

но, только выстрелив хлебной пулей или медной пуговицей. Чудь-разбойники прячут награбленное золото в глухом лесу, в колодцах. Клады их заговоренные, места их обозначены в неких рукописных книгах. Обнаружить и взять такой клад сможет только очень сильный колдун, сумевший снять заговор. К примеру, чтобы снять заговор с клада в бору «Камбал яг», надо, согласно преданию, вспахать его на «петушиной лошади»¹². Окруженные со всех сторон разбойники-чудь погребают себя вместе с золотом в ямах.

Версии чуди как иноэтничного населения менее характерны в фольклоре коми. Имеются тексты о воюющей друг с другом чуди, а также о чуди, вступающей в конфликт с коми поселенцами. По сведениям Ю.Г. Рочева, сибирские коми чудью называли хантов. Представляет интерес любопытное отождествление чуди и старообрядцев, еще на памяти старшего поколения живших в лесных скитах.

Примечания

¹ Крупенин А. Краткий исторический очерк заселения и цивилизации Пермского края // Парма. № 1. Сыктывкар, 1992. С. 52.

² См., напр.: Микушев А. Легенды и сказания народа коми // Дыхание Пармы. Сыктывкар, 1991. С. 24—25.

³ Там же. С. 25.

⁴ Научный архив КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 218-а. Л. 343.

⁵ Грибова Л.С. Чудь по коми-пермяцким преданиям и верованиям // Научный архив КНЦ УрО РАН. Ф. 11. Оп. 1. Д. 54. Л. 86.

⁶ См., напр.: Сидоров А.С. Памятники древности в пределах Коми края // Коми му. 1926. № 7. С. 39—40.

⁷ Фольклорный архив СыктГУ. Удорское собрание, 0956—36.

⁸ Фольклорный архив СыктГУ. Удорское собрание, 0956—4.

⁹ Рочев Ю.Г. Национальная специфика коми преданий о чуди. Сыктывкар, 1985. С. 5.

¹⁰ Коми легенды и предания / Сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1984. С. 65.

¹¹ Мифология коми. Т. 1. М.; Сыктывкар, 1999. С. 380.

¹² Грибова Л.С. Указ. соч.

Список информантов

1. Иван Максимович Куштысев, 1927 г.р., род. в д. Кони, Княжпогостский р-н.
2. Ефим Алексеевич Туркин, 1928 г.р., род. в д. Оквад, Усть-Вымский р-н.
3. Александра Ивановна Мальцева, 1918 г.р., род. в д. Вотча, Сысольский р-н.
4. Татьяна Георгиевна Гудырева, 1920 г.р., род. в с. Важкурья, Корткеросский р-н.
5. Мария Ивановна Палева, 1926 г.р., род. в с. Пучкома, Удорский р-н.
6. Алеватина Павловна Лимерова, 1925 г.р., род. в д. Муфтыга, Удорский р-н.

Н.В. ДРАННИКОВА, Р. ЛАРСЕН

ЧУДЬ В ФОЛЬКЛОРЕ НОРВЕГИИ И РУССКОГО СЕВЕРА

Кем является чудь — реальным народом или мифологическим персонажем? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо обратиться к различным упоминаниям о чуди, которые сохранились как в исторических источниках, так и в русских преданиях и норвежских историях (*сагн*).

Одно из первых упоминаний о чуди в русской культуре встречается в «Повести временных лет» (около 1113 г.), а первая фиксация преданий была осуществлена в 1856 г. С.В. Максимовым. Существуют различные точки зрения о возникновении слова *чудь* (*tsjude*). Р.А. Агеева приводит многочисленные гипотезы о происхождении этого наименования и его этнической идентификации [1. С. 86—117]. Ею было высказано предположение, что «название древнего племени "чудь" связано с обозначением глухаря в саамском и некоторых других языках территории Севера» [2. С. 199]. По М. Фасмеру, «название близкородственного карельцам населения в у.<езде> Лодейное поле» *чухарь* возникло в результате преобразования финно-угорского названия глухаря [3. С. 388]. А.И. Попов считал, что у саамов слово *чудде/чутте* означает «враг, противник» [4. С. 79].

В словаре В.И. Даля чуда названа «народом дикарем, жившем, по преданию, в Сибири и оставившем по себе одну лишь память в буграх (курганах, могилах)» [5. С. 594]. В XIX в. в России предания о чуди публиковались исследователями, собирателями, краеведами, путешественниками и писателями [6; 7; 8; 9; 10; 11; 12].

Н. Первухин распространял наименование *чудь* на вотюков [13]. Как полагал Д.К. Зеленин и другие исследователи, *чухарями* и *чудью* называли вепсов [14. С. 32; 15. С. 25—26; 16. С. 82—83; 4. С. 79; 1. С. 102; 17. С. 13—42].

Предания о чуди выделены в отдельную группу в указателе Н.А. Криничевой [18]. Ю.И. Смирнов придерживается мнения о том, что чудь относилась к прибалтийско-финской группе, и полагает, что, преодолев сопротивление чуди, «славяне автоматически стали называть чудью другие финно-

язычные народы». Остатки чуди Ю.И. Смирнов видит в сету — обрусевших эстах [19. С. 315—316].

С конца 1980-х гг. студенты Поморского государственного университета под руководством Н.В. Дранниковой записывают предания о чуди на территории Архангельской обл. Собрана обширная коллекция текстов, хранящаяся в архиве Лаборатории фольклора Поморского государственного университета (далее — ФА ПГУ).

Образ чуди сохранился и в норвежской повествовательной традиции. Рассказы о чуди неоднократно публиковались в Норвегии [20; 21; 22; 23; 24 и др]. Ю. Квигстад собрал в конце XIX — начале XX в. самую большую коллекцию саамских преданий и сказок. Его книга [20] содержит 21 рассказ о чуди, записанный от норвежских и русских саамов, проживающих на Кольском п-ве. Эти истории до сих пор бытуют в Северной Норвегии.

По мнению Л.И. Хансена, чуда — это финские народности, жившие у Балтийского моря, а также воты и эсты [25]. Проанализировав многочисленные исторические источники, он приходит к выводу, что в приполярной Скандинавии события, связанные с чудью, восходят к Средневековью. О. Бё считает, что подобные сагн возникли в северных территориях, граничащих с современными Россией и Финляндией, а также со Швецией и Норвегией [26. С. 297], о чем свидетельствуют истории, записанные от луле-саамов¹. Р. Ларсен с 1998 г. вместе со студентами колледжа г. Тромсё собирает сагн этой части страны. Его работа завершилась изданием в 2002 г. сборника легенд [27], в который вошли 10 текстов о чуди.

Сюжеты о нападении чуди оказались распространены среди саамов, в том числе и кольских, проживающих в Мурманской обл. [28; 29]. Эти истории, вероятно, восходят к воспоминаниям о разбойных набегах на саамов. Уже в конце правления древнорвежского вождя Отара имели место нападения на Северную Норвегию народа квеннов, говорящего на финском языке². Вначале норвежская государственная власть не рассматривала территорию проживания саамов (Sameland или Finnmark) как владения короля. Несколькими веками эта территория была

НАТАЛЬЯ ВАСИЛЬЕВНА ДРАННИКОВА, доктор филол. наук; Поморский гос. университет (Архангельск); РОАЛД ЛАРСЕН, Университет Тромсё (Норвегия)

местом набегов норвежцев³. В начале XIII в. для ее населения стали угрозой карелы, политически представлявшие Новгородскую республику (в конце XV в. они стали действовать от имени Москвы). Известно об одиннадцати набеге карелов на побережье Северной Норвегии в период с 1250 по 1444 г. [25. С. 18].

В книге Ларсена приведены истории, в которых народ-захватчик приходит с востока [27]. В двух первых историях разбойников называют *русскими*; в третьей упоминаются *карельские* банды разбойников, которые именуются также *чудью* и *русскими*; в четвертой чужд — это банды разбойников из *России* и *Финляндии*. Квигстад отмечал, что названия *русская чужд* и *карельская чужд* являются взаимозаменяемыми [20. С. 242—267]. Это позволяет сделать вывод о том, что название *чужд* допускает более широкое толкование: оно использовалось как наименование различных этнических групп, пришедших с востока в Северную Норвегию (см. также: [30. С. 9]).

В рассказах, записанных от кольских саамов, чужд приходит с запада. Известно о набеге шведов на Кольское Поморье в начале XVII в. [31. С. 663—669].

Возможно, что истории о *карельской* или *русской чужди*, нападавшей на население провинций Финмарк и Тромс, отражают исторические события. Возможно, что этой группой чужеземных сборщиков податей могли быть и другие северные соседи — датчане, финны, квены⁴. Образ чужди в луле-саамских рассказах, записанных в провинции Нурланд на границе со Швецией, скорее соотносим со шведами [22. С. 61]. В различных саамских регионах название *чужд* было адаптировано к местным контактам с другими этносами [25. С. 27 и сл.].

Истории о чужди, разбойничавшей в приполярной области, редко имеют временную определенность. Некоторые информанты Р. Ларсена предполагали, что события могли происходить в XVIII—XIX вв.; большинство же говорили, что это было «в давние времена». Память нарратива, как правило, распространяется на 3-5 поколений, поэтому «чуждские» события при попытке определения времени их существования исполнителями «приближаются». В современном фольклоре тексты о чужди стали неактуальны, на рубеже XIX—XX вв. их еще рассказывали в настоящем времени [20. С. 242—267].

Предания о чужди оказались особенно устойчивы к историческим изменениям. Их сюжет содержит в себе антитезу, заключающуюся в героическом

поведении саамов и представителей других коренных народов в самых северных провинциях Норвегии (включая Кольский п-ов на северо-западе России)⁵, с одной стороны, и разбойные набеги чужди — с другой.

Рассмотрим два фольклорных рассказа [27. С. 30, 47]. Первый рассказывает о саамах — мужчине и мальчике, отправившихся на рыбалку и обнаруживших движущихся к ним русских. Чтобы русские не смогли зайти внутрь их землянки, они завалили ее вход и развели костер. Русские, поняв, что не смогут зайти внутрь, залезли на крышу землянки, чтобы посмотреть внутрь через дымовое отверстие. У взрослого саама был котелок с жиром. Увидев в нем отражение голов разбойников, он вылил жир в костер. Костер вспыхнул, и русским обожгло глаза огнем.

Вторая история рассказывает о саамской женщине и ее маленькой дочери, которым пришлось спрятаться в яме, чтобы избежать смерти от чужди. Как только саамки укрылись в яме, паук начал плести над ямой паутину. Когда чужд увидела паутину, то решила не искать беглецов в яме. Этот мотив встречается у разных народов, в том числе на Балканах и на Западной Украине⁶, и изначально связан с сюжетом о бегстве Богородицы с младенцем Христом.

Среди норвежских историй о чужди есть группа текстов с сюжетом, где чужд, ведомая проводником, падает с обрыва. В наиболее распространенном варианте вооруженные чужеземцы хотят внезапно подойти к саамской деревне. Они поднимаются в горы и встречаются с человеком, часто саамом, которого заставают показать короткий путь через гору. Саам идет первым, держа в руках факел, и приводит отряд, который идет на лыжах или едет на санях, к крутому обрыву. Затем кидает факел вперед, а сам скатывается в сторону и спасается, хватаясь за дерево или камень. Чужд же летит с обрыва и разбивается насмерть.

Типологическая близость между норвежскими и русскими преданиями существует на композиционно-повествовательном уровне. Общими для норвежского и русского фольклора оказались сюжеты о том, как проводник-саам заводит чужд к обрыву (норвежские саамы) и на берег реки (кольские саамы) [12. С. 101—102]; в бурлящую воду (норвежские саамы) [20. № 98], на водопад, порог или молодой лед (кольские саамы) [8. С. 61; 6. С. 324—325]. Рассказ о том, как кольский *лопин* (саам) губит чужд, был опубликован в 1889 г. Д.Н. Островским [9], в 1890 г. Н.Н. Харузиным [10] и в

1931 г. Т.И. Итконен [12]. У норвежских саамов проводник везет русских на остров, где растет много морошки, оставляет их там, и они погибают [20. № 108].

В д. Салтдал в провинции Нурланд до сих пор существует предание о саамском проводнике, который завел на обрыв квенов [27. С. 135]. С XVII в. в русском фольклоре существует предание об Иване Сусанине. Во время Второй мировой войны сюжет возник вновь [32. С. 297]. В период немецкой оккупации предания с этим мотивом появились и в северной части Норвегии. История о проводнике, заведшем немцев к обрыву, была записана в 2001 г. [27. С. 127], немцы, как и все предыдущие захватчики, называются в них чуждью.

В рассказах чужд наделяется стереотипами поведения, свойственными представителям «чужого» мира. Ее глупость утрирована, а поступки и внешность аномальны. Ее физическая сила гиперболизируется. В борьбе с ней саамы вынуждены были обращаться за помощью к шаманам — нойдам. В сагах чужд обращается за помощью к нечистой силе. Для того чтобы победить саамов, она заключает сделку с саамской нечистой силой — *сталлой* [20. № 112]. Средством убийства сталлы становится универсальное для традиционной культуры различных народов средство — металлический предмет (финский нож). Мотив использования колдовства встречается и в преданиях кольских саамов: чужд, околдованная лопарем, губит друг друга [8. С. 15; 10. С. 373].

Иногда победить чужд помогают божественные силы: когда чужд начинает богохульствовать, Бог с помощью молнии разрывает землю и чужд проваливается в трещину [20. № 107].

В современной русской речевой практике этноним *чужд* используется в качестве локально-группового прозвища. В настоящее время в Архангельской обл. в этом значении употребляются слова *чухарь*, *чуча*, *чукча*, *чучкарь* [33]. *Чухарями* называют жителей д. Соляны, расположенной на одноименном притоке р. Кулоя (Мезенский р-н), Нюхчи, находящейся в самых верховьях Пинеги (Пинежский р-н), а также жителей побережья р. Пёзы (притока Мезени) и др. Прозвище *чухари*, как и слово *чужд*, в архангельской речевой практике приобрело значение ругательства и используются в отношении людей отсталых.

Наименование *чужд* присутствует в архангельских топонимах и семейных антропонимах. «В 1858 году в д. Усть-

кымская (Мезенский уезд Архангельской губернии) появляются два околотка Якшины и *Чухари*» [34. С. 61]. Околоток (самостоятельная часть деревни) с таким же названием существовал в д. Почезерье Пинежского р-на; а его жителей называли *чухи*. Как и топоним, семейное прозвище *чухарь* имело распространение в среднем течении р. Мезени и Пинеги.

Д.К. Зеленин рассматривал прозвище *чудь белоглазая* как присловье, имеющее антропологическое значение. Он писал, что это прозвище «очень верно и метко характеризует финский тип» [35. С. 49]. Можно предположить, что за определением «белоглазая» стоят мифологические представления о слепоте иномирного существа. Как отмечали Ю.М. Лотман и Б.М. Успенский, свойства «чужого» переносились на монахов [36. С. 110—112]. В этом смысле объяснимы народные представления о том, что *чудь белоглазая* — это полуслепые монахи Соезерской пустыни или же каторжники, ссыльные, которых в прошлом было много на территории Верхнетоемского уезда Архангельской губернии [37. С. 76].

Во время фольклорной экспедиции на Кенозеро (Плесецкий р-н Архангельской обл.) в 2005 г. мы опросили 70 человек. Всего один информант сказал, что *чудь* — это народ, живший здесь до прихода русских. Остальные считали, что *чудь* — это разбойники, или же относили ее к области мифологических персонажей и объединяли с русалками и водяными. Отметим, что еще в 1920-е гг. *чудью* здесь пугали непослушных детей [1. С. 86].

Опираясь на материалы, хранящиеся в ФА ПГУ, назовем наиболее распространенные русские мотивы рассказов о чуди: борьба чуди с русскими за свои земли; самопогребение чуди и ее клады; происхождение географических названий от имен чудских первопоселенцев; внешность чуди; ее ассимиляция с русским населением; памятники материальной культуры, оставленные ею; чудские боги и нежелание чуди принимать христианство. Наиболее интересными, на наш взгляд, являются следующие сюжеты: 1) чудская деревня неподалеку от с. Бестужева ушла на дно озера Светик, и до тех пор, пока озеро не освятили, из-под воды раздавались стоны, а из озера появлялась корова, гнавшаяся за жителями близлежащих деревень; 2) *чудь* похитила у своих соседей каменного идола, но оказалась не в состоянии его перетаскать — идол остался на новом месте у д. Березницкой и таинственно исчез после Октябрьской революции. Последний рассказ представляет собой

контаминацию нескольких мотивов: самопогребение чуди из-за нежелания принимать православную веру; клад, зарытый чудью перед самопогребением; предметы, находимые местными жителями в местах ее проживания⁷. Описание чуди информантами напоминает «портреты» нечистой силы: «Из леса выскочила, вся такая в черном, лицо черное, волосы по ветру летят, глаза дикие...»⁸ Все информанты отмечали длинные волосы чуди. В кенозерских рассказах *чудь* выполняет функции, свойственные в народной прозе мифологическим персонажам: предсказывает пожар, чудесным образом бросает через реку головни, от которых ровно через год в другой деревне начинается пожар и т.п. Записанные предания включают мотивы, отсутствующие в указателе Ю.И. Смирнова.

Подведем итоги. Этноним *чудь* имеет собирательное значение в русском и норвежском фольклоре. В норвежской повествовательной традиции он означает разбойников различной этнической принадлежности, которые приходили с востока (реже с запада) грабить население Северной Норвегии. Это наименование могло относиться к русским, финнам, карелам, квенам и народам, говорящим на скандинавских языках (шведам), а в период Второй мировой войны — к немцам. Наблюдается общность сюжетов о чуди среди различных групп саамов, проживающих 1) на территории Северной Норвегии, 2) на границе Норвегии и Швеции, 3) на Кольском полуострове России.

В русской фольклорной традиции название *чудь* относилось к различным финно-угорским народам, жившим на территории Европейского Севера до прихода русских и позднее ассимилировавшихся с ними. Не исключается возможность существования в глубокой древности народа с таким же названием. Исследования топонимистов свидетельствуют о том, что этот народ мог относиться к прибалтийско-финской группе [38. С. 169, 176]. Однако в настоящее время в фольклорной традиции, особенно северорусской, *чудь* теоретически исторические черты и приобретает черты, свойственные мифологическим персонажам.

Примечания

¹ До 1970-х гг. название «луле-саамы» употреблялось по отношению к саамам, переселившимся в XVIII в. в Норвегию в район Нур-Салтен из Швеции. На норвежской территории луле-саамы проживают на территории от горы Салтфеллет на юге до Уфутена на севере, но большинство из них живет в Швеции.

² С конца XII в. древнорвежские источники описывают Квенландию как район, находящийся на границе Финляндии и Карелии [25. С. 19].

³ Походы норвежцев на побережье Белого моря имели место еще до 1326 г., а также в период с 1419 по 1445 г. Подобный набег упоминается в Новгородской хронике 1419 г. [33. С. 25—26].

⁴ Уже к 1326 г. налогообложение русскими саамов, проживавших в провинции Тромс, имело устойчивый характер и было принято норвежскими властями. Оно продолжалось вплоть до 1600 г. Лишь в 1826 г. последние участки совместной русско-норвежской территории в Северном Варангере были поделены [39. С. 373—383].

⁵ В книге Ю. Квигстада помещены истории, в которых рассказывается, как *чудь* пыталась захватить Кольскую крепость в битве с саамами-сколтами (православными саамами) [20. № 94, 95].

⁶ Сообщено Ю.И. Смирновым (Москва).

⁷ ФА ПГУ: П. 324. Зап. в 2001 г. от М.Г. Порошиной, 1927 г.р., д. Бестужево, Устьянский р-н.

⁸ ФА ПГУ: П. 501. Зап. в 2005 г. от А.Н. Губиной, 1926 г.р.; М.А. Потаповой, 1950 г.р., д. Вершинино, Плесецкий р-н.

Литература

1. Агеева Р.А. Страны и народы: происхождение названий. М., 1990.
2. Агеева Р.А. Об этнониме *чудь* (*чухна*, *чухарь*) // Этнонимы. М., 1970. С. 199.
3. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. М., 1973. Т. 4.
4. Попов А.И. Названия народов СССР. Л., 1973.
5. Даль В.И. Толк. слов. живого великорус. языка: В 4 т. М., 2002. Т. 4.
6. Максимов С.В. Год на Севере. Архангельск, 1984.
7. Ефименко П.С. Заволоцкая *чудь*. Архангельск, 1869.
8. Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, северной России и Сибири // Магазин землеведения и путешествий / Географ. сб. Н. Фролова. Т. 6. Ч. 2. М., 1860.
9. Островский Д.Н. Лопари и их предания // Изв. Рус. Географ. общ. Т. 25. Вып. 4. СПб., 1889.
10. Харузин Н.Н. Русские лопари // Известия ОЛЕАЭ при Московском университете. Т. 66. Тр. этнограф. отд. Кн. 10. М., 1890.
11. Шустиков А. Троицина Кадниковского уезда. Бытовой очерк // Живая старина. 1892. Вып. 3.
12. Ikonen T.I. Koltan — ja kuolanlappalaisia, satuja. Helsinki, 1931.
13. Первухин Н. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз 1. Вятка, 1888.
14. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991.
15. Бубрих Д.В. Происхождение карельского народа. Петрозаводск, 1947.
16. Пименов В.В. Вепсы: Очерк этнической истории и генезиса культуры. М., 1965.
17. Рябинин Е.А. К этнической истории Русского Севера (*чудь* заволочская и славя-

не) // Русский Север. СПб., 1995. С. 13—42.

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

19. Смирнов Ю.И., Смолицкий В.Г. Новгород и русская эпическая традиция // Новгородские былины. М., 1975. С. 315—316.

20. Qvigstad J., Pollan B. Samiske beretinger / innledning, kommentarer og språklig bearbeidelse ved Brita Pollan; I utvalg fra J.K. Qvigstads Samiske [i.e. Lappiske] eventyr og sagn I—IV, Oslo, 1927—1929. Oslo, 1997.

21. Solheim S. Underjordsfolk // Norveg. № 16. 1973. P. 148—333.

22. Storfjord T. Lulesamiske eventyr og sagn // Bodø Lærerhøgskoles Skriftserie. № 2. Bodø, 1991.

23. Stærk L. Eventyr og sagn fra Sør-Varanger. Kárásjohka, 1994.

24. Solberg O. Norsk folkediktning: litteraturhistoriske linjer og tematiske perspektiv. Oslo, 1999.

25. Hansen L.I. Grensefasettingen på Nordkalotten fra Middelalderen til 1751 // Det farefulle nord / Fredrik Fagertun m.fl. Tromsø, 2001.

26. Bø O. Segner. Det norske Samlaget. Oslo, 1997.

27. Larsen A.S., Larsen R. Hodeløse menn og ihjelfrosne haikere: levende sagntradisjon fra Nord-Norge. Tromsø, 2002.

28. Вузе В. Лопарские сейды // Изв. Арханг. общ. изучения Русского Севера. Архангельск, 1912. № 9. С. 395—401; № 10. С. 453—495.

29. Смирнов Ю.И. Предания Европейского Севера о чуди // Литература Сибири. Памяти А.Б. Соктоева. Новосибирск, 2001. С. 55—67.

30. Strømsted F. Nakkul og Lainit. Samiske eventyr. 1970.

31. Козьмин К. Варангерское море и его история (Из жизни Архангельского Севера) // Изв. Арханг. общ. изучения Русского Севера. Архангельск, 1914. № 19. С. 639—644; № 20. С. 663—669.

32. Вø O., Grambo R., Hodne B., Hodne Ø. Norske segner. Oslo, 1981.

33. Булатов В.Н. Русский Север. Кн. 1: Заволочье (IX—XVI вв.). Архангельск, 1997.

34. Новиков А.В. Лешуконье: История заселения Средней Мезени в XV—XIX веках. Архангельск, 1999.

35. Зеленин Д.К. Великорусские народные приловья как материал для этнографии // Зеленин Д.К. Избр. тр. Ст. по духовной культуре 1901—1913. М., 1994.

36. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. «Изгой» и «изгойничество» как социально-психологическая позиция в русской культуре преимущественно допетровского времени («свое» и «чужое» в истории русской культуры) // Тр. по знак. системам. 15: Типология культуры. Взаимодействие культур. Тарту, 1982. С. 110—112.

37. Дранникова Н.В. Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера. Функциональность, жанровая система, этнопоэтика. Архангельск, 2004.

38. Матвеев А.К. Субстратная топонимия Русского Севера. 1. Екатеринбург, 2001.

39. Dahl V.H. Russisk okkupasjon av Finnmark på 1400-tallet // Nåkøygminne. Harstad, 2004. № 2. P. 373—383.

А.А. ЧУВЬЮРОВ, В.Э. ШАРАПОВ

МЕСТНОЧТИМЫЕ СВЯТЫНИ У ВЕРХНЕВЫЧЕГОДСКИХ КОМИ

Систематические исследования народного христианства у современных коми начали проводиться с конца 1980-х гг. В цикле публикаций были представлены некоторые результаты полевых исследований традиции, связанной с почитанием сельских святынь и проведением внехрамовых служб без участия священников у современных вычегодских, удорских и ижемских коми¹. В частности, предлагается типология местночтимых святынь², выделяется «иерархия» почитаемых сельских святынь у современных коми: «места, которые почитаются жителями разных деревень», и топографические объекты, «известность которых не выходит за пределы одной сельской округи»³.

В настоящей работе приводятся результаты полевых исследований 1990-х гг. и начала XXI в. по заветным праздникам⁴, связанным с почитанием сельских святынь у современного православного коми населения Верхней Вычегды (Усть-Куломский р-н Республики Коми); рассматриваются факторы, обуславливающие регенерацию традиции⁵ проведения внехрамовых служб.

На начало XX в. на Верхней Вычегде насчитывалось 33 церкви и часовни и один монастырь — Троицко-Стефановский Ульяновский⁶. При этом важнейшей частью церковной жизни православных общин являлись внехрамовые службы и молебны. Поводами для них служили как праздники, так и особые ситуации (засуха, эпидемии, бедствия и т.д.). Имеющиеся в литературе сведения позволяют выделить следующие типы внехрамовых служб у верхневычегодских коми: молебны и крестные ходы во время престольных праздников (священник вместе с прихожанами совершал крестный ход по деревне, обходил поля и совершал молебен возле обетных крестов); молебны, совершенные однажды для избавления от бедствия и со временем приобретшие статус постоянных; молебен в праздник Происхождения честных древ Животворящего Креста Господня (1/14 августа)⁷; молебны и паломничества к святым источникам для исцеления от болезней; паломничества к могилам почитаемых местных

христианских подвижников (могила инохимника Варлаама в д. Дзель⁸ и др.).

В ряде верхневычегодских сел (Усть-Нем, Дон, Мьелдино) крестные ходы с молебнами совершались в Рождество Иоанна Предтечи (Иван лун, 24 июня/7 июля), который являлся там престольным праздником. По воспоминаниям жителей, во время этого праздника священник совершал крестный ход по деревне. После закрытия храмов молебны продолжали совершаться прихожанами в этот день. Так, в с. Дон и ныне пожилые женщины совершают крестный ход. Молебны проводятся возле мест, где в прошлом стояли охранительные кресты: в центре села, на пригорке и на поле, возле деревни.

В с. Мьелдино нами зафиксировано несколько почитаемых мест, связанных с приходскими праздниками. Село делится на 9 частей, исторически связанных с деревнями, вошедшими в состав с. Мьелдино: Чойвыв, Тимсикт, Грезд, Попсикт, Онисикт, Денисикт, Коджувдор, Кирсикт, Курьядор. В каждой из этих деревень в прошлом были свои престольные праздники. Общесельским являлся храмовый праздник Мьелдинской Иоанно-Предтеченской церкви Рождества Иоанна Предтечи. В селе имелись еще три часовни: часовня иконы Тихвинской Божьей Матери (д. Денисикт) на берегу реки Вычегды; в д. Курьядор — часовня свт. Николая Мирликийского; в д. Коджувдор — часовня св. вмц. Екатерины. В 1930-е гг. часовни были закрыты и их разобрали. Позднее жителями села на месте часовен были установлены памятные кресты, которые периодически обновлялись. Всего в настоящее время в селе и его окрестностях установлено 9 крестов различного типа. Часть их установлена на месте часовен, другие — в почитаемых местах. Крестные ходы к этим крестам местными жителями совершались в дни больших праздников: Вербное воскресенье, праздник Святой Троицы и т.д. И в настоящее время в праздники люди приходят к этим крестам, совершают молебны и кладут монеты.

Другим общесельским праздником в с. Мьелдино являлся праздник иконы Тихвинской Божьей Матери (26 июня/9 июля). Установление почитания этого праздника местные жители объясняют следующей легендой: «Одному человеку, который искал место для переселения, Богородица во сне явилась. И ему было сказано, что если будет почитать Бого-

АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ ЧУВЬЮРОВ, канд. филол. наук; Российский этнографический музей (Санкт-Петербург); ВАЛЕРИЙ ЭНГЕЛЬСОВИЧ ШАРАПОВ, канд. филол. наук; Коми научный центр УрО РАН (Сыктывкар)