

УДК 398.32+394.268.3+81'373.2(=511.1+161.1)

ЧУДЬ С РУССКИМИ ИМЕНАМИ: КОГО И КАК ПОМИНАЮТ НА ЧУДСКИХ МОГИЛЬНИКАХ? (материалы Верхнего Прикамья)¹

Светлана Юрьевна Королёва

к. филол. н., доцент кафедры русской литературы

Пермский государственный национальный исследовательский университет

614990, г. Пермь, ул. Букирева, 15. petel@yandex.ru

У северных коми-пермяков, а также у населения северо-восточной части Вятки зафиксирована практика коллективных поминовений на почитаемых местах, к которым приурочивается сюжет о самопогребении мифологической чуди. Эти локусы считаются старыми кладбищами, прослеживается их связь с археологическими памятниками. Ритуальное взаимодействие с «чудскими родителями» выстраивается по типу северорусских обетных практик; обряд поминок ориентирован на церковную Вселенскую панихиду. Память о мифологизированных основателях современных поселений имеет историческую основу и отражает процессы освоения этих территорий в XVI–XVII вв.; иногда фольклор сохраняет реальные имена первых насельников.

Ключевые слова: коми-пермяки; русские; традиционная культура; устные предания; народные поминальные молитвы; чудь; коллективные поминки; пермская топонимия и антропонимия.

Среди распространенных на Русском Севере, Урале и в Сибири фольклорно-мифологических представлений о «чудском» народе встречаются следующие: чудь – аборигены края и основатели поселений; от них произошли местные жители, некоторые семьи и фамилии; у чудских людей были имена; от чуди остались чудские кладбища; на этих кладбищах нужно поминать чудских людей; поминая чудь, ее называют по именам и/или произносят специальные молитвы. Подобные представления отражаются в сказочной прозе, составляя сюжетобразующие или второстепенные мотивы, а иногда воплощаются в обрядовых формах культуры. Их специальному рассмотрению посвящена данная статья.

1. Чудь «своя» и «чужая»

Часть указанных мотивов имеет значительное распространение, другие же можно считать специфичными, имеющими место в отдельных этнокультурных, региональных и локальных традициях. В архангельских материалах середины XIX в., опубликованных П.С. Ефименко, содержится почти десяток упоминаний о старых кладбищах, большую часть которых местное население считает *чудскими могильниками*; случаи проведения на них поминок не зафиксированы [Ефименко 1869: 9–34]. Восемь раз встречается более или менее четко выраженное поверье о происхождении от чуди местных жителей [там же: 12–13, 15, 18–19, 21, 23–26] и четыре – от-

дельных семей [там же: 11, 17, 22, 25]. Вот одно из преданий: *От таких насельников чудского племени взята была в деревню Михалевскую девица в супружество за крестьянина Черепанова. Девица эта была мужественна, имела необыкновенную силу <...>. Потомство ее уже ничем не отличалось от новых ее земляков* [там же: 11]. Прочие упомянутые в сборнике чудские семьи носили фамилии *Чудиновы, Чухчины, Чугаевы, Дитятевы*. Собрание текстов П.С. Ефименко представляет собой приблизительное переложение услышанного, что типично для записей этого периода. Однако в редких случаях среди фиксаций XIX в. встречаются сообщения, переданные собирателем от первого лица, как, например, рассказ вологодского крестьянина Ильи Хайдукова в записи А.А. Шустикова 1895 г.: *Около нашей деревни действительно жила чудь <...> Нас и теперь еще зовут чудьями, и я хотел было переменить фамиль свою, будто не русская, да поп не дал, говорит: все равно фамиль, только молись Богу* (цит. по: [Смирнов 2002: электр. ресурс])².

Мотив чудского происхождения современных рассказчику семей фиксировался и на других территориях. Так, он известен русскому населению Вятки. В Кайском крае, в д. Рубеж, от якобы жившей по соседству чуди *осталась девочка или девушка: «она не пошла за чучью, поступила в нашу веру» и стала родоначальницей одной се-*

ми из фамилии *Гашиковых* [Сорокин 1895: 40]³. У живущих по соседству зюздинских коми-пермяков бытует предание, что после самопогребения чуди одну женщину успели вытащить и «от нее пошли чудские здесь»: *Я вот знаю только одну семью, бабушка у них была, она говорила: «Я из чучкого рода. Я из Подгородниши!»* (д. Порубово Афанасьевского р-на Кировской обл.) [Черных 2007: 75]. По замечанию Ю.И. Смирнова, хотя представления о родстве с чудью обычно не выступают в виде определенных фольклорных текстов, их следует учитывать в числе чудских сюжетов и мотивов [Смирнов 1972: 55]. Очевидно, что некоторые из чудских фамилий, фигурирующих в записях, имеют русское происхождение.

В преданиях, пересказанных П.С. Ефименко, встречаются и чудские имена: *Кур, Курья, Ухт, Чух, Койка (Койда), Лист, Юр, Тур, Окат* [Ефименко 1869: 17–19, 23]. Н.А. Криничная полагает, что они появляются как результат народной этимологии: чтобы объяснить непонятный топоним (Куростров, Курья, Ухтостров, Чухченема, Койдокурья, Лисестров, Юрол и др.), название связывается с мифологическим основателем из числа чуди [Криничная 1991: электр. ресурс]. Сходный мотив встречается в коми-пермяцких преданиях: здесь основателями сел и деревень Юкеево, Пуксиб, Чазёво и Бачманово становятся *чудские богатыри Чадч, Бадч, Юкся, Пукся*; к чудскому народу относят иногда и богатыря *Перу*, к имени которого устная традиция возводит созвучные топонимы (г. Пермь, д. Першина, оз. Ператы). В преданиях коми-зырян, по наблюдениям Ю.Г. Рочева, чудь безымянна; исключения составляют районы позднейшего заселения: на Верхней Вычегде она изображается «как шайка разбойников или ватага молодцов», которой может руководить герой с определенным именем (например, *Туннырьяк* – силач и колдун, персонаж местных преданий) [Рочев 1985: 11].

Северорусские представления о чуди на более широком материале рассматривает Н.А. Криничная [Криничная 1991: электр. ресурс]⁴. Сведений о поминках на чудских могилах в этих записях нет; в числе чудских упоминаются русские фамилии *Зуевы, Соснины, Костины* ([там же]; см. тексты № 95, 137). К числу интересных подробностей относится перечень чудских потомков из д. Чудиново: *Нифагичи – чудские, Первунины – тоже от чуди, и Верецагины той же породы. Недавно последний из них, Прокопий, умер. А Нифана я не запомнил. Мирон – тот здоровый был, чёрный. Яков – носатый, а Николай – вовсе носатый. Теперь никого из них здесь не осталось уже...* ([там же]; текст № 123). Упоминание рус-

ских имен христианского происхождения может объясняться тем, что чудские потомки, смешиваясь с новым населением, принимали крещение. Примечательно помещенное в этот же сборник предание о бегстве чуди: *...по ручью Андрианову проживала чудь. Но их вершинский голова выселил, тринадцать домохозяев. Мой отец видел там жернова, стога соломы, молельню в земле. Он же рассказывал <...>, как отступала чудь из Выи от новгородцев, как <...> хоронили на Фатеевой горе Фатей, умершего в пути, как ушли по Ратной дороге в область коми-зырян...* ([там же]; текст № 120). Здесь упоминается чудская *молельня*, а христианское имя *Фатей* (т.е. Фотей – разг. от Фотий [Петровский 1980: 227]) носит один из чудских переселенцев, умерший в пути.

Некоторые из этих представлений зафиксированы в архангельских записях рубежа XX–XXI вв. Перечисляя типичные мотивы поздних русских преданий, Н.В. Дранникова указывает, что в современной речевой практике этноним *чудь* фигурирует как локально-групповое прозвище, иногда имеет значение ругательства и используется в отношении людей, отстающих в социокультурном плане⁵. В текстах несказочной прозы происходит сближение чуди с демонологическими персонажами [Дранникова 2008: электр. ресурс]. Принципиально, что в русской традиции данный этноним маркирует все «чужое» в этническом, географическом, социальном, культурном, мифологическом отношении. Это значение может быть обусловлено его этимологией – вероятной принадлежностью к гнезду праславянского слова **tjudьь* ‘чужой’; «исходно оно, очевидно, не было этнонимом, а затем стало использоваться для обозначения народов-аборигенов, чаще всего “финских” племен» [Березович 2012: 560].

Характеризуя основное отличие северорусских представлений от других традиций, Н.В. Дранникова указывает, что в фольклоре коми (зырян и пермяков) чудью называются не столько чужие, сколько свои – «легендарные предки» [Дранникова 2008: электр. ресурс]. Ранее эту черту отметили участники научной конференции, посвященной проблеме пермской чуди: по их наблюдениям, предания Верхнего Прикамья, особенно коми-пермяцкие, не копируют полностью русские сюжеты, поскольку здесь этноним *чудь* часто связывается с конкретными предками одного народа – коми-пермяков [Вопросы лингвистического краеведения Прикамья 1974: 106]. «Мотив этнической идентификации коми с фольклорной чудью» как один из специ-

фических, характерных для преданий коми, выделяет и П.Ф. Лимеров [Лимеров 2009: 83].

В научной литературе собраны факты, подтверждающие, что эти представления сохраняют актуальность вплоть до конца XX – начала XXI вв. Так, в 1960-х гг., по утверждению Л.С. Грибовой, «родство коми с чудью особенно прослеживается среди населения Гайнского района (Коми-Пермяцкого округа – С.К.); эти представления становятся менее актуальны «в направлении с севера округа на юг и восток», однако «вся северная группа коми-пермяков так или иначе осознает свое происхождение от чуди» [Грибова 1975: 96]. Примечательна фраза, сказанная, по видимому, одним из собеседников автора: *Я сам чудской, хотя и не древний* [там же].

Южные (иньвенские) коми-пермяки редко допускали отождествление коми и чуди, язвницы его отрицали [там же]. Отстраненное отношение к чуди язвинских коми-пермяков, проживающих в Красновишерском районе Пермского края, подтверждают и современные исследователи [Данилко 2007: 5–6]. Тем интереснее рассуждение пожилой коми-язвинской пермячки, собеседницы этнографа Г.Н. Чагина: *Чуди – первобытные люди <...>. Они повымирили, наверно. Откуда же тогда нашему поколению взяться? Может, мы от чудей-то и есть, только по-хорошему разговаривать не умеем. Мы, наверно, сами от поколения чудиков-то и есть* (д. Ванина, 1996 г.) [Чагин 2009: 14]. Возможно, эта индивидуальная рефлексия могла быть вызвана возобновившимся интересом к чудской теме со стороны ученых, журналистов, организаторов этнокультурных мероприятий, ставший актуальным мотив родства с чудью показателен. Подобное представление бытовало и у зюздинских коми-пермяков; многочисленные рассказы о жившем здесь и зарывшемся в землю чудском народе, от которого якобы произошло местное население, были зафиксированы в середине XX в. [Белицер 1952: 28]. В поздних записях этот мотив также прослеживается, пусть не всегда прямо (см. приведенный выше рассказ об односельчанке *из чучкого рода, из Подгородишиша*). Таким образом, на позднем этапе бытования представление о чудском происхождении можно охарактеризовать как «пульсирующий», то затухающий, то вновь локально проявляющийся элемент идентичности различных этнографических групп коми и коми-пермяков.

По мнению П.Ф. Лимерова, наиболее яркое выражение мотив родства с чудью «получил в так называемых “поминках древних”, обычае поминания чуди на местах их погребений (*чуд гуяс*), когда чудь поминается в качестве предков,

но при этом осознается элемент некоторой отстраненности от них как от язычников» [Лимеров 2009: 83]. Известные мне сведения о поминальных обрядах коми (зырян) на *чудских ямах* (*чудь гу*) лаконичны; их приводит археолог Э.А. Савельева: «...В деревне Божьюдор (совр. Княжпогостский район Республики Коми – С.К.) 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 вв., местные жители поминали на нем *чудских бабушек и дедушек* [Савельева, Королёв 1990: 48].

Более развернутые описания «поминок древних» в работах о традиционной культуре коми (зырян и пермяков) обычно приводятся авторами со ссылками на материалы Л.С. Грибовой, собранные в Коми-Пермяцком автономном округе в 1950–60-х и 1991 г. Актуальность этих представлений и обрядовых практик в северных районах Коми-Пермяцкого округа подтверждают и последующие исследования⁶. Так, в Кочёвском районе *старых людей* поминают на Боринском (Мокинском) могильнике возле д. Борино, ключике Таркёмыс возле д. Пелым, чудском месте Канявёр и на месте исчезнувшей деревни спецпереселенцев Курганайн в окрестностях с. Юксеево. В Косинском районе подобный обряд проводится на парном могильнике Важ Чадзёв и Кушдёр у д. Чазёво, на Шойнаыбе возле д. Войвыл. Ещё несколько мест – Багай около с. Коса, Нюрмёдёр и Важгорт около с. Чазёво, лесной Шойнаыб возле д. Пеклаыб – в настоящее время не посещаются (подробнее см.: [Заветный клад 1997: 204, 233–234, 339, 246; Климов, Чагин 2005: 155–161; Четина, Роготнев 2010: 40–42; Чугаева 2008]). Наименее изучен в этом отношении Гайнский район; в материалах В.В. Климова содержатся упоминания, что *старых людей* поминали на холме Еныб рядом с урочищем Важгорт на р. Лупье [Заветный клад 1997: 243]; в другом источнике названо место Пельнянёв, где «угощали покойников пельменями» [Климов, Чагин 2005: 160]. В полевых материалах автора статьи содержится единичное воспоминание о поминках на могиле богатыря Перы и его брата Мизи у заброшенной д. Мёдгорт.

Сведения о подобных обрядах в южных районах Коми-Пермяцкого округа единичны и размыты. Известно, что жители с. Пешнигорт Кудымкарского района ходили на место Челпан и поминали *Сороку*, т.е. человека по имени *Катша*

‘сорока’⁷, который «с шайкой разбойников» жил неподалеку, на горе Катшакерэс [там же: 161]. В лаконичном рассказе нет упоминания о том, что место Челпан или гора Катшакерэс считались чудскими. Сам факт поминок по «разбойнику» Катше может показаться странным, однако сходный мотив встречается и на других территориях. К примеру, предание о богатырях-разбойниках, которые перебрасывались палицами с соседями, и факт поминок на могиле главного из них, Онохи (Ануфрия), зафиксированы на Вятке; они относятся к Спасо-Подчуршинскому городищу возле современного пос. Первомайский Слободского района [Коршунков 2011: электр. ресурс]⁸.

А.С. Кривощёкова-Гантман отмечала различие между южными и северными коми-пермяками в их отношении к местам самозащиты чуди: у первых «в прошлом они были не только необитаемы, но и непосещаемы», считались нечистыми, опасными; у вторых пользовались определенным почитанием [Кривощёкова-Гантман 1974: 134–135]. По-видимому, основные очаги традиции чудских поминок (на стадии ее фиксации исследователями) действительно сосредоточились в трех северных районах Коми-Пермяцкого округа – Кочёвском, Косинском и Гайнском. Далее в статье речь пойдет об этих обрядах у коми-пермяков и об одной неожиданно близкой параллели, которая обнаруживается в вятских материалах.

II. «Помяни, Господи, чудских родителей...»

Старый народ, поминаемый на чудских местах, не всегда воспринимается населением как прямые («кровные») предки. Об этом свидетельствует возникновение почитаемого места Шойнаб возле д. Войвыл в современном Косинском районе, пришедшийся на начало XX в. и описанный И.Я. Кривощёковым: «Здесь при рытье дорожных канав в 1908 г. жителями были открыты кости людей и найдены <...> чудские изделия. Это открытие могильника привело к установлению поминального дня погребенных здесь людей. Женщины-пермячки, не зная имен умерших, при чтении молитв поминают так: “Помяни старых дедушек и бабушек”. Духовенство тоже было вынуждено являться сюда для поминовения и молиться об усопшей чуди» [Кривощёков 1914: 301–302]. Судя по тому, как быстро оформился культ *старых людей*, жители распространили на него уже существующую в их культуре модель коллективных поминовений. Примечательны и слова народной молитвы (либо вокативной формулы), которая направлена на поминовение «усопшей чуди».

Упоминание подобных молитв, их краткое описание (или передача подлинных формул) встречается и в других источниках второй половины XIX – начала XX вв. Отмечу, что ареал распространения этой традиции шире, чем территория проживания коми-пермяков, и выходит за пределы Коми-Пермяцкого округа Пермского края. Такие обряды зафиксированы в материалах, собранных в современном Верхнекамском районе Кировской обл. (в т.ч. у населения, которое считало себя русским). В прошлом тут располагалось несколько волостей Слободского уезда, две из которых – Кайгородская и Трушниковская – неофициально именовались 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]. Сходный обряд зафиксирован 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, чучких родителей, чучкого дедушку и бабушку!* [Сорокин 1895: 36]. Подобный обычай известен и у зюздинских коми-пермяков, которые проживают в смежном с Верхнекамским районе – Афанасьевском (в прошлом – Глазовский уезд): «В с. Зюзино <...> в 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]⁹.

В последнем из свидетельств зафиксировано существование личных имен чуди, которые «переходили из рода в род» и произносились на поминках. Какие именно имена называли зюздинцы, исследователь не уточнил. Однако перечни «чудских имен» встречаются в описаниях других аналогичных обрядов. Два из них представляются особенно интересными. Первый – вятский; это поминание на *чучковнике*, или *чучковище* при д. Рубеж бывшей Трушниковской волости, описанное вятским статистиком и этнографом XIX в. П.М. Сорокиным в брошюре «Чудь Кайского края» (1895; первая публикация состоялась в том же году в газете «Вятские губернские ведомости»). Второй обряд – пермский; это коми-пермяцкие поминки *старых людей (важ отир)* на Боринском могильнике близ д. Борино Кочёвского района Коми-Пермяцкого округа. Обряд этот совершается до сих пор. На основе реально-

го участия в ритуалах 1989 и 1995 гг. его описала Н.И. Жуланова [Жуланова 2003]; основываясь на опросах местных жителей, научную реконструкцию произвела С.В. Чугаева [Чугаева 2008]. Начиная с 2000 г. сведения о коллективных поминках северных коми-пермяков собирают сотрудники Лаборатории культурной и визуальной антропологии ПГНИУ; сбор материала в ходе участия в реальном обряде в 2011 г. осуществил автор этой статьи (совместно с И.Ю. Роготневым)¹⁰.

Начну с традиции, существовавшей в северо-восточной части Вятской губернии¹¹. Здесь в Семик или в следующую за ним Троицкую субботу жители некоторых селений устраивали *поминки чуди*. П.М. Сорокин указывает, что ее могли поминать «по обязанности» – как родных и «по обету» – как сторонних [Сорокин 1895: 34]. *Чучковники* располагались возле селений, и каждый посещался только жителями определенных деревень. Насельники этих мест, пришедшие на смену чуди, 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 скотинка стояла (водилась). <...> Обещаемся, и идет в действо, помогает*) [там же: 35, 41]. Автор приводит рассказ о местном крестьянине, который решил, что поминать не стоит, и чудь его за это наказала: у него пропала лучшая корова, которую нашли павшей на чучковнике – *и рога в землю уткнуты* [там же: 40–41].

Участники обряда утверждали, что они *поминают родителей*, однако П.М. Сорокин выражает сомнение, что все местные жители действительно потомки инородцев, и видит причину в «боязливом отношении» к чуди. Приношения для нее не отличались от того, что обычно несли на кладбище: блины, кисель, рыбный пирог, яйца, молоко, бражка; брагу наливали в ямки, выкопанные в чучковниках. По оценке этнографа, ко времени описания 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].

П. Сорокин указывает, что *чучь* поминали «по обету» (т.е. как чужих) в двух местах. Менее известное располагалось близ д. Малый Каптол Кайской волости; сюда приходили жители этой и

соседних деревень (Б. Каптол, Майбуровы¹², Шипицыны). Более известным было чучковище при д. Рубеж Трушниковской волости, куда собиралось большое число поминающих из соседних и из значительно удаленных селений обеих волостей Кайского края. Обряд совершался в Семик без участия духовенства. Место поминовения располагалось в поскотине д. Рубеж, где находился «куст» – группа старых елей и сосна с раздвоенной верхушкой (сами по себе они не считались священными) [там же: 37–38]. Описание деталей может свидетельствовать, что автор присутствовал на поминках и/или беседовал с участниками. Так, он пишет: «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 елок. На этой елке висит икона и ранее висел небольшой старинный медный крест грубой работы, кем-то украденный. 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 имен чучи. <...> Помянув, каждый отходит в сторону <...> и садится с семейными и знакомыми за принесенные припасы» [там же: 38–39].

Считалось, что поминаемая чудь – жители селения, раньше занимавшего поля д. Рубеж и соседней с ним Заручейской. Примечательно, что 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 ее самопогребением. Причиной называли нежелание креститься; некоторые считали, что чудь была крещена, но «по-своему», и не захотела переходить в православие (это напоминает автору «век раскольникового фанатизма»); третий вариант приписывал убийство чуди *жидам*, т.е. разбойникам [там же: 39–40].

Из сведений, собранных П. Сорокиным, следует несколько важных выводов: во-первых, существование чудской деревни пришлось на не слишком отдаленное 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 крещеными; 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 они приурочены к Троицкой субботе. Поминкам на чудских могильниках предшествует индивидуальное (семейное) поминовение умерших родственников. Так, в Кочёвском районе в Семик поминание осуществляется на ближнем кладбище, а в Троицкую субботу – на более отдаленных, однако последовательность может варьироваться. Устойчивость поминальной традиции отчасти объясняется верой в *мыжу* ‘кару’ – наказание в виде внезапной болезни, которую похороненные на старых могильниках насылают за непочитание; *мыжа* распространяется не только на людей, но и на домашний скот. Избавить от нее может поминовение *старых людей* на определенном месте – не только в ближайшую Троицкую субботу, но и в последующие годы, т.е. участие в этом обряде продолжается *по овецанию* – по обету [Жуланова 2003: 158]¹³.

Одно из известных мест чудских поминок – Важ Чадзёв; его паломнический ареал составляет куст ближайших деревень (Чазёво, Бачманово, Подъячево, Пеклаыб и др.). Согласно устной традиции, здесь похоронен основатель д. Чазёво по имени *Чадч/Чач*; по другим вариантам, он захоронил себя вместе с братом, которого звали *Бадч/Бач*, либо с тремя братьями. Место их «самозахоронения» было огорожено и отмечено деревянным столбом с «крышечкой»; по свидетельству Б.Н. Вишневого, видевшего могильник в 1917 г., к столбу была прикреплена «маленькая икона типа старообрядческих складней», а на земле было заметно «некоторое понижение, как бы след ямы». О посещаемости места свидетельствовали береста от бураков и проржавевший ковш. Кроме четырех братьев, местное население поминало здесь *старинных людей, наших девушек*, «грамотей» при этом читали Псалтирь (цит. по: [Мартынов 2013: 98]). Л.С. Грибова указывает, что в 1950-х гг. в столбе по-прежнему было углубление для иконы и свечей, недалеко от него лежала сумка с монетами; по рассказам старожил, раньше тут «стояла *чучкая деревня* и *чучкая часовня*» [Климов, Чагин 2005: 156]. В 1960-х гг. во время пожара огонь дошел до места, где могильник был ого-

рожен изгородью, и остановился, в чем некоторые из местных жителей видят доказательство его особой «силы» (СМЕ). В начале 2000-х гг. старый столб на Важ Чадзёв был заменен деревянным крестом с «крышкой» и затем огорожен новой оградкой.

Участие автора статьи (совместно с Е.М. Четиной) в 2002 г. в реальном обряде и опрос присутствовавших позволили обнаружить, что после посещения Важ Чадзёв местные жители отправляются на Кушдор – поляну на берегу маленькой речки, где поминают *шойнаыбских девушек*; молебен заменяют песни и хороводы, с собой несут брагу и пиво, в воду бросают куски пирогов (если утонет – к скорой смерти)¹⁴.

Более значим Боринский могильник (он же *Важ Мокин* ‘Старое Мокино’, *Сьод Мокин* ‘Чёрное Мокино’, *Важ шойна* ‘Старое кладбище’, *Чучкой шойна* ‘Чудское кладбище’), расположенный на небольшом лесистом холме возле д. Борино Кочёвского района. Некоторое время назад на Троицкую субботу¹⁵ сюда приходили не только из ближайших сел и деревень, но и из соседнего Косинского района; есть сведения, что ранее на это *важ место* ‘старое место’ приезжали жители Гайнского района, а также те, кто переехал за пределы Коми-Пермяцкого округа и обосновался на смежных территориях. Согласно описанию этномузыковедки Н.И. Жулановой, в 1989–1995 гг. посередине поляны стояла старая ель, вокруг которой в траве были заметны небольшие углубления – ямки. «Чудесное свойство» этого места проявлялось в том, что поляна не зарастала кустами и лесом, а ямы не исчезали, хотя их не чистили. Вплоть до 1930-х гг. рядом с елью стояла деревянная часовня с множеством икон (*еннэз*); после ее разрушения иконы хранились в домах местных жителей, однако в 1960-х гг. во время коллективных поминок их собрал и затем сжег председатель Кочёвского райисполкома. Владелец единственной уцелевшей часовой иконы Пресвятая Троица продолжал приносить ее на Важ Шойна вплоть до своей смерти, за что получал приготовленную поминальную еду [Жуланова 2003: 151–152].

Обряд *важжезёс касьтыльм/важ важжез* *касьтыльм* ‘поминание 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; ранее добавлялись самотканые пояса-покромки. К корням дерева клали металлические деньги и поминальную еду: пироги с рыбой, пистиками (молодыми побегами хвоща) или ягодами, шанги, ва-

ренные яйца. Сюда же в открытых бидончиках ставили питье (пиво, брагу), втыкали в землю зажженные свечи [там же: 152–153]. Некоторые участники обряда старались подать *дары* (новый платок, полотенце) кому-нибудь из одиноких, бедных, богомольных старушек (согласно материалам 2011 г., так делают те, кто приходит *вештыны мыжа* ‘платить мыжу’).

Далее пришедшие начинают молиться (*юрбитны*) под руководством наиболее богомольной женщины (в 1989 г. службу вела бывшая монахиня из местного монастыря, разрушенного в советское время [там же: 160]; в дальнейшем ее заменила воцерковленная уроженка д. Борино). В ходе молебна произносится народная поминальная молитва, в которой называются имена *старых людей*. После молебна одна из женщин начинает *кадитны* ‘кадить’, т.е. 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*. «После окончания молебна атмосфера на поляне становится все более оживленной и праздничной. Начинается общая трапеза. Люди располагаются родовыми группами возле “ямок” своих предков», активно общаются, едят принесенную из дома поминальную еду, угощают других участников [там же: 160–162].

Обряд 2011 г. в целом соответствует описанию Н.И. Жулановой; отличия вызваны изменениями в организации пространства. Старой ели больше нет, на ее месте установлен большой деревянный крест и деревянный стол, куда выкладывается поминальная еда. Те, кто пришел *платить мыжу*, стараются сразу отдать *дары* богомольным пожилым женщинам (один из *даров* во время молебна лежал на кресте). Свечи держат в руках. *Ямки* в земле практически не просматриваются, поэтому, поминая *старых родителей*, пришедшие находятся все вместе, ближе к центру поляны¹⁶.

Нужно согласиться с выводом Н.И. Жулановой, что коми-пермяцкий обряд коллективного поминания «первопредков» родился «при непосредственном влиянии православного чина заупокойных богослужений (панихиды, отпевания)» [Жуланова 2003: 166]. В частности, ряд черт сближает его с Вселенской панихидой, которая служится в церкви дважды в год и направлена на поминовение «всех от века умерших христиан»; одна из таких панихид приходится на субботу перед Троицей – день, когда народные поминальные молебны проводятся (или проводились) на большинстве почитаемых *важ мест*.

Из источников начала XX в. следует, что ранее в ритуалах могло участвовать духовенство, что не препятствовало сохранению народных представлений 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 содержит неканонические поминальные молитвы и рассказы участников обряда¹⁷. В 1989 и 1995 гг. тут поминали *Адама, Еву, Бору* (Бориса), *Моку* (Мокея), *Улиту* (Ульяну), *Политу* (Пелагию), *Агапью* (Агафию); иногда в качестве первых людей называли также *Потюя* (Фотия), *Прола и Лаврея* (Флора и Лавра), *Макара* [Жуланова 2003: 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...* (ГТВ). За исключением антропонимов *Кач, Бач и Портог*¹⁸, остальные являются календарными (христианскими) именами, имеющими различное происхождение. *Адам и Ева* – библейские «первопредки», которые иногда считаются персонажами локальной истории (*здешние, наверное, только очень старые, где-то здесь жили, раз здесь поминают* [Жуланова 2003: 156]). *Флор и Лавр, Макарий* – святые, которые считаются покровителями домашнего скота; день св. Флора и Лавра праздновался в с. Б. Коча, Макарьев день – в дд. Пыстогово и Урье, где были специальные часовни (ГАА; [Чагин, Климов 2005: 181]); жителям соседней д. Борино эти праздники хорошо известны. Главными из *старых* считают *Бору, Моку, Улиту и Политу*; с ними связывается чудской сюжет самопогребения, причины которого варьируются: называют сильный голод, эпидемию, бездетность: *Древние стали карать из-за того, что их никто не поминает, а они ведь есть хотят, они ведь с голоду умерли, и притом семьями* [Чугаева 2007: 361–362]; *Они втроём только и остались из живших тут раньше людей, которые все вымерли из-за какой-то болезни. Тогда эти трое пришли на это место... <и захоронили себя>* [Жуланова 2003: 157]; *Мокей и Борис, у них жены были Ульяна и Пелагия. Это первые люди тут. Самые первые. <...> У них дети, говорят, не были, и они сами себя там похоронили* (ХМЯ). По свидетельству Л.С. Грибовой, помянуть их стали после того, как они «вышли из земли и рассказали о себе» [Климов, Чагин 2005: 156].

Очевидно, что пермские и вятские поминки чуди имеют ряд сходных черт. На обеих территориях обряд осуществляется в среде коми-пермяков или под их влиянием. 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 и почитаются местным населением в разной степени; сакральность места выражается в устных легендах о происходящих здесь «чудесах» (огонь сам останавливается, поляна не зарастает лесом). Поминки приурочены к Троицкой неделе (Семику или субботе) и носят коллективный характер; в обряде задействуется традиционная поминальная еда и христианская атрибутика (кресты, иконы, свечи). Иконы и свечи устанавливаются на старом дереве либо у его подножия (у коми-пермяков – рядом с бывшей часовней). Во время поминок перечисляются чудские имена, большая их часть – диалектные или иные нелитературные формы христианских антропонимов, присутствующих в русском именнике.

Высокая степень сходства пермских и вятских чудских поминок может объясняться смежностью территорий и существовавшими здесь миграционными потоками. Современный Верхнекамский район Кировской области граничит на востоке с Гайнским районом Коми-Пермяцкого округа, а на юге – с Афанасьевским районом, где проживают зюдинские коми-пермяки. В свою очередь, Афанасьевский район Кировской области восточной частью прилегает к Кочёвскому и частично Кудымкарскому районам Коми-Пермяцкого округа. Первые поселенцы на зюдинской земле предположительно были выходцами из северной части современного Пермского края – бассейна рек Иньвы и Кувы, из Чердынского, Косинского и Гайнского районов [Белицер 1952: 37]. О происхождении «из Перми», «из пермяков» рассказывали некоторые жители Кайского края [Сорокин 1895: 19]. Вятский Кайгородок и коми-пермяцкое с. Юкеево соединяла старая дорога – Кайский волок. Таким образом, сходство чудских поминок на этих территориях может носить генетический характер.

III. Чудские поминки в свете исторических данных

Христианские чудские имена встречаются и в других коми-пермяцких материалах: так, в Кочёвском районе рассказывают, что чужд жила в деревнях Воробьи и Петухово – «жила долго, потому что ее свои богатыри сторожили <...> Старики по именам их называли, одного *Петра*, другого – *Перша*» [Чагин 2009: 22]; т.е. чудских

богатырей звали Пётр и Перфилий (Порфирий) [Полякова 2007: 331–332]. Зафиксирован также случай, когда в качестве антропонимов выступают, по-видимому, искаженные русские названия иерархов церкви. Этот список фигурирует в текстах, приуроченных к месту Шойнаыб возле д. Войвыл (возможно, того самого, чье обнаружение описывал И.Я. Кривощёков): *Помяни, Господи, усопших раб твоих, родителей моих <...> Митрополит, Санополит, Антрополит, Пантелеймон, надежда мать сыра земля...* (БАЕ). По местным преданиям, здесь похоронено какое-то войско: *И войско это заболело брюшным тифом. И тут, на Шойнаыб, их похоронили. [А почему называли их “митрополиты”?] А Митрополит что, разве это не старое имя?* (ФНП); *Там Санополит, Митрополит, Антрополит, Пантелеймон <...> Они там погибли* (БАЕ). Христианское имя *Пантелеймон* приписывается «старшему» над погибшим войском. Поминать *шойнаыбских старых людей* местные жители ходят в субботу перед Троицей¹⁹.

Однако иногда устные предания сохраняют память о реальных первопоселенцах. Обнаружить такие случаи помогают сведения из писцовых книг и ревизских сказок XVI–XVIII вв. Эти источники уже привлекались исследователями в связи с вопросом о пермской чужде²⁰, но в данном случае ставится более узкая и конкретная задача: соотнести фольклорную версию с документально зафиксированными именами (перво)населенников конкретных населенных пунктов.

Мы обнаруживаем упоминание *Боры и Моки* в подушном списке жителей Соликамской провинции Чердынского уезда (первая треть XVIII в.) не в виде собственно имен, а в составе патронимов – именовании по отцу, полуотчества (в скобках указан возраст, который в источнике приводится в отдельном столбце): «Деревня Борина. Иван *Борисов сын* Хомяков (70). У него дети Левонт (20), Кирило (15), Иван (9). Аника *Мокиев сын* Хомяков (40), у него братья Трофим (35), Максим (20), Гаврило (15). У Аники дети Прокопей (19), Игнат (15). У Трофима сын Федот (12)» [Подушный список: 171-об]²¹. В качестве домовладельцев перепись фиксирует сыновей *Бориса* и *Мокия*. Можно предполагать, что жизнь легендарных первопоселенцев пришлась на вторую половину XVII в., а их переход на новое место состоялся ближе к рубежу XVII–XVIII вв. (д. Борина впервые упоминается в 1711 г.).

В связи с другим почитаемым местом – *Важ Чадзёв* – в косинско-кочёвских преданиях и народных молитвах упоминаются *Чадч*, *Бадч*, *Юкся*, *Пукся*. По аналогии с северорусскими именами чудских первопоселенцев можно было

бы предположить, что имена этих мифологизированных первооснователей являются результатом народной этимологизации и образуются от топонимов *Чазёво*, *Бачманово*, *Юксеево* и *Пуксиб* с целью прояснить их. Однако, по-видимому, это не так. Известно, что многие названия поселений в Прикамье восходят к антропонимам, обычно – к имени или прозвищу одного из первых жителей. В писцовой книге М. Кайсарова (1623–1624) читаем: «Деревня *Бачманова* на Ключе, а в ней <...> Офон(ь)ка Иванов сын *Бачманов*, да пустых дворов <...> Д<вор> Олешки Иванова сына *Бачманова* умре, Д<вор> Илюшки *Бачманова* сошел безвестно в 1616 году, <...> Д<вор> Фет(ь)ки *Бачманова* сошел безвесно в 1619 году» [Кайсаров: 132-об]. След героя фольклорных преданий по имени *Бадч* (*Бач*) обнаруживается в компоненте *Бачманов*, который выступает в качестве патронима (Илюшка *Бачманов*, Фетка *Бачманов*) и формирующейся фамилии (Офон(ь)ка Иванов сын *Бачманов*, Олешка Иванов сын *Бачманов*)²².

Упоминается в документе и деревня *Чазёво* (по-видимому, Старое *Чазёво* – *Важ Чадзёв*): «Пуст, что была деревня *Чезева* на речке на Кичише» [Кайсаров: 139], при этом компонента «Чаз» в антропонимах бывших жителей не зафиксировано. Новая *деревня Чезева на роднике* (соответствующая современной д. *Чазёво*?) появляется в писцовой книге Ф. Бельского (1678). Важно, однако, что имя или прозвище *Чаз* и полуотчество *Чазев* встречаются в более ранней писцовой книге И. Яхонтова (1579), пусть и в связи с другими населенными пунктами; здесь мы находим: «Починок *Чезев* на речке на Киве, Гриша да Петруша *Чезевы*, пашни три чети...»; там же в числе жителей деревни Кудымкар упоминаются «Рака да *Чаз Дмитриевы*» [Яхонтов: 40-об]. Документальная фиксация имени *Чаз* и компонента *Чазев* свидетельствуют о том, что Старое *Чазёво* тоже получило название по имени одного из первых поселенцев – вероятно, мифологизированного *Чадча*, память о котором сохранил фольклор²³. Наконец, важно, что в пермских документах XVI–XVII вв. зафиксированы фамилии *Бачманов*, *Чазев/Чазов/Чезов*, *Юксеев/Юксиев* [Полякова 2005: 43, 409–410, 454], – это еще одно свидетельство, что имена или прозвища типа *Бадч* (*Бачман*), *Чадч*, *Юкся* действительно существовали и могли послужить основой топонимов.

В связи с наличием исторической основы преданий, установить которую помогают антропонимы *старых/чудских людей*, важно и то, что почитаемые места воспринимаются местным населением как старые могилы, кладбища. Вни-

мание к деталям описаний показывают, что по крайней мере некоторые из *важ мест* являются таковыми. Так, в приведенных источниках упоминаются небольшие ямки – «как бы следы могил» (П.М. Сорокин). О заметных «могильных ямах» на Боринском могильнике писала Л.С. Грибова, делая вывод, что могильник этот еще не слишком древний [Грибова 1975: 104]. Зафиксированные здесь в конце 1980-х гг. коллективные поминки отчетливо сохраняли структуру семейных поминаний, которые и сейчас осуществляются на действующих коми-пермяцких кладбищах: после молебна родственники расходились к «своим» ямкам, где приступали к поминальной трапезе, активно общаясь и обмениваясь едой с другими семьями [Жуланова 2003: 152, 155, 157, 162–163]. Беседы с участниками обряда в 2011 г. прояснили, что местные жители поминают на Боринском могильнике своих прямых родственников. Один из участников молебна рассказал, что на старом кладбище покоится его прапрадед, имени которого в семье не помнят, он был отцом прадеда Прокопа, похороненного уже на новом кладбище (ГВИ). Подобные сведения записывались и ранее: *Хожу на старый могильник, в родную деревню Борино, потому что от бабушки слышала, что там мои старые родные люди похоронены* [Климов, Чагин 2005: 156].

Недействующими старыми кладбищами представляются по рассказам и некоторые другие *важ места*; к примеру, считается, что на *Важ Чадзёв* хоронили жителей Старого *Чазёво*, расположенного в стороне от современной деревни с тем же названием. Как заброшенное кладбище описывается не посещаемое ныне место *Нюрмэдор* возле с. *Чазёво*: *...есть такая горка на поле, там тоже старые люди похоронены. Это просто старое кладбище, там когда-то хоронили. Крестов там уже нет. У нас бабушки ещё ходили туда поминать, а теперь не ходят, наверное* (БЕИ).

Многие из почитаемых мест были раньше отмечены деревянными часовнями, как, например, *Таркомыс* – небольшое поле и одноименный ключик возле д. *Пелым*; раньше здесь стояла *чудская часовня*, а в конце 1950-х гг., по свидетельству Л.С. Грибовой, к дереву у ключа была прибита доска с надписью *Поминаем старых людей, старых людей* [Голева 2011: 34]. В начале XX в. часовни стояли и возле других почитаемых *важ мест* (в с. *Коса*, *Б. Коча*, д. *Борино*). Возможно, речь идет о кладбищенских часовнях, в которых в поминальные дни служились панихиды, могли отпеваться усопшие. Когда на кладбище переставали хоронить, его продолжали посещать родственники погребенных там жителей.

Когда следы могил исчезали, а имена умерших забывались (известно, что память устной традиции распространяется на 4–5 поколений), поминки приобретали коллективный характер. Почти обязательная приуроченность к таким могильникам сюжета о чудском самопогребении наталкивает на мысль, что особо почитаемыми становились кладбища, где были похоронены умершие неестественной смертью (от голода, эпидемии и т.п.). По законам фольклорного мышления, значимая для общины информация о пережитых в разное время бедах могла соединяться с наиболее важными фигурами – первыми насельниками – и «кодироваться» в популярном чудском сюжете.

Открытым остается вопрос, в какой мере на возникновение чудских поминок влияет археологический статус локуса. Места, сохраняющие материальные следы древнего пребывания людей (селища, городища, могильники, клады и проч.), выделяются в природно-культурном ландшафте как особенные: они имеют собственные топонимы, считаются «опасными» (там *водит, блазнит, пугает, показываются клады*). Однако не все из них (в т.ч. могильники) стимулируют появление практики чудских поминок. С другой стороны, многие из почитаемых мест, где такие обряды зафиксированы, действительно являются археологическими памятниками. Так, Курэгар – это расположенное на лесистом холме городище ломоватовской культуры VIII–IX вв., обнесенное кольцевым валом [Памятники истории и культуры Пермской области 1976: 29] (ср.: в устной традиции есть упоминания, что здесь стояло несколько домов и было старое кладбище). Возле д. Войвыл располагается Войвыльский родановский могильник X–XII вв. [Памятники истории и культуры Пермской области 1996: 260] (вероятно, он же – поле Шойнаиб). В центре с. Юксево, чье основание связывается с чудским первопоселенцем *Юксею*, обнаружено родановское поселение XII–XV вв. [там же: 268]. В окрестностях Чазёво, тоже имеющего легендарного основателя, располагается харинский курганный могильник и харинское поселение Шойнаиб V–VII вв., соотносимые, вероятно, с почитаемым местом Важ Чадзёв [там же: 260–261]. Рядом располагается коми-пермяцкое селище Кушдор XVI–XVIII вв. [там же: 262] – и так же называется почитаемый локус, куда после Важ Чадзёв идут поминать *шойнаибских девиц*. Другой Чазёвский могильник харинской эпохи расположен в местности Нюр-Медер (Нюрмэдэр) [Памятники истории и культуры Пермской области 1976: 29] и, возможно, имеет отношение к почитавшемуся когда-то *важ месту* с аналогичным названием²⁴.

В связи с чудскими поминками в Верхнем Прикамье нужно также упомянуть их опосредованность старообрядческой традицией. Старообрядческий след проявляется в ряде признаков: использовании в обряде медных крестов и иконскладней, отмеченности почитаемых мест крестами и столбами с «крышечками» (ср.: такие памятники в 1960-х гг. стояли на коми-язвинском старообрядческом кладбище д. Пудьва Красновишерского района [Чагин 1997: 44]). В контексте старообрядческой культуры получают новое значение номинации *Шойнаибские девицы* и *старые девицы*, которых поминают на Кушдоре и называют в молитвах. Речь может идти о девушках, дававших обет безбрачия, монахинях, живших в скитах (по сведениям Л.С. Грибовой, такие скиты функционировали здесь вплоть до 1920-х, о них хорошо помнили в 1960-х гг.)²⁵. Некоторые варианты преданий прямо называют *Юксею* и *Пуксею* староверами: *Юксея и Пуксея братья были, в землянках себя похоронили. <...> Староверы они были. Староверы – это первые, мы для них были пришлые, как уже мирские, что ли* (ПКМ). Таким образом, коми-пермяцкие материалы соответствуют тенденции, которая прослеживается и в других региональных традициях, где поздний пласт преданий о чуди специфическим образом отражает контакты местного населения со старообрядцами²⁶.

Итак, коми-пермяцкие чудские предания, сюжетный состав которых в целом соотносится с северорусской традицией, были адаптированы народом для отражения собственных историко-культурных процессов. С их помощью значимая информация облекается в фольклорную форму, создавая «символическую реконструкцию прошлого» (О.М. Фишман). Распространенный сюжет самозахоронения соединяется с обрядовой практикой коллективных поминаний на чудских могильниках, известных на территории проживания коми и коми-пермяков; в частности, на основе источников XIX–XXI вв. реконструируется ареал, включающий северные районы Коми-Пермяцкого округа и северо-восточную часть Кировской области (земли зюздинских коми-пермяков и Кайский край)²⁷. Почитаемые места воспринимаются жителями как старые кладбища; прослеживается их связь с археологическими памятниками (селищами, городищами, могильниками). Образ чудских предков балансирует между полюсами оппозиции «свое – чужое»; ритуально-мифологическое взаимодействие с ними выстраивается по типу северорусских обетных практик. Обряд коллективных поминок несет отпечаток церковных поминаний, в частности Вселенской панихиды.

Особый интерес представляют сохранившиеся в коми-пермяцких преданиях и неканонических поминальных молитвах чудские антропонимы, среди которых встречаются и исконно коми-пермяцкие, и имеющие иноэтничное происхождение имена, в т.ч. русские. В научной литературе XIX–XX вв. сложилась традиция отождествлять мифологическую чудь с создателями т.н. «пермского звериного стиля»²⁸ – художественной пластики, которая использовалась для изготовления культовых предметов в VII в. до н.э. – XV в. н.э. Научная практика в данном случае не противоречит народной традиции, где с чудью связываются места обнаружения древних изделий. Однако христианские имена в преданиях о древних насельниках мест не могли появиться ранее христианизации коми-пермяков в XV в. и постепенного проникновения сюда новых антропонимов. Привлечение писцовых книг позволяет обнаружить, что память о чудских силачах и мифологизированных основателях поселений имеет историческую основу, отражает процессы заселения этих территорий в XVI–XVII вв. и в некоторых случаях сохраняет реальные имена или прозвища первых насельников. Одно из наиболее поздних напластований связано с влиянием старообрядческой культуры.

Поминки по чуди – традиция, типологически сходная с другими народными культурами, известными в различных регионах Европейского Севера России. Локальными святынями могут выступать вятские *могилы заложных*, новгородские *жальники*, могилы *панов*, *литвы*, *погибших воинов* и т.д. Одна из перспектив исследования поминок на чудских местах видится в их сопоставительном изучении с другими традициями почитания первых жителей территории.

Примечания

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта РГНФ № 14-14-59602е(р) (проект ««Места памяти» в фольклоре Северного Прикамья»); Выражаю глубокую признательность профессору кафедры теоретического и прикладного языкознания ПГНИУ Е.Н. Поляковой за консультации в области пермской антропонимии и возможность ознакомиться с копиями редких источников; также благодарю доцента ВятГГУ историка В.А. Коршункова и своих пермских коллег Т.Г. Голеву, И.И. Русинову, Е.М. Четину, И.Ю. Роготневу за предоставленные сведения по теме статьи.

² Ю.И. Смирнов отмечает, что фамилия *Хайдуков* не «чудская»: она образована от слова *гайдук*, которое заимствовано в русский язык не ранее второй половины XVIII в. (из болгарского

или сербского) и первоначально использовалось в значении ‘вооруженный слуга’ [Смирнов 2002: электр. ресурс].

³ Также в качестве произошедших от чуди здесь упоминались русская фамилия *Савиных* и коми-пермяцкая *Майбуровых*; сохранялось поверье о родстве с чудью в д. Ташкинова и д. Гашкова [Сорокин 1895: 35, 41]. Ср.: у коми-пермяков, проживающих по р. Иньве, о своем происхождении от чуди говорили семьи *Кудымовых*, *Мичкиных*, *Мичуковых*, *Ропичей* [Оборин 1974: 113]; известно, что имя *Мичкин* носил один из четырех коми-пермяцких воевод, взятых в плен русскими при походе на Пермь Великую в 1472 г. [Кривошекова-Гантман: 2006б: 202–203].

⁴ Помимо материалов П.С. Ефименко, в сборник включены записи XIX–XX вв., сделанные на современной территории Вологодской, Мурманской, Ленинградской областей и Республики Карелия.

⁵ Негативная оценка культурного уровня является одним из традиционных значений этого слова и в русских народных говорах Прикамья, см.: [Полякова 1974: 130].

⁶ См., к примеру: [Голева 2013; Жуланова 2003; Климов, Чагин 2005: 155–171, 183–184; Огорокова 1997: 52–53; Четина, Роготнев 2010: 40–42, 73–78; Чугаева 2008].

⁷ Антропоним *Кача* (от коми-перм. *катша* ‘сорока’) известен как имя одного из местных воевод, плененных русскими в 1472 г. [Кривошекова-Гантман 2006: 202].

⁸ Ср.: в Кочёвском районе Коми-Пермяцкого округа известен холм Курэгка (Куропкар), на котором жили *чудские богатыри*. Название городища предположительно произошло от антропонима (прозвища) *Курэг* из коми-перм. *курёг* ‘курица’ [Кривошекова-Гантман 2006а: 166]. Образ курэгкацев в устных рассказах также приобретает черты разбойников: *Это гора, как в Урью идти. Разбойники жили раньше. Золото они там положили, избу сделали. Золотые дуги там были, золото-невидимка, так у нас говорят. Ещё Ош-гора есть, это бросались из Ошова на Куроп-кар-мыс. Жидовляна жили тоже, полная шайка были (РАС); Когда Пугачёва разбили, туда остатки его войска убежали. Там и жили, вокруг ров вырыли, до сих пор заметно. Не общались ни с кем, для того и ров рыли. А куда они потом девались, кто знает?* (ИЕ) (тексты без ссылок на источники записаны автором в экспедициях Лаборатории культурной и визуальной антропологии ПГНИУ, рук. Е.М. Четина). Есть упоминание, что раньше на Курэгкере поминали *старых людей* [Климов, Чагин 2005: 159]; другим таким местом был Быльдэг-мыс – гора, где

тоже жили чудские богатыри, с которыми кур-экарцы и жители Ош-мыса перебрасывались топорами. Силачи, перебрасывающиеся тяжелыми предметами, – популярный балто-славянский мотив; однако, по наблюдению Ю.Г. Рочева, они причисляются к чуди только в фольклоре коми-пермяков [Рочев 1985: 5].

⁹ В том же Глазовском уезде, возле д. Подгорная Бисеровской волости, имелся большой *Чудской камень*; вплоть до 1860-х гг. в Семик, Петров день, Иванов день и другие народные праздники старики носили на чудской камень различные яства и оставляли их тут на день. Согласно преданию, однажды к здешнему жителю из-под этого камня вышел *чудской человек*, который обратился к нему «по-пермяцки» и пообещал «три корчаги денег» (т.е. клад) в обмен на человеческую жертву [Спицын 1889: 3]. Возможно, перед нами упоминание о другом варианте чудских поминок, бытовавших у зюздинских коми-пермяков.

¹⁰ Часть собранных полевых материалов представлена в публикациях: [Королёва 2011; Королёва, Четина, Роготнев 2012].

¹¹ После выхода отдельной брошюрой работа П.М. Сорокина не переиздавалась и стала библиографической редкостью, в связи с чем его материалы приводятся в статье подробно.

¹² Д. Майбуровы П. Сорокин причисляет к селениям инородческого старинного происхождения [Сорокин 1895: 17–18], этнограф Н.И. Смирнов относит ее к коми-пермяцким [Смирнов 1891: 85] (прим. В.А. Коршункова).

¹³ Подробнее о *мыже* у коми-пермяков см.: [Голева 2011: 94–95, 98; Жуланова 2002: 57–58; Королёва 2011; Смирнов 1891: 253–254; Четина, Роготнев 2010: 36–37, 73–74; Чугаева 2008: 262–264].

¹⁴ В последние три–четыре года поминки на Вая Чадзёв не проводятся из-за запретов местного духовенства.

¹⁵ Н.И. Жуланова указывает, что поминки на Боринском могильнике совершаются в пятницу перед Троицей [Жуланова 2003: 151, 154–155], однако эти сведения не подтверждаются полевыми материалами Лаборатории культурной и визуальной антропологии ПГНИУ; о приуроченности обряда не к пятнице, а к Троицкой субботе пишет и этнограф С.В. Чугаева [Чугаева 2008: 265].

¹⁶ В поминках 2011 г. принимали участие двое приезжих русских из г. Перми; они объясняют драматические обстоятельства своей жизни «порчей» и считают, что покровительство коми-пермяцких *старых людей* может их защитить, поскольку «коми-пермяцкая магия самая сильная» (эта идея активно транслируется в современных масс-медиа). Местные жители отметили,

что такой случай произошел впервые, ранее в обряде с религиозными целями участвовали только коми-пермяки.

¹⁷ Народные поминальные молитвы с упоминанием *старых людей*, бытующие в Кочёвском и Косинском районах Коми-Пермяцкого округа, опубликованы в [Жуланова 2003: 160; Королёва, Четина, Роготнев 2012: 94–96; Чугаева 2008: 264, 267].

¹⁸ Антропонимы *Кач*, *Бач*, *Портог*, вероятно, коми-пермяцкого происхождения (в «Словаре имен жителей Пермского края XVI–XVIII вв.», отражающего данные письменных текстов, они отсутствуют [Полякова 2007]). *Бач* – легендарный основатель д. Бачманово; *Кач* – возможно, коми-пермяцкое прозвище от *коч* ‘заяц’, которое соотносится с фамилией *Кочев* [там же: 192] и названием села *Кочёво*. В известных мне коми-пермяцких преданиях персонажи *Кач* и *Портог* не зафиксированы.

¹⁹ В материалах В.В. Климова говорится, что в Войвыле проживали *чудские богатыри*; они погибли, отражая набег татар, и были похоронены на Шойнаыбе [Заветный клад 1997: 233–234]. Рассказчик сообщил, что «раньше тех богатырей по именам называли, а теперь имена забыты» [там же: 204], но, кажется, их именованья остались в традиции.

²⁰ См., к примеру, работы А.С. Кривощёковой-Гантман [Кривощёкова-Гантман 2006 и др.]; Е.Н. Поляковой выявлены варианты пермских фамилий, образованных от этнонима *чудь* [Полякова 1974: 128]. Сведения из писцовых книг, составленных И. Яхонтовым и М. Кайсаровым, приводит косинский краевед М.Е. Мартынов, устанавливая историческую основу предания о братьях Чадче, Бадче, Юксе и Пуксе [Мартынов, Нилогов 2012: 8; Мартынов 2013: 3–34] (данные переписей позволяют автору установить самые ранние фамилии жителей Чазёво, Бачманово, Юксеево и Пуксиба, однако видеть в их носителях прямых потомков «чудских богатырей», как мне кажется, все же нет достаточных оснований).

²¹ Рукописный текст первой трети XVIII в. приводится в соответствии с нормами современного русского языка, с сохранением форм имен, указанных в первоисточнике. Всего в д. Борина записано 12 чел. мужского пола, включая детей. Женские имена в Прикамье начали последовательно заноситься в переписи с середины XVIII в., поэтому нельзя проверить, были ли среди первых жителей *Улита* и *Полита*.

²² Фамилия *Бачманов*, по которой названа деревня Бачманово, происходит от прозвища *Бачман* (из тюркского *badzman* ‘собиратель пошлин’) [Полякова 2005: 43].

²³ Полуотчество *Чазев*, а затем и произошедшие от него пермские фамилии восходят к коми-пермяцкому прозвищу *Чаз* (из коми-перм. или тюркского слова) [там же: 409–410].

²⁴ Для фольклориста, работающего с текстами устной традиции, затруднительно оценить, насколько *важ места* совпадают с археологическими памятниками; по-видимому, в некоторых случаях они могут быть не идентичны, даже если имеют аналогичное название (на предположение наталкивают устные описания древних могильников как сравнительно поздних заброшенных кладбищ, связанных с жителями современных сел и деревень).

²⁵ 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]. С практикой религиозного безбрачия может быть соотнесено упоминание бездетности Боры, Моки, Улиты и Политы (оно опровергается данными переписи, но может приписываться главным *старым людям* по законам фольклорной традиции).

²⁶ Подборка северорусских текстов на сюжет чудского самозахоронения, где фигурируют старообрядцы, приведена Ю.И. Смирновым [Смирнов 2002: электр. ресурс]. Случай «перемаркировки» старообрядческого кладбища в чудское приводит П.С. Ефименко (он был описан в «Архангельских губернских ведомостях»): узнав о существовании «чудского» некрополя с письменами на могильных камнях, один любитель древности нашел там русские надписи. «Подозвав первого прохожего крестьянина, вы задаете ему вопрос о месте нахождения Чудского кладбища. <...> “Да эво-ся, батюшка, ваше благородие. Оно тутока и есть”. – “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, все такая *староверская* чудь жила; ее тутоки и клали”» ([Ефименко 1869: 37–39]; курсив автора – С.К.).

²⁷ Отдельные локальные традиции чудских поминок фиксируются и за пределами этого ареала. Сылвенские марийцы, проживающие в Пермском крае, почитают могильник *Чучке калык* («чудской народ»), где, по рассказам, похоронены их предки, пришедшие с Волги [Чагин, Черных 2002: 23]; как и у северных коми-пермяков, почитание этого чудского могильника связано у марийцев с культом первых насельников края.

²⁸ См. названия трудов, посвященных «пермским древностям»: «Описание чудских вещей,

пожертвованных в Музей Древностей и Этнографии» (1879) А.Е. Теплоухова, «Древности пермской чуди в виде баснословных людей и животных» (1893) Ф.А. Теплоухова, атлас «Древности Камской чуди», сост. А.А. Спицыным (СПб., 1902), монография «Чудские древности Рифея. Пермский звериный стиль» (Пермь, 1988) В.А. Оборина и Г.Н. Чагина и др.

Список литературы

Белицер В.Н. У зюздинских коми-пермяков // Краткие сообщения института этнографии АН СССР. 1952. Вып. XV. С. 27–38.

Березович Е.Л. Чудь // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отн., 2012. Т. 5. С. 560–562.

Вопросы лингвистического краеведения Прикамья / Гос. пед. ин-т. Пермь, 1974. Вып. 1. 146 с.

Грибова Л.С. Пермский звериный стиль: Проблемы семантики. М.: Наука, 1975. 148 с.

Голева Т.Г. Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков. СПб.: Мататов, 2011. 272 с.

Голева Т.Г. Предания коми-пермяков о древнем населении Прикамья в современных записях // Этнокультурное наследие пермских финнов: материалы Всерос. науч.-практ. конф. Кудымкар, 2013. С. 139–143.

Данилко Е.С. Историческая память в устных преданиях зюздинских и язвинских коми-пермяков // Этнографическое обозрение Online. 2007, март. 13 с. [Электронный ресурс]. URL: http://journal.iea.ras.ru/online/2007/ЕОО2007_2b.pdf (дата обращения: 12.04.2014).

Дранникова Н.В. Чудь в устной культуре народов Европейского Севера // Народные культуры Европейского Севера: матер. Республ. науч. конф. Архангельск: Помор. ун-т, 2008. [Электронный ресурс]. URL: http://folk.pomorsu.ru/index.php?book=9&book_sub=9_1&page=booksopen (дата обращения 12.04.2014).

Жуланова Н.И. Поминание «старых» у коми-пермяков // Религиозный опыт народной культуры: Образы. Обычаи. Художественная практика / отв. редактор Н.Ю. Данченкова; Гос. ин-т искусствознания. М., 2003. С. 149–172.

Климов В.В., Чагин Г.Н. Круглый год праздников, обрядов и обычаев коми-пермяков. Кудымкар: Коми-перм. кн. изд-во, 2005. 256 с.

Королёва С.Ю. Представления о *мыже* в народных поминальных молитвах, несказочной прозе и обрядовой практике коми-пермяков (опыт системного описания) // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2011. Вып. 4(16). С. 194–203.

Королёва С.Ю., Четина Е.М., Роготнев И.Ю. Народные поминальные молитвы: жанровая поэтика и специфика бытования // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2012. Вып 2(18). С. 93–102.

Кориунков В.А. Братья-богатые и их сокровища: предание о Спасо-Подчуршинском городище // Герценка: Вятские записки / Киров. гос. универс. обл. науч. б-ка им. А.И. Герцена. Киров, 2011. Вып. 19. [Электронный ресурс]. URL: http://www.herzenlib.ru/almanac/number/detail.php?NUMBER=number19&ELEMENT=gerzenka19_3_1 (дата обращения 02.05.2014).

Кривощёков И.Я. Словарь географическо-статистический Чердынского уезда Пермской губернии. Пермь: Электро-типогр. «Труд», 1914. 850 с.

Кривощёкова-Гантман А.С. К проблеме пермской чуди // Вопросы лингвистического краеведения Прикамья / Перм. гос. пед. ин-т. Пермь, 1974. Вып. 1. С. 132–139.

Кривощёкова-Гантман А.С. Собрание сочинений: в 2 т. Труды Института языка, истории и культуры коми-пермяцкого народа / Перм. гос. пед. ун-т. Пермь, 2006. Вып. 4.: Т. 2: Ономастика. С. 144–192.

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: Изд. Богатырев П.Г., 2013. 264 с.

Мартынов М.Е., Нилогов А.С. Косинско-Камское поречье в переписях и ревизиях XVI–XIX вв. Кудымкар: РИО, 2012. 247 с.

Оборин В.А. Соотношение легенд о чуди с коми-пермяцкими преданиями и их историческая основа // Вопросы лингвистического краеведения Прикамья / Перм. гос. пед. ин-т. Пермь, 1974. Вып. 1. С. 107–120.

Огорокова Н.А. «Помяни чудского дедушку, чудскую бабаушку...» // Очерки истории Урала. Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997. Вып. 3: Духовная культура Урала. С. 46–53.

Памятники истории и культуры Пермской области. Пермь: Перм. кн. изд-во, 1976. 218 с.

Памятники истории и культуры Пермской области. Пермь: Арабеск, 1996. Т. 1: Археология (Материалы к археологической карте Перм. обл.). 299 с.

Петровский Н.А. Словарь русских личных имен. М.: Русский язык, 1980. 384 с.

Полякова Е.Н. Проблема пермской чуди в лингвистическом аспекте // Вопросы лингвисти-

ческого краеведения Прикамья / Перм. гос. пед. ин-т. Пермь, 1974. Вып. 1. С. 124–131.

Полякова Е.Н. Словарь пермских фамилий. Пермь: Книжный мир, 2005. 464 с.

Полякова Е.Н. Словарь имен жителей Пермского края XVI–XVIII вв. Пермь: изд. дом Бывальцева, 2007. 464 с.

Рочев Ю.Г. Национальная специфика коми преданий о чуди. Серия «Научные доклады» / Коми филиал АН СССР. Сыктывкар, 1985. Вып. 124. 28 с.

Савельева Э.А. Пермь Вычегодская: К вопросу о происхождении народа коми. М.: Наука, 1971. 224 с.

Савельева Э.А., Королёв К.С. По следам легендарной чуди. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1990. 128 с.

Смирнов И.Н. Пермьяки: Историко-этнографический очерк // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Казань, 1891. Т. IX. Вып. 2. 289 с.

Смирнов Ю.И. Предания Европейского Севера о чуди // Проблемы изучения финно-угорского фольклора / ред. колл.: В.Я. Евсеев и др. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1972. С. 55–62.

Смирнов Ю.И. Самопогребение чуди // Народные культуры Русского Севера: матер. российско-финского симпозиума / отв. ред. Н.В. Дранникова; Помор. гос. ун-т. Архангельск, 2002. [Электронный ресурс]. URL: http://folk.pomorsu.ru/index.php?page=booksopen&book=1&book_sub=1_7 (дата обращения: 11.05.2014).

Сорокин П. Чудь Кайского края. Вятка: Губ. тип., 1895. 60 с.

Спицын А. Чудские древности в Зюздинском крае // Вятские губернские ведомости. 1889. № 62.

Фишман О.М. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М.: Индрик, 2003. 408 с.

Чагин Г.Н. «На земле-то было той, да на Язьвинской...». Пермь, 1997. 65 с.

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: Коми-перм. кн. изд-во, 2009. С. 8–27.

Чагин Г.Н., Черных А.В. Народы Прикамья: очерки этнокультурного развития в XIX–XX вв. Пермь: Типогр. купца Тарасова, 2002. 303 с.

Черных А.В. Народы и культуры Пермского края: история и этнография. Пермь: Пушка, 2007. 295 с.

Четина Е.М., Роготнев И.Ю. Символические реальности Пармы: очерки традиционной культуры Пермского края / Перм. гос. ун-т. Пермь, 2010. 224 с.

Чугаева С.В. Праздник «Пестера» (Пестерья) у северных коми-пермяков // Коми-пермяки и финно-угорский мир: материалы III Междунар. науч. конф. Кудымкар, 2007. Т. 1. С. 359–362.

Чугаева С.В. Важ важкез касьтылём – поминовение предков на культовых местах коми-пермяков // Сакральная география в славянской и еврейской культурных традициях. М.: Центр «Сэфер», 2008. С. 260–271.

Список источников

Ефименко П.С. Заволоцкая чудь. Архангельск: Губ. тип., 1896. Ч. 1. 190 с.

Заветный клад. Избранная коми-пермяцкая проза и поэзия / пер на рус. яз. и сост. В.В. Климова. Кудымкар: Коми-Перм. кн. изд-во, 1997. 392 с.

Криничная Н.А. Предания Русского Севера. СПб.: Наука, 1991. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.booksite.ru/fulltext/pre/dan/iya/index.htm> (дата обращения: 10.04.2014).

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

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

Подушный список жителей мужского пола сел, деревень и починков Соликамской провин-

ции Чердынского уезда перв. пол. XVIII в. (Рукопись). Государственный архив Пермского края. Ф. 13. Оп. 1. Д. 3. Л. 1–190.

Список информантов

БАЕ – Батуева Александра Егоровна, 1931 г.р., с. Пуксиб Косинского р-на; 2011.

БЕИ – Батуева Екатерина Ивановна, 1950 г.р., с. Чазёво Косинского р-на; 2002.

ГАА – Грибова Анна Андреевна, 1920 г.р., д. Куделька Кочёвского р-на; 2000.

ГВИ – Гагарин Василий Иванович, зав. школьным музеем в с. Б. Коча, участник фольклорного коллектива «Мича асыв»; 2011.

ГТВ – Гагарина Тамара Васильевна, 1935 г.р., род. в д. Борино, проживает в д. Б. Пальник Кочёвского р-на; 2011.

ИЕ – (?) Иван Егорович, (?) г.р., д. Маскаль Кочёвского р-на; 2000 г.

ПКМ – Павлова Клавдия Михайловна, 1928 г.р., д. Кукушка Кочёвского р-на; 2000.

РАС – Рожнёв Андрей Степанович, 1919 г.р., д. Урья Кочёвского р-на; 2000 г.

СМЕ – Салтанова Мария Еремеевна, 1924 г.р., д. Чазёво Косинского р-на; 2002.

ФНП – Федосеева Нина Павловна, 1940 г.р., д. Войвыл Косинского р-на; 2011 г.

ХМЯ – Хомякова Мария Яковлевна, 1940 г.р., д. Борино; 2011 г.

CHUDES WITH RUSSIAN NAMES: WHO AND HOW ARE COMMEMORATED ON CHUDE'S BURIAL GROUNDS? (North Prikamye tradition)

Svetlana Yu. Korolyova

Assistant Professor of Russian Literature Department
Perm State University

The practice of collective commemorations at Chudes places is recorded on the northern Komi-Permyaks' territory, and also in the northeast part of Vyatka. The folklore plot about self-burial of the mythological ethnos «Chudes» is connected with these loci. Such places are considered as old cemeteries and often settle down near places of ancient settlements and burial grounds. Ritual interaction with «Chudes' parents» is a variant of vows which are popular in the Russian North. The ritual of commemoration is based on the orthodox Ecumenical Requiem service. The memory about mythologized founders of modern settlements has a historical basis and reflects processes of development of these territories in the XVI-XVII centuries. Oral stories keep real names of the first settlers sometimes.

Key words: Komi-Permyaks; Russians; traditional culture; oral legends; folk prayers for the dead; Chudes; collective memory party; Perm toponymy and anthroponymy.