитель Лаборатории культурной и визуальной антропологии, автор книг и статей, учебных пособий по истории культуры и культурной антропологии; руководитель экспедиционных исследований, режиссёр документального кино («Ты прости-ко, прощай...», 2002; «Пасха, Плэшка, День Земли», 2006; «Всемирный Семик», 2006; «Профессор Орлов. Левый марш», 2006; «Мы с икоткой тихонько живём», 2007). Фильмы Елены Четиной демонстрировались в рамках конкурсных и тематических программ на фестивалях: 11 Российский фестиваль антропологических фильмов (Салехард, 2000 г.), Фестиваль визуальной культуры (Тарту, Эстония, 2005 г.), Международный фестиваль документального кино «Флаэртиана» (Пермь, 2002, 2004, 2007 гг.), Фестиваль «Дни этнографического кино» (Москва, 2009), Московский международный фестиваль и конференция визуальной антропологии «Камера-посредник» (Москва, 2010, 2012) и т.д.

Юкся, Пукся, Бора, Мока и другие «чудские родители»

(о почитании первых насельников Верхнего Прикамья)¹

Фольклорные предания о *чудском народе* (чуди) широко известны на Русском Севере, Вятке, Урале, в Сибири. Сегодня исследователи традиционной культуры сходятся во мнении, что значительный пласт этих преданий связан с первыми насельниками края и отражает народное отношение к ним. Вопрос о связи

фольклорной чуди с народными культурами предков-первоначальников применительно к вепсской культуре был с достаточной определённостью поставлен в известной монографии В.В. Пименова «Вепсы» [Пименов 1965]; на более широком северорусском материале представления о чуди как аборигенном народе,

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РФФИ, проект № 16-34-0007а («История Северного Прикамья в зеркале фольклора (на материале публикаций XIX – начала XX вв.)»).

во многом мифологизированном, рассмотрены в работах Н.А. Криничной [Криничная 1988; Предания Русского Севера 1991 и др.]. О почитании чуди в качестве «первых жителей», а иногда и предков упоминала В.Н. Белицер в работах, посвящённых культуре коми и коми-пермяков [Белицер 1958: 355]; позднее множество конкретных фактов, дающих представление о характере локальных коми-пермяцких культов, собрала и ввела в научный оборот Л.С. Грибова [Грибова 2014: 101–116]. Различные аспекты «чудской» темы живо занимают специалистов и сегодня: ей продолжают уделять внимание фольклористы, этнографы, археологи, лингвисты². Связь чудских преданий с почитанием первых насельников представляется нам одним из тех ракурсов, который может привести исследователей к некоторым открытиям.

Прежде чем обратиться к конкретному материалу, остановимся на нескольких положениях, сформулированных В.В. Пименовым в уже упоминавшейся книге. Основываясь на большом количестве известных ему источников, он касается различных сюжетов о чудском народе; при этом принципиальное значение автор придаёт мотиву *родства с чудью*, поскольку видит в нём «один из очень существенных моментов отражения в фольклоре исторической концепции, созданной самим народом», а именно «стремление подчеркнуть ту мысль, что не вся Чудь погибла, часть её сохранилась, слилась с русскими (или вообще современным населением)» [Пименов 1965: 135]. По его наблюдениям, на севере этот мотив встречается у четырёх народов: вепсов, русских, коми-пермяков и коми-зырян. Однако степень родства не у всех мыслится одинаково: «Русское население, коми-зыряне и пермяки рас-

сказывают в преданиях <...> о происхождении отдельных групп или семей от Чуди, себя же в целом как отдельный народ считают отличным от Чуди, даже противоположным ей», – и лишь вепсы, на его взгляд, являются тем этносом, который «в целом считает себя идентичным Чуди, отождествляет себя с Чудью, говорит о Чуди как о своих собственных предках» [там же: 155]. Вывод исследователя – и одна из основных идей его книги – заключается в том, что первоначальные сюжеты преданий о чуди возникли у русского населения не позднее IX века в результате контактов с вепсами (которых и нужно считать «настоящей» чудью); на другие же территории чудские предания попали позднее уже в готовом виде и в этом смысле являются привнесёнными, как бы вторичными. Эта точка зрения, вызвавшая живую дискуссию, была polemически скорректирована другими специалистами, доказавшими, что формирование представлений о чуди – результат взаимоотношений новгородского населения с различными северными финно-угорскими народами и племенами, контакты с которыми пришлись на период формирования Древнерусского государства [Лашук 1969: 213–216].

Нельзя не заметить, что – при всём интересе В.В. Пименова к вепсской культуре – его внимание привлекли мотивы родства с чудью, зафиксированные у коми и коми-пермяков. Один из примеров он находит в описании «поминок по чуди», приведённом в этнографическом очерке И.Н. Смирнова (подробнее об этом см. далее). Подобные случаи автор рассматривает как единичные, однако, стремясь к объективности, констатирует, что вообще «восточная граница распространения преданий (имеются в виду территории

²Библиография вопроса настолько обширна, что мы вынуждены ограничиться самыми основными и наиболее близкими к нашей теме работами (см. список литературы в конце статьи).

проживания коми и коми-пермяков – С.К., Е.Ч.) – самая расплывчатая. Точных данных о ней очень немного. Сообщения о преданиях из этих районов чаще всего приблизительноны» [там же: 142–143].

Действительно, основная часть коми-пермяцких преданий о чуди была собрана и опубликована Л.С. Грибовой, В.В. Климовым и другими исследователями уже после выхода монографии В.В. Пименова, в конце 1960 х – 1990 х годах. В этих материалах встречаются и новые варианты мотива родства с чудью, и упоминания поминок по *чудским родителям*. Очевидно, что с продвижением русской крестьянской колонизации далее на восток «дрейфовал» и этноним «чудь», который переносился уже на другие финно-пермские народы – прежде всего зырян и пермяков. Вместе с этим (псевдо)этнонимом³ на осваиваемые земли приходили и ранее сложившиеся на Русском Севере фольклорные сюжеты о чудском народе. На этих территориях они обретали дальнейшую жизнь: здесь с их помощью могли осмыслиться уже новые реалии, связанные с межэтническими контактами, освоением незнакомого ландшафта, основанием новых поселений, а в ещё более позднее время – пребыванием тут беглых крепостных крестьян, старообрядцев, разбойников и прочих людей, по каким-либо причинам пытавшихся укрыться от властей в глухих таёжных лесах⁴.

В этой статье будут рассмотрены некоторые из коми-пермяцких преданий, где чудь выступает как первые насельники каких-либо мест. Значительная часть фольклорных текстов записана нами на территории Коми-Пермяцкого округа и Кировской области в 1999–2015 годах. Особенно интересны для нас случаи, когда *чудских людей* поминают современные жители, поскольку те первыми

поселились на какой-то территории и выступили основателями конкретных населённых пунктов. В подобных текстах *чудские родители* или *старые люди*, обычно безымянные, иногда фигурируют под личными именами. Определённый свет проливает на содержание и историческую основу этих преданий обращение к археологическим данным и письменным документам – писцовым и переписным книгам, ревизским сказкам.

1. Поминки по чуди.

П.Ф. Лимеров отмечает, что в культуре коми мотив родства с чудью получил наиболее яркое выражение в так называемых «поминках древних» – обычае поминовения чуди на местах их погребений (*чуд гуяс*); здесь «чудь поминается в качестве предков, но при этом осознаётся элемент некоторой отстранённости от них как от язычников» [Лимеров 2009: 83]. Сведения о поминальных обрядах коми на *чудских ямах* довольно лаконичны; их приводит археолог Э.А. Савельева: «...в деревне Божьюдор (современный Княжпогостский район Республики Коми – С.К., Е.Ч.) нам рассказали о том, что еще в 30-е годы <прошлого 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» [Савельева 1971: 15]. В другой книге автор уточняет, что кладбище датируется XI–XIV веками и местные жители поминали на нём *чудских бабушек и дедушек* [Савельева, Королёв 1990: 48]. Хотя локусы, называемые чудскими ямами, довольно многочисленны, и сообщения о них запи-

³ О встречающихся в фольклоре псевдоэтнонимах и формах коллективной памяти подробнее см.: [Панченко 2013].

⁴ Подобные культурно-исторические процессы отразились и в северорусских преданиях о чуди, так что определённую открытость этой группы сюжетов к новым реалиям можно считать их общей особенностью (до определённой степени присущей фольклорному преданию как таковому).

сываются по сей день, других упоминаний о подобных коми обрядах, кажется, не зафиксировано; обнаружить их было бы большой исследовательской удачей.

Коми-пермяцким «поминкам по чудским родителям» повезло значительно больше: они неоднократно описывались исследователями в конце XIX-го и на протяжении XX-го веков. В двух северных районах Коми-Пермяцкого округа – Кочёвском и Косинском – обряд этот бытует вплоть до сегодняшнего дня. При этом имеются некоторые сведения, что в более раннее время он был известен и в южных районах. Так, в очерке И.Н. Смирнова сообщается о том, что возле д. Ик Иньвенской волости существовало место, покрытое массой лошадиных и коровьих костей – *чучкое молитвище*. По местному преданию, не желая принимать христианство, чудские люди закололи и съели здесь 40 животных, сложили кости в кучу, а потом задавили себя землёй [Смирнов 1891: 262]. К сожалению, из приведённого этнографом описания невозможно однозначно понять, какого рода почитанием пользовалось это место и совершались ли здесь после «самопогребения» чуди обряды поминальной направленности. Более отчётливо об этом сообщается в случае другим сакрализованным местом – чудскими могилами близ д. Галюково Кудымкарского района: по-видимому, ещё в конце 1940 х гг. «старики ходили туда на поминки, чтоб не было падежа скота и болезней» [Белицер 1958: 355]. В 2007 году воспоминания об этом обряде записала этнограф С.В. Чугаева: «...мама рассказывала, маленький народ был, его на краю горы поминали, где похоронили. Как-то не пошли помянуть, так много коров в Велве утонуло. Сейчас не знаю, поминают или нет. Давно эти чучкие жили, у них находили обувку величиной с ладонь. <...> Говорили, что они жили только в Галюкове, Мелехино. Всегда старые говорили:

отразится на скотине, если поминать не будем» [Чугаева 2015: 168].

Старый народ, поминаемый на чудских местах, не всегда воспринимается населением как прямые («кровные») предки. Об этом свидетельствует рассказ о возникновении в начале XX в. почитаемого места Шойнаыб возле д. Войвыл современного Косинского района Пермского края. Здесь при рытье дорожных канав в 1908 г. жителями были открыты кости людей и найдены «чудские» изделия. Открытие могильника привело к установлению поминального дня погребённых тут людей. Женщины-пермячки, не зная имён умерших, при чтении молитв поминали так: «*Помяни старых дедушек и бабушек*». Духовенство тоже было вынуждено являться сюда для поминовения и «молиться об усопшей чуди» [Кривошёков 1914: 301–302]. Судя по тому, как быстро оформился этот микролокальный культ *старых людей*, жители распространили на него уже существующую в их культуре модель коллективных поминовений. Вызывают интерес и приведённые в источнике слова народной молитвы (либо вокативной формулы), которая направлена на поминовение «усопшей чуди».

Упоминание подобных народных молитв, включающее, по-видимому, передачу подлинных традиционных поминальных формул, встречается и в других работах второй половины XIX – начала XX веков. Примечательно, что ареал распространения этой традиции шире, чем территория проживания коми-пермяков, и выходит за пределы Пермского края. Подобные обряды и связанные с ними молитвенные тексты зафиксированы в материалах, собранных в современном Верхнекамском районе Кировской области (в т.ч. у населения, которое считало себя русским). В прошлом тут располагалось несколько волостей Слободского уезда, две из которых – Кайгородская и Трушниковская – неофициально имено-



Поминки на В. Чадзёв, 1964. Фото Л.С. Грибовой.

вались Кайским краем. Здесь, в с. Гидаево, был обнаружен такой обычай: в Семик дети носили на чудские кладбища блины и оставляли их со словами: «Помяни, Господи, чудского дедушку, чудскую бабушку» ([Смирнов 1891: 125]; здесь и далее курсив в цитатах наш – С.К., Е.Ч.). Аналогичным образом эта традиция описана в другом источнике: «С именем “чудь” здесь соединяется <...> представление о прошлых, вымерших поколениях людей. Это ясно подтверждает обычай, существующий в Лойнах, Гидаеве и, по всему вероятно, во многих других местах Слободского уезда». В Семик, когда взрослые крестьяне ходят поминать на кладбище своих родителей, подростки направляются на чудские места с брагой и пищей, говоря: – *Вот, чудь, мы принесли тебе хлеба и браги, пришли пировать с*

тобой! Или: Помяни, Господи, чудского дедушку и чудскую бабушку! Почти с именем каждого селения соединено воспоминание о прежде бывшем тут чудском поселении» [Иванов 1882]. Подобные обряды фиксировались в конце XIX века и в других селениях Кайского края, расположенных у чучковников – чудских кладбищ; во время поминок говорили так: «*Помяни, Господи, чучь (или чудаков)!; Помяни, Господи, дедушку чучка, бабушку чучиху!; Помяни, Господи, чучких родителей!; Помяни, Господи, чучкого дедушку и бабушку!*» [Сорокин 1895: 36].

Сходный обычай был известен также зюздинским коми-пермякам, которые проживают в смежном с Верхнекамским районе – Афанасьевском (в прошлом – Глазовский уезд)⁵: «В с. Зюздино <...> в

⁵ Как показали исследования, проведённые одним из авторов статьи в 2015 году, отдаленные воспоминания об обряде поминок по чуди сохраняются у жителей пгт Афанасьево и сегодня; так, сотрудник местного музея, краевед П.А. Харин рассказал, что знает о нем со слов своей бабушки: «Помяни бабушку мою, дедушка моего, чучку и бабушку чучиху...» У нас ассоциировали как предки пермяков, те, кто себя не успел самозахронить» (записала Е.М. Четина совместно с О.А. Колеговой и М.А. Брюхановой).



Чазёво, 2012.

семик <...> и в прочие поминальные дни <...> носят на чудские могильники яства, полагая их в берестяные коробочки <...>. Вешая эти коробочки на сосны и ели, растущие на могильниках, говорят: *“Помяни, Господи, Чудака NN”* (называют имя, которое переходит из рода в род)» [Смирнов 1891: 125]. В этом описании особенно интересно упоминание о том, что у чуди существовали личные имена, которые «переходили из рода в род» и произносились на поминках. Какие именно имена называли зюдинцы, исследователь не уточнил, однако перечни «чудских» имён встречаются в свидетельствах о других аналогичных обрядах.

2. Чудь с христианскими именами.

Остановимся на тех локальных традициях, о которых у нас имеются более

подробные данные. Одна из них бытовала раньше в Кайском крае, в зоне русско-коми-пермяцких контактов; поминание на *чучковнике*, или *чучковище* при д. Рубеж бывшей Трушниковской волости было детально описано вятским статистиком и этнографом П.М. Сорокиным в брошюре «Чудь Кайского края» (1895). Вторая традиция – пермская; это коми-пермяцкие поминки *старых людей* (*важ отир*) на Боринском (Мокинском) могильнике близ д. Борино Кочёвского района и на могильнике Важ Чадзёв, расположенном неподалеку от с. Чазёво Косинского района Коми-Пермяцкого округа. Обряды эти совершаются до сих пор и неоднократно описывались исследователями [Жуланова 2003; Чугаева 2008; она же 2015: 149–192]; сведения о коллективных поминках северных коми-пермяков целенаправленно собирают и авторы



Кладбище уд. Борино.

этой статьи, что нашло отражение в публикациях [Четина, Роготнев 2010: 40–42; Королёва, Четина, Роготнев 2013; Королёва 2014].

В северо-восточной части Вятской губернии жители некоторых селений устраивали поминки по чуди в Семик или Троицкую субботу; её могли поминать «по обязанности» – как родных и «по обету» – как сторонних [Сорокин 1895: 34]. Чучковники располагались возле селений, и каждый посещался только жителями определённых деревень. Они мотивировали необходимость поминок так: «Чудь жила до нас, место расчищала; как не помянуть!» Считалось, что в противном случае чудь может наказать пропажей скота: «Опять же, <...> помянешь, так спокойнее для скота, а то теряться будет»; «Поминаем затем, чтобы скот не терялся, чтобы скоту легче было, – чтобы скотин-

ка стояла (водилась). <...> Обещаемся, и идёт в действие, помогает» [там же: 35, 41]. Автор приводит рассказ о местном крестьянине, который решил, что поминать чудь не стоит, и та его наказала: у него пропала лучшая корова, которую нашли павшей на чучковнике – «и рога в землю уткнуты» [там же: 40–41].

Участники обряда утверждали, что *поминают родителей*, однако П.М. Сорокин выражает сомнение, что все местные жители действительно потомки инородцев, и видит причину в «боязливом отношении» к чуди. Ритуальные приношения для неё не отличались от того, что обычно несли на кладбище: блины, кисель, рыбный пирог, яйца, молоко, бражка; брагу наливали в ямки, выкопанные в чучковниках. Ко времени описания обряда традиция начала выходить из обихода: имелись селения, где перестали проводить

такие поминки; в некоторых деревнях к ним враждебно относилось мужское население; повсеместно участвовали только «старухи, женщины и дети», прочие же ограничивались посещением церкви и действующего кладбища, где поминали своих родных [там же: 36–37].

В двух местах *чучь поминали по обе-ту* (т.е. как чужих). Менее известное располагалось близ д. Малый Каптол Кайской волости; сюда приходили только жители этой и соседних деревень. Более известным было чучковище при д. Рубеж Трушниковской волости, куда собирались поминающие как из соседних, так и из значительно удалённых селений обеих волостей Кайского края. Обряд совершался в Семик без участия духовенства. Место поминовений располагалось в покотине д. Рубеж, где находился *куст* – группа старых елей и сосна с раздвоенной верхушкой (сами по себе они не считались священными) [там же: 37–38]. Приведённые автором подробности могут свидетельствовать, что он сам присутствовал на таких поминках или беседовал с их участниками: «На поляне вблизи “куста” заметны небольшие ямки, как бы следы могил. К кусту <...> каждый приносит, кроме обычных на поминках яств, бражку, а также непременно восковую свечу. Свечи зажигаются и ставятся на ветви одной из ёлок. На этой ёлке висит икона, и ранее висел небольшой старинный медный крест грубой работы <...>. Он был найден на соседнем поле, где имеются ясные следы чучьего жилья. Здесь-то, по преданию, и жили поминаемые. Говорят, <...> что, хотя при пожарах кустарника <...> дважды огонь доходил до “куста”, однако не касался его. <...> Поминающий, затеплив свечу, молится, произнося обычную формулу поминовения с упоминанием имён чучи. <...> Помянув, каждый отходит в сторону <...> и садится с семейными и знакомыми за

принесённые припасы» [там же: 38–39].

Интересно, что произносившиеся здесь *чудские имена* оказываются христианскими: поминались *Фарафон* (ср.: Фарафонт – вариант имени Ферапонт [Петровский 1980: 213]), *Кирилл*, *Нистифер* или *Анцифер* (ср.: Нисифор и Анцифер – варианты имени Онисифор [там же: 53, 167]), вместо последнего иногда назывался *Захар*, изредка прибавлялась *бабушка Пахомовна* [Сорокин 1895: 39]. Исчезновение чуди из этих мест объяснялось её самопогребением. Причиной называли нежелание креститься; некоторые считали, что чудь была крещена, но «по-своему», и не захотела переходить в православие (это наталкивает автора на мысль о её сходстве с раскольниками); третий вариант приписывал убийство чуди *жидам*, т.е. разбойникам [там же: 39–40].

Из сведений, собранных П.М. Сорокиным, следует несколько важных выводов: во-первых, существование чудской деревни пришлось на не слишком отдалённое время, когда соседняя д. Рубеж уже существовала (по преданию, одна из чудских девушек вышла туда замуж); во-вторых, те, кого поминали на этом чучковнике, носили календарные имена, т.е. были крещёными; в-третьих, поминки чуди осуществлялись с использованием христианской атрибутики, возможно, старообрядческой (таковым представляется старый медный крест, найденный на месте чудского поселения).

Сходным образом осуществляются поминовения *старых людей* у коми-пермяков. Как и в Кайском крае, в северных районах Коми-Пермяцкого округа известно несколько мест, где осуществлялись или осуществляются коллективные поминки, обычно приуроченные к Троицкой субботе. Поминкам на чудских могильниках предшествует индивидуальное (семейное) поминовение



Боринский могильник.

умерших родственников, похороненных на действующих кладбищах. Устойчивость и значимость поминальной традиции отчасти объясняется верой в *мыжу* 'кару' – внезапную болезнь, которую похороненные на старых могильниках посылают за отсутствие положенных поминок; наказание это распространяется не только на людей, но и на домашний скот, который тоже болеет или теряется. Избавить от мыжи может поминовение *старых людей* – не только в ближайшую Троицкую субботу, но и в последующие годы, т.е. участие в этом обряде продолжается *по овещанию* – по обету [Жуланова 2003: 158].

Одно из мест, куда ходят *платить мыжу*, – лесное урочище Важ Чадзёв ('Старое Чазёво'); в последнее время его паломнический ареал составляет куст ближайших деревень, однако ранее жи-

тели приходили сюда за 40–50 вёрст [Вишневский 1928: 295]. Согласно устной традиции, здесь похоронен основатель д. Чазёво по имени *Чадч/Чач*; по другим вариантам, он сам захоронил себя здесь вместе с братом, которого звали *Бадч/Бач*, либо с тремя братьями. Место их «самозахоронения» было огорожено изгородью из жердей и отмечено деревянным столбом с «крышкой» (тип надмогильного сооружения, долгое время сохраняющийся в старообрядческой культуре). Любопытно, что по свидетельству учёного Б. Вишневского, видевшего этот могильник в 1917 году, к столбу была прикреплена «маленькая икона типа старообрядческих складней», а на земле был замечен «как бы след ямы». О посещаемости места свидетельствовали береста от бураков (в которых приносили напитки) и проржавевший железный ковш (возможно,



Поминки, 2011.

использовавшийся в качестве кадильницы). Кроме четырёх братьев, местное население поминало здесь безымянных старинных людей, наших дедушек, «грамотеи» читали Псалтирь [там же: 295]. По материалам Л.С. Грибовой, в 1950-х годах в столбе по-прежнему было углубление для иконы и свечей, недалеко от него лежала сумка с монетами; старожилы рассказывали, что раньше тут стояла чучкая деревня и чучкая часовня [Климов, Чагин 2005: 156]. В 1960-х годах во время пожара огонь дошёл до места, где когда-то проходила изгородь, и остановился, в чём некоторые из местных жителей увидели подтверждение особой «силы» этого

могильника (ПМА, Косинск., 2002)⁶.

Наиболее значимым местом, где поминают старых людей, является сегодня Боринский могильник (он же Важ Мокин 'Старое Мокино', Съёд Мокин 'Чёрное Мокино', Важ шойна 'Старое кладбище', Чучкой шойна 'Чудское кладбище'). Почитаемое место расположено на небольшом лесистом холме возле д. Борино Кочёвского района. Некоторое время назад на Троицкую субботу сюда приходили не только из ближайших сёл и деревень, но и из соседнего Косинского района, а ещё ранее приезжали жители Гайнского района и даже те, кто выехал за пределы Коми-Пермяцкого округа и обосновался

⁶ Коллективные поминки на этом месте имеют усложнённую структуру: по дороге на Важ Чадзёв некоторые заходят на действующее кладбище помянуть родных, а после Важ Чадзёв идут на Кушдор – поляну на берегу маленькой речки, где поминают шойнаыбских девушек; вместо молебна здесь поют и водят хороводы, с собой несут брагу и пиво, в воду бросают куски пирогов (ПМА, Косинск., 2002). Из материалов Л.С. Грибовой следует, что раньше в речку бросали ещё монеты, кисти от платков и поясов, на деревья вешали полотенца и лоскутки одежды; считалось, что тут на берегу стоял дом первых чудских [Чугаева 2015: 179].

в городах.

Согласно описанию этномузыковеда Н.И. Жулановой, на рубеже 1980–1990-х годов посередине этого *важ места* ('старого места') стояла большая ель, вокруг которой были заметны небольшие углубления – *ямки*. «Чудесное свойство» могильника проявлялось, по мнению жителей, в том, что поляна не зарастала кустами и лесом, а ямы не исчезали, хотя их не чистили. Вплоть до 1930-х годов рядом с елью стояла деревянная часовня с множеством икон (еннэз) [Жуланова 2003: 151–152]. Обряд *важжезъс касьтылём/важ важжез касьтылём* 'помятие старых' начинался с того, что на старую ель прикрепляли бронзовый крест-распятие и часовенную икону, к которым подходили с поклонами и целованием участницы молебна. На ветви развешивали *козиннэз* 'дары' (бумажные деньги, полотенца, платки, самотканые пояса). К корням дерева клали металлические деньги и поминальную еду: пироги с рыбой, прочую выпечку, варёные яйца. Сюда же в открытых бидонах ставили пиво и брагу, втыкали в землю зажжённые свечи [там же: 152–153]. Участники обряда, пришедшие *платить мыжу*, старались подать *дары* (новый платок, полотенце) кому-нибудь из богомольных старушек. В 1989 году службу тут вела бывшая монахиня из местного монастыря, разрушенного в советское время; в дальнейшем её заменили пожилые верующие уроженки д. Борино.

В ходе молебна произносится народная поминальная молитва, в которой перечисляются имена *старых людей*. После молебна кто-то начинает *кадитны* 'кадить' – обходит присутствующих, окуривая дымом из консервной банки с тлеющими угольками, шишками, мхом. По окончании молебна другая участница обносит всех самогонкой; выпивая из рюмки, каждый должен произнести: «*Помяните, Господи, всех родителей*». «По-

сле окончания молебна атмосфера на поляне становится всё более оживлённой и праздничной. Начинается общая трапеза. Люди располагаются родовыми группами возле "ямок" своих предков», активно общаются, едят поминальную еду, угощают других [там же: 160–162]. В 2011 году один из авторов статьи наблюдал живое исполнение этого обряда, который проводился с незначительными отличиями. Вместо упавшей ели установлен большой деревянный крест и стол, на который и выкладывается поминальная еда. *Ямки* в земле теперь не просматриваются, поэтому, помятая *старых родителей*, участники находятся все вместе, ближе к центру поляны.

Согласимся с Н.И. Жулановой, предполагающей, что, скорее всего, «никаких древних дохристианских текстов, обслуживающих ритуал поминовения предков, вовсе не было» и что этот коми-пермяцкий обряд коллективного помятия родился при непосредственном влиянии православного чина заупокойных богослужений (панихид, отпеваний) [там же: 166]. В частности, ряд черт сближает его с Вселенской панихидой, которая направлена на поминовение «всех от века умерших христиан»; одна из двух таких панихид приходится как раз на субботу перед Троицей – день, когда народные поминальные молебны проводятся (или проводились) и на большинстве почитаемых *важ мест*. Из источников начала XX в. следует, что ранее в таких ритуалах могло участвовать духовенство, что не препятствовало сохранению народных преставлений и обрядовых практик – вере в *мыжу*, приношению поминальной еды с целью «накормить» души умерших и т.п.

Особый интерес представляют имена похороненных на Боринском чудском кладбище (их перечень сохраняется в неканонических поминальных молитвах и рассказах

участников обряда). В 1989–1995 годах тут поминали *Адама, Еву, Бору* (Бориса), *Моку* (Мокея), *Улиту* (Ульяну), *Политу* (Пелагию), *Агалью* (Агафию); иногда в качестве первых людей называли также *Потея* (Фотия), *Прола* и *Лаврея* (Флора и Лавра), Макара [там же: 156–157]. Молитва, записанная в 2011 г., начинается так: «*Помяни, Господи, Ева и Адама, Мока и Бориса, Улита и Полита, Кузьма, Кач, Бач, Портог и Домна...*» (ПМА, Кочёвск.)⁷. Значительная часть этих антропонимов – календарные (христианские) имена; присутствие некоторых из них в молитве поддаётся объяснению. Так, *Адам* и *Ева* – библейские первопродки, которые считаются персонажами локальной истории («Жили два человека – Ева да Адам. Зашли в яму, да столбы-то подпилили, да так и остались там, пропали... здесь в яме в Борино» [там же: 157]⁸); *Флор*, *Лавр*, *Макарий* – святые, покровители домашнего скота, которым были посвящены праздники в соседних с Борино сёлах и деревнях. Что касается *Боры*, *Моки*, *Улиты* и *Политы*, то это, по местному преданию, главные из *старых людей, дающих мыжу*; с ними также связывается чудской сюжет самопогребения, причиной которого называют то сильный голод, то эпидемию или бездетность: «*Мокей и Борис*, у них жёны были *Ульяна и Пелагия*. *Это первые люди тут. Самые первые*. <...> У них дети, говорят, не были, и они сами себя там похоронили» (ПМА, Кочёвск., 2011). По материалам Л.С. Грибовой, помянуть их стали после того, как они «вышли из земли и рассказали о себе» [Климов, Чагин 2005: 156].

Итак, очевидно, что пермские и вятские поминки по чуду имеют ряд сходных черт. На обеих территориях обряд

осуществляется в среде коми-пермяков или в зоне активных коми-пермяцко-русских межэтнических контактов. Почитаемые места (с *ямками*) располагаются поблизости от современных поселений и воспринимаются жителями как старые кладбища; к ним приурочивается сюжет самопогребения чудских людей. Традиция поддерживается верой в «силу» этих умерших, их способность наказывать человека за отказ участвовать в ритуале (болезнью, пропажей скота и т.п.). *Чудские могильники/чучковники* выступают центрами пересекающихся паломнических ареалов; сакральность места выражается в устных легендах о происходящих здесь «чудесах». Поминки (иногда по обету) приурочены к Троицкой неделе – Семику или субботе – и носят коллективный характер; в обряде задействуется традиционная поминальная еда и христианская атрибутика (кресты, иконы, свечи). Во время поминок перечисляются «чудские» имена, большая часть которых – нелитературные формы христианских антропонимов, присутствующих в русском именнике. Учитывая, что в прошлом эти смежные вятские и пермские земли были связаны миграционными потоками и интенсивными контактами, сходство зафиксированных здесь обрядов «чудских поминок» может носить генетический характер.

3. Чудские имена и исторические данные.

Исследователи преданий о чудском народе не раз отмечали, что обычно в фольклорных записях чудь безымянна

⁷ Ср. фрагмент молитвы, сохранившийся в записях Л.С. Грибовой: «Курит да Улит, Ева-Адам, отпустите моих грешных и правоверных родителей. Золотые ключики, золотые замки, Иван заключник, отпустите моих родителей, царь Давыт...» (цит. по [Чугаева 2015: 176]). Курит да Улит – вероятно, святые Кирик и Улита, которые могли быть изображены на одной из многочисленных часовенных икон, утраченных в 1930–1960-х годах.

⁸ Библейские первые люди появляются и в варианте предания о косинско-кочёвских первонаселенниках: «Были Ева и Адам, у них было четыре сына: Чадз, Бадз, Юкси, Пукси. Один ушёл в Чадзёва, другой в Юксеево, Бачманово и Пукси пришёл сюда в Пуксибе осел» [Чугаева 2015: 163].

[Пименов 1965: 132; Рочев 1985]⁹. Исключения очень редки. Так, в Тихманском приходе Вытегорского уезда крестьяне указывали *Аминтову дорожку*, по которой бежали от местных жителей «толпы Чуди под предводительством вождя своего *Аминта*»; они были догнаны у озера Лача и вконец разбиты [Барсов 1894: 174]. На Верхней Вычегде чудские люди могли изображаться как шайка разбойников или ватага молодцов, которой руководит *Туннырьяк* – силач и колдун, персонаж местных преданий [Рочев 1985: 11]. Другим примером могут служить известные чудские богатыри *Пера* и *Мизя*. В этот же ряд должны быть включены предания о братьях *Юксе*, *Пуксе*, *Чадче* и *Бадче*, а также, по-видимому, бытующие в д. Борино и её окрестностях фольклорные рассказы о *Боре*, *Моке*, *Улите* и *Полите*¹⁰.

Для нас особенно интересны случаи, когда персонажи из числа чуди фигурируют в топонимических преданиях. В одной из северорусских записей говорится, к примеру, о «семействе чудского племени», расселившемся в окрестностях Холмогор: «На Матигорах жила мать, на Курострове – Кур-отец, на Курье – Курья-дочь, в Ухтострове – Ухт-сын, в Чухченеме – Чух – другой сын. Все они будто бы перекликались, если что нужно было делать сообща, например, сойтись в баню» ([Предания Русского Севера: электрон. ресурс]; см. № 17–18). По мнению Н.А. Криничной, в подобных преданиях имя основателя зачастую «не столько определяет топоним, сколько само с разной степенью вероят-



А.Г. Петрова, с. Юксево.

ности выявляется из этого топонима»; особенно часто чудские имена появляются как результат народной этимологии финноязычных географических названий [там же]. Однако исследователь справедливо замечает, что в каждом отдельном случае соотношение имени и топонима нуждается в конкретных разысканиях.

Нам кажется, что в некоторых случа-

⁹ Речь не идёт о сюжетах, в которых фигурируют потомки исчезнувшего народа, поскольку как раз для них характерно наличие антропонимов – как правило, это фамилий тех семей, которые, по местным преданиям, произошли от чуди.

¹⁰ Чудские имена могут восходить к христианскому именнику и в преданиях, не связанных с поминальными практиками. Одно из них находим в сборнике Н.А. Криничной: здесь в сюжете об изгнании и бегстве чуди упоминается чудская молешня, а погибший в дороге чудской переселенец носит имя Фатей (т.е. Фотей – разг. от Фотий [Петровский 1980: 227]): «Он же <отец> рассказывал <...>, как хоронили на Фатеевой горе Фатя, умершего в пути...» [Предания Русского Севера: электрон. ресурс]; текст № 120). В Кочёвском районе Пермского края рассказывали, что чудь жила в деревнях Воробьи и Петухово, где её сторожили свои богатыри: «Старики по именам их называли, одного Петра, другого – Перша» [Чагин 2009: 22], – т.е. чудских богатырей звали Пётр и Перфилий (Порфирий).



Поминки на Кушдоре, 1964. Фото Л.С. Грибовой.

ях антропоним, действительно, даёт возможность уточнить историческую основу устных преданий. Рассмотрим более подробно пласт фольклорных текстов, приуроченных к вышеописанным почитаемым местам Важ Чадзёв и Важ Мокин и соотнесём их с данными, извлечёнными из сохранившихся документов.

Как уже говорилось, поминаемые на Важ Чадзёв братья Юкся, Пукся, Чадч и Бадч выступают как основатели реально существующих двух сёл и двух деревень: «У них один топор был. Вот первый, Юкся, построил Юксеево и второму кинул, пуксибскому. Тот построил Пуксиб и кинул третьему, в Чазёво. Тот деревню построил и кинул четвёртому. А это наша деревня и есть, Бачманово» (ПМА, Косинск., 2000). В одном из вариантов братья названы ссыльными из Москвы: «Когда-то изгнали из Москвы или из другого места в ссылку отца с четырьмя сыновьями. Вот они

дошли до Юксеево и там остановились...»; на месте остановки родственники поставили часовню и посадили четыре ели, после чего разошлись в разные стороны, чтоб основать новые поселения [Антология 2013: 29]. В наших полевых материалах легендарные братья называются также беглыми крепостными крестьянами («Это был второй или третий гнёт, крепостное право называлось. И *чудные люди* приехали сюда семьями и здесь незарегистрированные жили...») и даже старообрядцами: «Юкся и Пукся братья были, в землянках себя похоронили. <...> Староверы они были. Староверы – это первые, мы для них были пришлые, как уже мирские, что ли» (ПМА, Кочёвск., 2000). Имена первых насельников до сих пор включаются в народные поминальные молитвы: «Помяни, Господи, все святые: Давыда да Данила <...>, дорожники, военнопленные, нищие, жаждущие, все

заблудившие, утопляющие, суседы, братья, сестры, старые, девицы, *Чадч*, *Бадч*, *Юксь*, *Пуксь*, мокинские, шойнаибские, нюрмэдорские» (ПМА, Косинск., 2002).

Посетив Важ Чадзёв, Б. Вишневский предположил, что предание о братьях имеет историческую основу и эти четыре «старинных человека» действительно «играли в жизни пермяков какую-то видную роль». К такому выводу его подтолкнуло, в частности, наличие коми-пермяцких фамилий *Бачев*, *Бачманов*, *Чазев* [Вишневский 1928: 295, 297]. Как известно, многие названия поселений восходят к антропонимам, обычно – к имени или прозвищу одного из первых жителей; эти же имена и прозвища могли послужить основой для формирования фамилий.

Обращение к документам позволяет уточнить как характер легендарных антропонимов, так и приблизительное время основания связанных с ними населённых пунктов¹¹. В писцовой книге М. Кайсарова (1623–1624) читаем: «Деревня *Бачманова*¹² на Ключе, а в ней <...> Офон(ь)ка Иванов сын *Бачманов*, да пустых дворов <...> Д<вор> Олешки Иванова сына *Бачманова* умре, Д<вор> Илюшка *Бачманова* сошёл безвестно в 1616 году, <...> Д<вор> Фет(ь)ки *Бачманова* сошёл безвестно в 1619 году» [Кайсаров: 132-об]. Мы видим, что след героя фольклорных преданий по имени *Бадч* (*Бач*) обнаруживается в компоненте *Бачманов*, который выступает в качестве

патронима – наименования по отцу, или полуотчества (Илюшка *Бачманов*, Фетка *Бачманов*), а также формирующейся фамилии (Офон(ь)ка Иванов сын *Бачманов*, Олешка Иванов сын *Бачманов*). Фамилия *Бачманов*, по которой названа деревня Бачманово, скорее всего, происходит от прозвища *Бачман* – из тюркского *badzman* ‘собирателъ пошлин’ [Полякова 2005: 43].

Упомянуется в этом документе и деревня Чазёва (по-видимому, Старое Чазёво – *Важ Чадзёв*¹³): «Пус<т>, что была деревня *Чезева* на речке на Кичише» [Кайсаров: 139]; при этом компонент *Чаз* в антропонимах её бывших жителей отсутствует. Важно, однако, что имя или прозвище *Чаз* и полуотчество *Чазев* встречаются в более ранней писцовой книге И. Яхонтова (1579): здесь мы находим «починок *Чезев* на речке на Киве»¹⁴, где проживают «Гриша да Петруша *Чезевы*»; также в числе жителей деревни Кудымкар упоминаются «Рака да *Чаз Дмитриевы*» [Яхонтов: 40-об]. Документальная фиксация патронима *Чазев* и особенно имени *Чаз* (пусть в связи с другим населённым пунктом) свидетельствуют о том, что Старое Чазёво, вероятно всего, получило название по имени одного из первых поселенцев – мифологизированного Чадча, память о котором сохранил фольклор. Само же имя (прозвище) *Чаз* могло возникнуть из коми-пермяцкого или тюркского слова [Полякова 2005: 409–410].

Несколько сложнее обстоит дело с

¹¹ Выражаем глубокую признательность фольклористу А.Б. Ипполитовой, пермским коллегам Е.Н. Поляковой, А.А. Арустамовой, Е.А. Ключевой и косинскому краеведу М.Е. Мартынову за содействие в работе с архивными источниками.

¹² В источнике – «Башланова», что является ошибкой переписчика (переписи И. Яхонтова и М. Кайсарова дошли в списках XIX в.).

¹³ Предположение принадлежит краеведу М.Е. Мартынову, который основывается на том, что почитаемый могильник Важ Чадзёв находится рядом с речкой Кыдыс (название которой русский писец передал как Кичиш) [Мартынов 2013: 7]. Новая деревня Чазева на роднике, соответствующая современному поселению, появляется в переписной книге П. Елизарова (1647).

¹⁴ Трудно сказать, является ли этот починок Чазево той самой деревней (Старое Чазёво), которая в писцовой книге М. Кайсарова значится как опустевшая. Некоторые исследователи полагают, что речь идёт об одном и том же поселении.

основателем современного села Юксево. Две самых ранних для Северного Прикамья писцовых книги содержат упоминание о деревне *Юксиевых на роднике*¹⁵ [Яхонтов: 40-об] и *Юксева на роднике* [Кайсаров: 129 об]. При этом в именах жителей отсутствует какой-либо компонент, соотносящийся с именем легендарного первоначальника (*Юкся* или *Юкси*). Однако сама форма топонима на -ых (деревня *Юксиевых*) содержит русский формант со значением принадлежности и свидетельствует о том, что название происходит от антропонима. В числе пермских фамилий, действительно, есть *Юксеевы* и *Юксиевы*; их образование лингвисты связывают именно с дохристианским именем *Юкси*. Имена на -си, не характерные для коми-пермяков, встречаются в удмуртской и башкирской антропонимии [Полякова 2005: 454].

Менее всего прослеживается в документах существование четвёртого легендарного брата-первоначальника – *Пукся/Пукси*, от имени которого производится топоним Пуксиб. Впервые это название упоминается в писцовой книге М. Кайсарова как «деревня *Пуксина*¹⁶, что была деревня Нестерова» [Кайсаров: 139]; в дальнейшем в переписных книгах П. Елизарова и Ф. Бельского она именуется *Куксинь* [Мартынов, Нилогов 2012: 50, 61]; в других источниках встречается написание *Пуксипи/Пуксяпи*. В некоторых вариантах предания Юкся выступает отцом трёх братьев; по-видимому, с этой версией соотносится зафиксированная народная этимология топонима Пуксиб: известно, что название трактовалось местными жителями как произошедшее от коми-пермяцкого *пукси*

'сел' и *пи 'сын'* – «сел на поле отделившийся сын» [Кривощёков 1914: 644]). Лингвист А.С. Кривощёкова-Гантман также считает форму топонима Пуксипи первоначальной, но переводит её как 'сын Пукси'; в свою очередь, происхождение антропонима *Пукси* связывается ею с удмуртским или башкирским языками, где встречаются имена на -си [Кривощёкова-Гантман 2006: 179]. Образованных от него пермских фамилий не известно.

Таким образом, обращение к писцовым книгам позволяет конкретизировать период времени, отражённый в коми-пермяцком предании: село Юксево и (возможно) деревня Чазёво впервые упоминаются в 1579 году, село Пуксиб и деревня Бачманово – в документе 1623–1624 годов. При этом три из четырёх «чудских» антропонимов более или менее прямо соотносятся с именами первых жителей. Обращает на себя внимание их иноэтничное – по отношению к коми-пермякам и русским – происхождение, связанное с удмуртским и тюркскими языками¹⁷.

Не менее результативным оказывается обращение к документальным источникам и в связи с именами первопоселенцев *Боры*, *Моки*, чья почитаемая могила находится на месте Важ Мокин близ д. Борино. Деревня эта впервые упоминается в первой трети XVIII в., причём сразу в нескольких документах, в том числе подушном списке жителей Соликамской провинции Чердынского уезда (представляющем собой копию Первой ревизии Чердынского уезда 1719–22 годов). Поскольку женские имена в Прикамье начали последовательно заноситься

¹⁵ В источнике ошибка переписчика: «Юскиевых».

¹⁶ В источнике ошибка переписчика: «Пуксипа».

¹⁷ Ср.: М.Е. Мартынов обращает внимание на то, что в числе выбывших из опустевшей (старой) д. Чазево жителей были Михалко и Белянко Салтановы; следующая перепись 1647 года снова упоминает Салтановых – уже в новом Чазево. Возвращение выбывших жителей отмечается и в переписи 1678 года, причём двое из вернувшихся в Чазево записаны с фамилией Салтановы, которой раньше не имели (но она могла служить их неофициальным родовым наименованием, не отражавшимся в документах) [Мартынов 2013: 7–8, 10]. Фамилия эта точно принадлежала первым жителям поселения (в 1623–24 гг. она записана ещё как патроним); некалендарное имя или прозвище Салтан имеет очевидное тюркское происхождение [Полякова 2005: 333].

в переписи только с середины XVIII в., то невозможно проверить, были ли среди жителей деревни *Улита* и *Полита* – жёны легендарных первых насельников. Что касается мужских антропонимов, то мы обнаруживаем их – пусть и не в виде собственно имён, а в составе патронимов: «Деревня Борина. Иван *Борисов сын* Хомяков (70). У него дети Левонт, Кирило, Иван. Аника *Мокиев сын* Хомяков (40), у него братья Трофим, Максим, Гаврило. У Аники дети Прокопей, Игнат» ([Подушный список: 171-об]; в скобках приведён возраст, указанный в первоисточнике в отдельном столбце). В качестве домовладельцев перепись фиксирует Ивана и Анику Хомяковых – сыновей *Бориса* и *Мокия*.

Оба эти имени послужили основой для топонимов: устная память местных жителей ещё хранит воспоминание, что Борино первоначально называлось Мокино, или *Сьод Мокин* ('Чорное Мокино'): «Ой, плохо они жили. Звали даже это место Чорной Мокин, потом уж побогатели – новые дома построили. А где они себя похоронили, часовенка была, поломали» (ПМА, Кочёвск., 2000). По законам фольклорной компрессии, в устной традиции два имени сливаются иногда в одно – *Борис Мокин* [Жуланова 2003: 156].

Местные предания сохраняют ещё одну важную для наших разысканий деталь, а именно связь боринских перво-насельников с другой расположенной поблизости деревней: Бориса и Мокея называют иногда братьями, один из которых отделился и обосновался на месте д. Зуево (смутные сведения об этом содержат и записи Л.С. Грибовой) [Чугаева 2015: 175]. Обращение к материалам

переписей позволяет прояснить судьбу и родственные отношения Бориса и Мокея, чьих сыновей – Ивана и Анику – в 1719–22 годах мы обнаруживаем в Борино. Оказывается, в 1707 году оба они проживали в д. Зуево, о чём свидетельствует запись в Дозорной переписи Чердынского уезда: «*Иван Борисов сын* Хомяков, уроженец деревни, у него племянник *Аника Мокиев сын* Хомяков, у Аники детей Прокопей полутора году» (цит. по: [Мартынов, Нилогов 2012: 80]). В более раннем документе – переписной книге Ф. Бельского (1678 г.) – находим и самого Бориса: «*Бориско* Василев сын Хомяков, у него дети *Мокейко* да *Ивашко* 12 лет да *Ивашко* же 3 лет...» [там же: 60]. Борис, таким образом, оказывается не братом, а отцом Мокея¹⁸. При этом ни он, ни его сыновья не являлись основателями д. Зуево¹⁹ и, по-видимому, поселились там позднее.

Итак, в народном предании сохраняются имена крестьян Бориса и Мокея Хомяковых, чья жизнь пришлась на последнюю треть XVII – начало XVIII веков. Мы можем только догадываться, почему именно их легендарная могила пользовалась таким широким почитанием и маркировалась иногда как «чудская». Причиной могло быть этническое происхождение (русские в среде коми-пермяков?), а учитывая эпоху – принадлежность к старообрядчеству, которая, собственно, и могла вынудить их перебраться в глухую парму. Но это могли быть и коми-пермяки, одними из первых перенявшие «старую веру» и потому пользовавшиеся большим уважением других местных крестьян (тогда выражение *первые старые* может обозначать приверженность старообрядчеству и

¹⁸ Любопытно, что Мокей Борисов сын Хомяков ни в одной из переписей не фигурирует как глава семьи, но не значится он и в числе умерших или «сошедших неведомо куды»; его сын Аника будет расти в семье своего дяди, брата Мокея – Ивана Борисова сына Хомякова. Дядя и племянник и станут потом первыми жителями новой деревни Борино (Мокино).

¹⁹ Впервые она упоминается как починок Зуев в переписной книге П. Елизарова (1647), и проживал там крестьянин «Власко прозвищем Пьянко Емельянов сын Зуев» с родственниками [там же: 50].

особую религиозность). Одна из версий, которая возникает после знакомства с основными жизненными обстоятельствами Боры, Моки и их семьи, заключается в том, что отец и сын могли уйти из д. Зуево в лесной скит, т.е. жить обособленно в маленькой лесной избушке/землянке²⁰. (О существовании подобных тайных скитов кочёвские коми-пермяки хорошо помнили и рассказывали в середине XX века, о чём упоминает Л.С. Грибова.). Именно потому они не значатся в переписях как умершие или ушедшие в неизвестном направлении. Место, где они жили (и были по всей видимости, потом похоронены), получило название *Важ Мокино*; после смерти *первых старых* оно какое-то время играло роль первого кладбища при новой деревне. Деревню эту основали близкие родственники Моки и Бориса – Иван и Аника Хомяковы, перебравшиеся из Зуево ближе к лесному скиту, – вероятно, чтоб иметь возможность ухаживать за скитскими или за их могилой. Конечно, это лишь одна из гипотез. Могли, возможно, быть и иные причины для возникновения локального посмертного культа Моки и Бориса²¹.

Для лучшего понимания историко-культурной ситуации, в которой формируются рассмотренные предания и ритуальные практики, упомянем данные, известные по источникам другого типа, а именно археологическим раскопкам.

Уже давно установлено, что большая часть сакрализуемых объектов, связанных с первопоселенцами – будь то фольклорная *чудь, литва, паны, забудущие родители* и т.п. – располагается вблизи различных археологических памятников. Это касается и всех известных нам *важ мест* ('старых мест'), почитавшихся коми-пермяками. Так, в центре с. Юкеево, чьё основание связывается с чудским первопоселенцем Юксей, обнаружено родановское поселение XII–XV вв. [Памятники истории 1996: 268]. В окрестностях д. Чазёво находится харинский курганный могильник и харинское же поселение Шойнаыб V–VII вв. [там же: 260–261], а рядом располагается коми-пермяцкое селище Кушдор XVI–XVIII вв. [там же: 262] – и именно так называется почитаемый локус, куда после Важ Чадзёв ходят поминать *шойнаыбских девиц*²².

Особенно интересны такие случаи, когда поблизости от населённых пунктов, где зафиксированы почитаемые чудские места и предания о первооснователях, обнаруживаются памятники, относящиеся к различным археологическим культурам, одна из которых является более ранней, а другая – относительно поздней. Именно так обстоит дело с интересующими нас сёлами и деревнями. В 2 км от с. Пуксиб имеется родановский могильник IX–XII вв., а в центре совре-

²⁰ Ср.: практика, когда пожилые мужчины уходили из семьи и жили уединённо в дремучем лесу, была, к примеру, распространена в XIX веке у язьвинских коми-пермяков, перешедших в беглопоповство [Чагин 1997: 42].

²¹ Случаи, когда в народной культуре места погребения старообрядцев маркируются как «чудские», зафиксированы и на Русском Севере: так, один любитель древностей удивился, увидев на камнях «чудского некрополя» надписи на церковнославянском языке и обратился к местному прохожему: «"Да помилуй, любезный, это русское и, по-видимому, не очень древнее кладбище, а вовсе не чудское? – "Нет, ваша милость, чудское: вишь тут, в прежние годы, всё такая староверская чудь жила; её тутоки и клали"» ([Ефименко 1869: 37– 39]; курсив автора – С.К.).

²² Возможно, что и в этом случае мы имеем дело со «старообрядческим следом», а именно народной памятью о существовании здесь женского лесного скита. Ср.: у тихвинских карел-старообрядцев *дефками* и *давношными дефками* называли незамужних староверок – старых дев и вдов, имевших высокий религиозный статус в общине [Фишман 2003: 93]. В Красновишерском районе Пермского края у язьвинских пермяков-старообрядцев существовала женская обитель возле д. Пудьва; после того, как скит сожгли, в обиходной речи его называли *ближние старушки*, а новую, ещё более отдалённую обитель, – *дальние старушки* или *старушечье жильё* [Чагин 1997: 44].

менного села – коми-пермяцкое поселение XVII–XVIII вв. [там же: 259]. В окрестностях д. Бачманово есть родановское селище X–XII вв. и родановский Средне-Бачмановский могильник XI–XV вв., при этом часть современной деревни (Большое Бачманово) располагается на месте русского поселения XVII–XVIII вв. [там же: 261]. В окрестностях д. Борино имеется ломоватовско-родановское поселение-городище VII–VIII вв., где обнаружены валы и «чудские вещи», а центр современного Борино – коми-пермяцкое поселение XVIII в. [там же: 264]. Важно, что во всех этих случаях данные о поздних археологических культурах относятся к XVII–XVIII векам, то есть тому же самому периоду, который отражён в переписях.

Соседство с локусами, сохраняющими следы культурно чуждой деятельности древних жителей, могло осмысляться коми-пермяцким и русским населением сквозь призму чудских сюжетов и актуализировать проведение соответствующих обрядов. В качестве «чудского» могло маркироваться всё чужое в этническом, конфессиональном или каком-либо другом отношении. Примечательно наличие на этих территориях русских поселений, подтверждаемое археологами, поскольку чудские сюжеты и практика их использования могли сложиться и распространиться здесь под влиянием русских крестьян.

Таким образом, современные данные о чудских поминках, до сих пор бытующих в двух северных районах Коми-Пермяцкого округа, проливают некоторый свет на более ранние этнографические материалы. Они дают представление о природе тех имён чуди, «переходивших из рода в род», о которых писал профессор Императорского Казанского университета И.Н. Смирнов. Становится, пожалуй, чуть лучше понятно и то, кого под названием *чудских роди-*

телей поминали жители Кайского края и почему у них были христианские имена, перечень которых донёс до нас вятский статистик и этнограф П.М. Сорокин. Обращение к документам конца XVI – начала XVIII веков, фиксировавшим население Северного Прикамья, проясняет для нас природу преданий о *чудских/старых людях*, выступающих как легендарные основатели сёл и деревень. Оказывается, герои эти не полностью мифологические, вымышленные: в составе традиционных фольклорных сюжетов – о похоронившей себя чуди или о первооснователях с одним топором – сохраняются иногда реальные антропонимы первых жителей. Известны случаи, когда настоящие имена включаются и в другие сюжеты преданий – например, о силачах, перебрасывающихся камнями или палицами. Выявление и изучение подобных случаев на материале Северного Прикамья – ближайшая перспектива наших исследований, связанных с народным почитанием первых насельников края.

Литература:

Антология традиционного фольклора народов Прикамья / Сост. и вступ. ст. А.В. Черных. Пермь, 2013.

Барсов Е.В. Об олонечких древностях // Олонечкий сборник: Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонечского края. Вып. 3. Петрозаводск, 1894. С. 170–186.

Белицер В.Н. Очерки по этнографии народов коми. Труды Института этнографии АН СССР. Т. XLV. М., 1958.

Вишневский Б.Н. К топонимике Коми-Пермяцкого края // Статьи по славянской филологии и русской словесности. Сб., посвящённый акад. А.И. Соболевскому. Т. 101. №3. Л., 1928. С. 295–298.

Грибова Л.С. Пермский звериный стиль: Проблемы семантики. Кудымкар, 2014.

Ефименко П.С. Заволоцкая чужь. Архангельск, 1896.

Жуланова Н.И. Поминание «старых» у коми-пермяков // Религиозный опыт народной культуры: Образы. Обычаи. Художественная практика. М., 2003. С. 149–172.

Иванов А.И. Доисторические следы человека на северо-восточной окраине Вятской губернии //

Вятские губернские ведомости. 1882. №52–53.

Кайсаров – Писцовая книга Перми Великой 1623–24 г., составленная М. Кайсаровым. Список 1877 г. (Рукопись). РГБ. Ф. 256. № 308. Л. 1–152.

Климов В.В., Чагин Г.Н. Круглый год праздников, обрядов и обычаев коми-пермяков. Кудымкар, 2005.

Королёва С.Ю. Народные поминальные молитвы коми-пермяков и мифо-ритуальный контекст их бытования // Коми-пермяцкий этнографический сборник / Под ред. А.В. Черных, А.С. Лобановой (Труды Института языка, истории и традиционной культуры коми-пермяцкого народа. Вып. X). СПб., 2014. С. 115–162.

Королёва С.Ю., Четина Е.М., Роготнев И.Ю. Народные поминальные молитвы из Коми-Пермяцкого округа // Живая старина. 2013. №1. С. 53–56.

Кривощёков И.Я. Словарь географическо-статистический Чердынского уезда Пермской губернии. Пермь, 1914.

Кривощёкова-Гантман А.С. Собственные имена в преданиях коми-пермяков // Труды Института языка, истории и культуры коми-пермяцкого народа. Вып. 4. Кривощёкова-Гантман А.С. Собрание сочинений в 2 х тт. Т. 2: Ономастика. Пермь, 2006. С. 217–220.

Криничная Н.А. Персонажи преданий: становление и эволюция образа. Л., 1988.

Лашук Л.П. Чудь историческая и чудь легендарная // Вопросы истории. 1969. № 10. С. 208–216.

Лимеров П.Ф. Образ чуди в коми фольклоре // Известия Уральского государственного университета. Сер. 2: Гуманитарные науки. 2009. №1–2 (63). С. 81–90.

Мартынов М.Е. Преданье старины глубокой (Чадз, Бадз, Юкся, Пукся). Пермь, 2013.

Мартынов М.Е., Нилогов А.С. Косинско-Камское поречье в переписях и ревизиях XVI–XIX вв. Кудымкар, 2012.

Памятники истории и культуры Пермской области. Т. 1: Археология (Материалы к археологической карте Перм. обл.). Пермь, 1996.

Панченко А.А. Паны, литовцы, чудаки и прочие: кто все эти люди и что всё это значит? (Псевдоэтнонимы и коллективная память в русской крестьянской культуре) // Межэтнические и межконфессиональные связи в русской литературе и фольклоре (Сер. «Россия – Запад – Восток: литературные и культурные связи») / Ин-т русской литературы (Пушкинский дом) РАН. СПб., 2013. С. 127–136.

Петровский Н.А. Словарь русских личных имён. М., 1980.

Пименов В.В. Вепсы. Очерк этнической истории и генезиса культуры. М., Л., 1965.

Подушный список жителей мужского пола сёл, деревень и починков Соликамской провинции Чердынского уезда первой половины XVIII в. (Рукопись). Государственный архив Пермского края.

Ф. 13. Оп. 1. Д. 3. Л. 1–190.

Полякова Е.Н. Словарь пермских фамилий. Пермь, 2005.

Предания Русского Севера / Сост. Н.А. Криничная. СПб., 1991. URL: <http://www.booksite.ru/fulltext/pre/dan/iya/> (дата обращения 01.07.2016).

Рочев Ю.Г. Национальная специфика коми преданий о чуди. Серия «Научные доклады» / Коми филиал АН СССР. Вып. 124. Сыктывкар, 1985.

Савельева Э.А. Пермь Вычегодская: К вопросу о происхождении народа коми. М.: 1971.

Савельева Э.А., Королёв К.С. По следам легендарной чуди. Сыктывкар, 1990.

Смирнов И.Н. Пермьяки: Историко-этнографический очерк // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Т. IX. Вып. 2. Казань, 1891.

Сорокин П. Чудь Кайского края. Вятка, 1895.

Фишман О.М. Жизнь по вере: тихвинские карель-старообрядцы. М., 2003.

Чагин Г.Н. На земле-то было той, да на язьвинской. Пермь, 1997.

Чагин Г.Н. Чудь историческая и чудь мифологическая // Парма – земля чуди: правда и мифы / Сост. Г.Н. Чагин, В.В. Климов, Л.П. Ратегова. Кудымкар, 2009. С. 8–27.

Четина Е.М., Роготнев И.Ю. Символические реальности Пармы: Очерки традиционной культуры Пермского края. Пермь, 2010.

Чугаева С.В. Важ важжез касьтылём – поминание предков на культовых местах коми-пермяков // Сакральная география в славянской и еврейской культурных традициях. М., 2008. С. 260–271.

Чугаева С.В. Человек и Смерть (на материале погребальных и поминальных обрядов коми-пермяков). М., 2015.

Яхонтов – Писцовая книга Перми Великой 1579 г., составленная И. Яхонтовым. Список 1877 г. (Рукопись). РГБ. Ф. 256. № 308. Л. 46–152.

