

Предки и соседи в устных преданиях

УДК 393

DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-4-10-39

Предки: мифологические персонажи и их названия в устной традиции коми-пермяков

Светлана Ю. Королёва

*Пермский государственный национальный исследовательский университет,
Пермь, Россия, petel@yandex.ru*

Анастасия В. Кротова-Гарина

*Пермский государственный национальный исследовательский университет,
Пермь, Россия, anastasia.garina@ya.ru*

Аннотация. Предки как особый тип мифологических персонажей занимают важное место в системе традиционных представлений коми-пермяков. Публикации, архивные и полевые записи конца XX – начала XXI в. содержат различные наименования этой категории умерших, используемые коми-пермяками в фольклорно-мифологических нарративах на родном и русском языках. В качестве наименований родовых и коллективных предков могут употребляться русские заимствования (*покойниккез, родителлез*). Номинации умерших, требующих поминовения, образуются от микропонимов, которыми обозначаются места предполагаемого самозахоронения первопоселенцев / древнего народа. В их названия входит компонент *важ* ‘старый’ (*важ отир, важжез, важ-важжез*). В отдельных случаях в качестве коллективных предков выступают мифологизированные первые жители края – *чудь (чуддэз, чудской народ)*. Трудность лексикографического описания подобных названий связана с тем, что значительная их часть представляет собой общеупотребительные слова и словосочетания, мифологическая семантика которых является вторичной и актуализируется только в определенных контекстах. Номинации умерших в коми-пермяцких фольклорно-мифологических рассказах о предках приобретают новые значения: ‘люди, которых поминают для избавления от кары (*мыжи*)’, ‘люди, которые могут покарать (*мыжйыны*) и нуждаются в поминовении’ и др. Анализ номинаций и речевых контекстов позволяет уточнить метакатегорию предков применительно

© Королёва С.Ю., Кротова-Гарина А.В., 2021

к коми-пермяцкой традиции. В узком значении она включает покойных родственников, в широком – прочих умерших, проживавших на данной территории (в том числе отделенных хронологической дистанцией и/или этнически «чужих»). Их объединяет наличие места погребения, которое становится предпочтительным местом ритуальной коммуникации со стороны живых. Взаимодействие с предками происходит с помощью поминального обряда и осуществляется либо с профилактической целью, либо для избавления от посланного ими наказания.

Ключевые слова: коми-пермяки, мифологический персонаж, предки, чудь, мифологические рассказы

Для цитирования: Королёва С.Ю., Кротова-Гарина А.В. Предки: мифологические персонажи и их названия в устной традиции коми-пермяков // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2021. Т. 4. № 4. С. 10–39. DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-4-10-39

Ancestors: mythological figures and their names in the Komi-Permyak oral tradition

Svetlana Yu. Korolyova,

Perm State University, Perm, Russia, petel@yandex.ru

Anastasiya V. Krotova-Garina

Perm State University, Perm, Russia, anastasia.garina@ya.ru

Abstract. Ancestors as a special type of mythological figures take an important place in the Komi-Permyaks traditional beliefs. Publications as well as archival and field data of the late 20th – early 21st century contain various names for this category of the deceased; Komi-Permyaks use these names in mythological narratives in their native and Russian languages. Lexemes borrowed from the Russian language (*roditelles*, *pokoynikkes*) become the names of ancestral and collective ancestors. The nominations of the deceased requiring memorial ceremonies can be formed from microtoponyms, which designate the places of the alleged self-burial of the first settlers / ancient people. These names include the component *vazh* ‘old’ (*vazh otir*, *vazhzhesh*, *vaz-vazhzhesh*). In some cases, the first inhabitants of the region – *Chud* (*Chuddez*, *Chudskey narod*) may act as the collective ancestors. The difficulty of lexicographic description of such names is caused by the fact that they are generally used (mythologically neutral) words and phrase, for the most part; their mythological semantics

is secondary and is actualized in special contexts only. The nominations of the dead in Komi-Permyak mythological narratives about ancestors acquire new meanings: ‘people who needs a memorial ceremony to get rid of punishment (*myzha*)’, ‘people who can punish (*myzhyyny*) and need a memorial ceremony’ and others. The analysis of the nominations and speech contexts clarifies the metacategory of ancestors in relation to the Komi-Permyaks tradition. In a narrow sense, it includes deceased relatives, in a broad sense – other deceased (including those who are separated by chronological distance or ethnically “alien”). All of them are united by belonging to the same territory and / or the presence of a burial place, which becomes the preferred locus of ritual communication on the part of living people. Interaction with ancestors takes place with the help of a memorial rite and is carried out for a preventive purpose or to get rid of the punishment they have sent.

Keywords: Komi-Permyaks, mythological figure, ancestors, Chud, mythological narratives

For citation: Korolyova, S.Yu. and Krotova-Garina, A.V. (2021), “Ancestors: mythological figures and their names in the Komi-Permyak oral tradition”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 4, no. 4, pp. 10–39, DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-4-10-39

Постановка проблемы и материал

Низшая мифология, или демонология, – область традиционно-го знания, которая устойчиво привлекает внимание исследователей. В число задач, которые решают этнолингвисты и фольклористы, входит классификация состава мифологических персонажей внутри конкретных этнических традиций; выявление названий и всего круга мотивов, связанных с мифологическими существами; сопоставительный анализ как отдельных образов, так и целых демонологических систем [Виноградова 2000, с. 14]. Методика подобных исследований, детально разработанная на славянском материале, переносится и на другие национальные фольклорные традиции – прежде всего контактные по отношению к славянским.

Особую область мифологии составляют представления об умерших. Вера, связанные с загробным существованием, предполагают наличие различных посмертных ипостасей человека, – однако образы эти дифференцированы в фольклорных текстах не так очевидно, как в случае с духами пространства или магическими специалистами (колдунами, знахарями и т. п.). На примере мифологических рассказов Полесья Л.Н. Виноградова и Е.Е. Левкиевская выделяют несколько персонажей, возникающих в результате мифологизации умерших людей: это *душа* (бессмерт-

ная субстанция, выходящая из тела в момент смерти), во многом совпадающий с ней *покойник* (умерший, «переселяющийся» в загробный мир и включающийся в сообщество себе подобных), *души предков* (утратившие индивидуальность и обычно выступающие как коллективный образ), *умершие некрещеными дети* (демонизируемые или воспринимаемые как нуждающиеся в помощи для перехода в иной мир), «*ходячий*» *покойник*, *самоубийца* и *русалка* (персонажи, вредоносные функции которых выражены более отчетливо). Каждый из названных образов имеет свой набор устойчивых релевантных мотивов, сложившихся и существующих в традиции¹.

Эта статья посвящена верованиям коми-пермяков – финно-угорского народа, проживающего по соседству с русскими преимущественно на территории Пермского края. Для коми-пермяцкой мифологической системы почти нехарактерны представления о русалках как душах погибших девушек. Остальные перечисленные персонажи в той или иной мере представлены в устной мифологической прозе коми-пермяков, причем поверья о душе, покойниках и душах предков занимают в ней самое значительное место. Далее речь пойдет лишь об одной категории мифологизированных умерших людей – о *предках*. В опубликованных, архивных и записанных авторами текстах будут выделены лексемы, которыми обозначаются предки как мифологические персонажи, и предложены варианты интерпретации тех значений, которые возникают у этих лексем в контексте фольклорных нарративов. Подобный анализ позволит если не решить, то заново поставить вопрос о границах метакатегории «предки» применительно к коми-пермяцкой традиции². В статье рассмотрены в первую очередь тексты на коми-пермяцком языке, но учтены и русскоязычные записи, сделанные в Коми-Пермяцком округе от рассказчиков-билингвов³.

¹ Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х гг. XX века. Т. 2: Демонологизация умерших людей / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2012. С. 7–11.

² Решение этого вопроса потребовало бы привлечения более широкого материала (рассмотрения сюжетов и мотивов мифологических нарративов, исследования ритуальных практик), что выходит далеко за рамки реализованного здесь этнолингвистического подхода.

³ Использованные в статье полевые материалы хранятся в лабораториях региональной лексикологии и лексикографии (рук. И.И. Русинова), культурной и визуальной антропологии (рук. Е.М. Четина), теоретической и прикладной фольклористики ПГНИУ (рук. С.Ю. Королёва).

Предки как мифологические персонажи

Души предков как мифологические существа имеют ряд особенностей, набор которых не полностью универсален и варьируется в различных этнических, региональных и даже локальных традициях. Материал восточнославянских (полесских) мифологических рассказов показывает, что, в отличие от недавно умерших людей, предки «уже лишены своих индивидуальных характеристик»; отношения с ними «регламентированы взаимными обязательствами живых и мертвых друг перед другом и объединения годовым поминальным циклом, который предусматривает приход душ предков <...> на поминальную трапезу в определенные поминальные даты». Они гnevаются, если родственники не приготовили поминки или приготовили их неправильно. В этом случае души предков «выражают недовольство и начинают вести себя как вредоносные персонажи»⁴. Это определение очерчивает смысловое ядро интересующей нас мифологической категории и будет использоваться как внешняя «точка отсчета» при обращении к коми-пермяцкой мифологической системе.

Уже первоначальный анализ материала обнаруживает, что выделить основные мотивы, характеризующие предков как мифологических персонажей, относительно просто, тогда как попытка их лексикографического описания наталкивается на объективные трудности. Они связаны с тем, что не все образы мифологизированных умерших людей имеют в коми-пермяцком языке специальные названия, выражающие собственно мифологические значения. Если духи пространства или люди со сверхъестественными свойствами часто обозначаются словами, мифологическая семантика которых очевидна (например, *вõрись* букв. 'лесной' – о духе леса, лешем, *куль* 'чёрт', *вакуль* 'водяной чёрт', заимствованные из русского языка *еретик* 'колдун', *вежливец* 'колдун на свадьбе' и др.), то с мифологизированными умершими дело обстоит иначе. Для персонажей, относящихся к этой категории (и предков тоже), обычно используются общепотребительные слова и словосочетания (*важ отир* букв. 'старый народ', заимствование *родители* 'родители' и т. п.). Но поскольку в контексте фольклорных рассказов обозначаемые этими лексемами существа проявляют сверхъестественные свойства, то и сами слова в этих случаях получают «мифологическую» сему⁵. Подробный анализ таких лексем

⁴ Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х гг. XX века. Т. 2. С. 10.

⁵ Этнодиалектный словарь мифологических рассказов Пермского края. Ч. 1: Люди со сверхъестественными свойствами / Отв. ред.

и контекстов поможет показать, как именно возникают вторичные мифологические значения и как их можно сформулировать.

Родовые и коллективные предки – покойниккез, рӧдителлез. Согласно коми-пермяцким представлениям, умершие родственники, которых еще помнят в семье, могут наказать за отсутствие положенного поминовения. Для обозначения таких предков конкретного рода и семьи в мифологических нарративах может использоваться заимствованное русское слово *покойник*, мн. *покойниккез*:

Черӧшван – этӧ мыжас ен, **покойниккез**, святӧйӧз. Нянь край да мый сунис вылӧ ӧшӧтӧны. Перво покойниккесӧ висьтавлӧны, сыбӧрын ен ниммез⁶. – ‘Черешлан – это <если> покарает бог, покойники, святые. Краюху хлеба да что на веревочку вешают. Сначала умерших перечисляют, затем имена богов (святых)’⁷;

А сйӧ шуйӧны мыжа пӧ. Кинкӧ мыжйӧм пӧ, **покойникыс** пӧ. – ‘А это говорят, <что> мыжа, мол. Кто-то покарал, говорят, покойник, мол’ (Кос.) (ФАЕ);

Бӧра касьтылӧны молитваӧзӧн, кин ылӧ усяс – сӧк сӧа лоӧ пӧ мыжа, что покойник мыжйис. – ‘Опять поминают с молитвами, на кого упадӧт <черешлан> – тогда это, мол, кара, что покойник покарал’ (Гайн.) (МЛВ).

Покойник выступает здесь как мифологический персонаж, наделенный способностью воздействовать на живых, и значение лексемы изменяется: ‘умерший человек’ – ‘умерший человек, который может покарать’.

Приведенные примеры нуждаются в дополнительном пояснении. В коми-пермяцком языке лексема *мыжа* используется в значении ‘кара, возмездие’⁸ и обозначает наказание за грехи

И.И. Русинова; авт.-сост. И.И. Русинова, А.В. Черных, К.Э. Шумов, С.Ю. Королёва. СПб.: Маматов, 2019. С. 35.

⁶ *Грибова Л.С.* Дневник: Этнографическая экспедиция: Коми-пермяцкий отряд <1963 г.>. Коми-Пермяцкий краеведческий музей (далее – КПКМ). Ф. 75. Оп. 1. 4938/8. Л. 459. (Материалы из личного фонда Л.С. Грибовой представлены ГКБУК «Краеведческий музей им. П.И. Субботина-Пермяка».)

⁷ Здесь и далее если перевод текста с коми-пермяцкого на русский язык предшествует ссылке на источник, он принадлежит автору цитируемой работы. Если перевод дается после ссылки, его выполнила А.В. Кротова-Гарина, она же перевела все полевые записи. В угловых скобках приведены вопросы собирателей и слова, добавленные авторами статьи для лучшего понимания смысла.

⁸ Коми-пермяцко-русский словарь / Сост. Р.М. Баталова, А.С. Кривощёкова-Гантман. М.: Русский язык, 1985. С. 260.

и непочтительность к умершим⁹. Наказание проявляется в том, что какой-либо человек или домашнее животное теряется или начинает болеть. Ликвидировать несчастье позволяет проведение поминального обеда, посещение праздничного молебна или церковной службы, которым предшествует специальный гадальный обряд – *черошлан*, во время которого знахарь с помощью подвешенного предмета определяет, кто именно из умерших родственников, старых / древних людей или святых наказал больного. Таким образом, этот ритуал является одним из способов коммуникации с представителями иного мира, в том числе с теми, кто может быть отнесен к категории предков.

Для обозначения умерших, требующих поминовения, используется также заимствованная лексема *рөдител*, мн. *рөдителлес* ‘родители’: «Топор на шнуручке держат, сйя трекитчыны пондас, код мыждіс. Ен мыждё и *родителлес*»¹⁰. – ‘Топор на шнуручке держат, он покачнется <при произнесении имени того человека>, который покарал. Бог карает и родители’. Хотя имеющийся контекст минимален, заметно появление мифологического значения, которое можно определить так: ‘умершие родственники’ – ‘умершие родственники, которые могут покарать’.

Вероятно, под влиянием коми-пермяцкой традиции аналогичные представления сформировались у русских-юрлинцев, проживающих на территории Коми-Пермяцкого округа; способность покойных наказывать своих родственников и потомков получила у них специальное терминологическое обозначение *родители мают*:

У меня рука болела. <...> Орина там Богу молится по [подвешенной] иконе, икона там ходит [т. е. раскачивается]. На кого [из умерших] остановится, винно, и какие-то старые-старые ете *родители маяли*¹¹;

Родители мают. <...> Вот болит рука ли, нога ли, там долго болит очень, ничё не помогают. И потом по родителям делают поминки. Вот то, что это кто-то мает вrede¹².

⁹ Носители традиции не переводят лексему *мыжа*, а вместо глагола *мыжйыны* используют выражения типа «наслать мыжу», «дать мыжу», сохраняя тем самым значимую мифологическую категорию в речи на русском языке. Мы следуем сложившейся научной практике и переводим этот глагол как ‘покарать’, ‘наказывать’.

¹⁰ Грибова Л.С. Дневник: Этнографическая экспедиция: Коми-пермяцкий отряд <1963 г.>. КПКМ. Ф. 75. Оп. 1. 4938/8. Л. 432.

¹¹ Словарь мортальной лексики, фразеологии и символики русских говоров Прикамья / И.А. Подюков, С.Ю. Королёва, Л.М. Пантелеева, Е.Н. Свалова, С.В. Хоробрых; ред. И.А. Подюков. СПб.: Маматов, 2020. С. 197.

¹² Там же.

Известен юрлинцам и обряд черешлан, хотя представления о нем более размыты, чем у коми-пермяков.

В материалах собирателя коми-пермяцкого фольклора В.В. Климова встречаются мифологические рассказы, где лексемой *рӧдителлес* 'родители' обозначаются древние жители края, способные наказать живых, если те потревожили их покой:

Миянись старик пондiс кокнас шогавны и нектышӧм лекарство, нектышӧм турун оз веськӧт. Черӧшланница дынӧ мунас, сiя ӧшлас да висьталас: **рӧдителлес** мыжа лӛдзӧмась пӧ, колӧ Войвылӧ ветлыны да касьтывны нiйӧ. Войвылас эм важ шойна. <...> Сэтчин и ветлӧтӧны мыжа отырыс, вошшӧтӧны **рӧдителлесӧ**, и нiя босьтӧны мыжсӧ (Кос.)¹³. – 'Старик из нашей деревни заболел, и никакое лекарство, никакая трава не <помогла> вылечиться. Пошел к черешланнице, она повесила <черешлан> и сказала: это-де родители покарали, надо сходить в <деревню> Войвыл и помянуть их. В Войвыле есть старое кладбище. <...> Туда и ходят те, кого покарли, угощают <похороненных там> родителей, и они <т. е. умершие> снимают кару <мыжу>';

Багайын <...> му гӧртӧн мужик адззӧма юр чашка да ӧшӧтӧма сiйӧ майӧг вылӧ. <...>. Ашынас Пиля Гриша Конан шогавны пондас <...>. Абу жӧ кымалӧма – *рӧдитель* мыжйӧма сiйӧ. Этадз ӧтик инька висьталӧма, сiя мыжйӧммеслӧ черӧшлан ӧшлӧ. Эшӧ висьталӧма: **рӧдителлесӧ** касьтывны пӧ колӧ, сӛк дугдан шугавны. Пиля Гриша Конан сӛк жӧ и касьтiсянсӧ лӧсьӧтас, Багайсис **рӧдителлесӧ** касьтылас, сылӧн косыс и дугдас висьны (Кос.)¹⁴. – '<На поле> в Багае мужик выпахал череп и насадил его на кол. На следующий день <этот человек> Григорий Филиппович Конан заболел. Но не простыл – родитель покарал его. Так сказала одна женщина, которая вешала черешлан тем, кого покарали. Еще сказала: родителей помянуть, мол, нужно, тогда перестанешь болеть. Григорий Филиппович сразу же устроил поминки, помянул родителей из Багая – и ломота в пояснице прошла'.

Здесь одно из диалектных значений слова *родители* 'предки; древние люди' получает развитие: 'древние люди, которые могут покарать'¹⁵.

¹³ Климов В.В. Оласӧ да вӧласӧ / Жили-были: Коми-пермяцкие сказки, легенды, сказы, предания, былички и бывальщины на коми-пермяцком языке. Т. 1. Кудымкар: Перм. кн. изд-во, 1990. С. 258.

¹⁴ Там же. С. 285.

¹⁵ В записи на русском языке эта же семантика проявляется у выражения *старые родители*: «У кого долго болит, не проходит, идут черешлан вешают. Им, значит, старые *родители* сделали [мыжу], которых никто не

Возможность подобного использования заимствованной лексемы *родителлез*, по-видимому, определяется тем, что и в русских говорах различных регионов, включая Пермский край, слово *родители* имеет различные значения, в том числе широкое 'предки; умершие родственники', 'покойники'¹⁶ [Качинская 2009, с. 117]. В народной традиции лексема входит в особые наименования умерших, которые погребены на старых кладбищах или в братских могилах и пользуются почитанием местного населения: *убиенные родители* (перм.), *устюжские родители, чюдские родители* (вят.), *забудущие (забыдущие) родители* (новг.) и др. [Королёва, Колегова 2020, с. 394]. В этих случаях прямое кровное родство с умершими может отсутствовать, но они либо мыслятся местным сообществом как «свои», либо их «чуждость» частично преодолевается – в том числе с помощью самой номинации «родители». Именование предков как мифологических персонажей терминами родства известно различным славянским народам (рус. *родители*, укр. *деди*, белорус. *дзяды*, пол. *dziady* и проч.)¹⁷.

2. *Локальные названия: мокины, шойнабские девицы.* Давним жителям территории, покоящимся на некоторых старых кладбищах, приписывается способность наказывать за отсутствие календарных поминок. Сегодня такие кладбища сосредоточены в основном в Кочёвском и Косинском районах округа. В современных коми-пермяцких записях встречается локальное название умерших, известное в д. Борина, с. Б. Коча и окрестностях, – *мокины*:

Вот менам пиннез коркё висис еще старшйй класьясын. Но неделя висё, но ог вермы, а бабушка менам пёрысь, давай, шуё, «черешлан» кёртлам. Кёртліс, и точно, «мокины». Вот менёс мыжйёмась, а ме еще школаын на велёдчи (Кос.) [Ложкина, Рассыхаев 2014, с. 106]. – 'Вот у меня зуб когда-то болел, еще в старших классах. Неделю болит, не могу уже, а бабушка у меня старенькая говорит, давай черешлан завяжем. Завязали – и точно: мокины [т. е. мокинские]. Вот меня покарала, а я ещё в школе училась'.

Наименование образовано от названия *Сьёд Мокин* (букв. 'Чёрное Мокино'), *Важ Мокин* ('Старое Мокино') или просто *Мокин* –

поминает. Куда ходят мыжу лечить? А Лягай-мельница есть, туда идут. Уйдут, там встанут по колено в речку и молятся» (Коч.) [ШИИА].

¹⁶ Словарь русских народных говоров. Т. 35 / Гл. ред. Ф.П. Сороколетов. СПб.: Наука, 2001. С. 136; Словарь мортальной лексики, фразеологии и символики русских говоров Прикамья. С. 196–197.

¹⁷ Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х гг. XX века. Т. 2. С. 156.

старого кладбища возле д. Боруна Кочёвского района (которая ранее также называлась Мокина). Слово *мокины* обозначает ‘те, кто похоронен на Мокинском кладбище’. Но в контексте мифологических рассказов у номинации возникает вторичное мифологическое значение: ‘те, кто похоронен на Мокинском кладбище и может покарать’. В более русифицированном варианте – *мокинские* – это наименование встречается в неканонических поминальных молитвах, которые исполняют коми-пермяки на русском языке: «Вспомяни, Господи, всех святых: Давида, Исаа, <...> Чадч, Бадч, Юкси, Пукси, шойнаыбские, мокинские, нюрмэдорские» (Кос.) [Королёва 2014, с. 136].

В Косинском районе, в д. Чазёво, Пеклаыб и окрестностях, в мифологических нарративах используется русскоязычное выражение *шойнаыбские старые девицы* (или *старые девицы*):

Сэтчö *старые девицы*, *шойнаыбские старые девицы* асьныс гарйöмсь, столббес султöтлöмсь и пырасö, и столббесö кералöмась. Нийö ляпкötöм, сэтчö и дзебсьöмсь. Сэтчин ветлывлöны касьтисьны Семик бöрас, суббöтанас и ветлывлöмö. <...> А вот öнi важын ни годов десять эгö ни ветлö <...> Озö эд, виднö, полö, что мыжйасö. – ‘Там старые девицы, шойнаыбские старые девицы сами выкопали (яму), столбы поставили и зашли, столбы подрубили. Их задавило, там и похоронены. Туда ходят поминать после Семика, в субботу. <...> А вот сейчас уже годов десять не ходили <...> Видимо, не боятся, что покарают’ (Кос.) [Чугаева 2008, с. 268–269].

Наименование умерших образовано от названия места *Шойнаыб* (букв. ‘кладбищенское поле’; из *шойна* ‘кладбище’ + *ыб* ‘поле’). В контексте мифологических нарративов у этого наименования, как и у некоторых других обозначений умерших людей, появляется мифологическое значение: ‘женщины, похороненные на кладбище Шойнаыб’ – ‘женщины, похороненные на кладбище Шойнаыб, которые нуждаются в поминовении и могут покарать’. Название *старые девицы*, вероятнее всего, связано со старообрядческой традицией (и может обозначать насельниц старообрядческого скита)¹⁸.

¹⁸ В варианте *шойнаыбские девицы* название встречается в записях, сделанных в этой местности от коми-пермяков на русском языке: «А рядом там Кушдор, вот *шойнаыбские девицы* и есть, их всегда поминают. Они тоже похоронились: столбы срубят – земля придавит. У нас, когда поминки делают <...>, их поминают всегда» (Кос.) [Королёва 2014, с. 119]. На случаи отождествления старообрядцев и чуди в коми-пермяцкой устной традиции ранее указывала Л.С. Грибова (*Грибова Л.С.*

Места погребения давних/первых насельников территории всегда имеют собственные названия и хорошо известны местным жителям. Примечательно, что в одном из текстов, записанных на русском языке, происходит метонимический перенос, при котором наименования тех, кто похоронен на подобных кладбищах и может покарать, заменяются микропонимами – названиями самих кладбищ:

Вот Важ Чадзёв да Кушдор, туда ходят. Это хорошо даёт [мыжу], рассердится дак, берегись только! На Троицкую субботу ходят, больше не ходят. У кого если мыжа есть, в этот день пойдут туда помолиться (Кос.) [Королёва 2014, с. 125].

3. *Важ отир – старые люди*. В публикациях первой трети XX в. и более позднего времени для обозначения мифологизированных коллективных предков, похоронивших себя под землей, используются заимствованные русские выражения *старые люди*¹⁹, *старинные люди* [Вишневский 1928, с. 295–296; Королёва 2014, с. 127]²⁰. Эти словосочетания известны и в русских говорах: первое употребляется на Русском Севере, в том числе как синоним слова ‘предки’ [Качинская 2009, с. 117], второе распространено шире и имеет значения ‘очень старые, достигшие глубокой старости’, ‘издавна живущие в своем селе, коренные’, ‘такие, которые ведут традиционный, издавна сложившийся образ жизни, поддерживают прежние обряды, помнят древние поверья’, ‘жившие в давние годы’²¹.

Чудь по коми-пермяцким преданиям и верованиям (Этногр. материал, собранный в Перм. обл.) (машинопись). Научный архив Коми научного центра УрО РАН (далее – АКНЦ). Ф. 11. Оп. 1. Д. 54. Л. 3, 10.

¹⁹ *Кривощёков И.Я.* Словарь географическо-статистический Чердынского уезда Пермской губернии. Пермь: Труд, 1914. С. 88, 116–117, 233. См. также: [Жуланова 2003, с. 152; Королёва 2014, с. 125, 159].

²⁰ С середины XX в. по настоящее время в русскоязычных текстах о поминовении коллективных предков встречаются также устойчивые описательные формулы с компонентом *первый*, имеющие значение ‘первопоселенцы, первые жители территории’: *первые* (сущ.) [Грибова 1964, с. 6], *первые старые* (сущ.) [Климов, Чагин 2005, с. 157], *(самые) первые люди* [Жуланова 2003, с. 156; Королёва 2014, с. 138; Беломестнова и др. 2018, с. 68]. Зафиксировано это обозначение и на коми-пермяцком языке: «Пера да Мизя первойсь вёлмась, важ кин» (Гайн.). – ‘Пера и Мизя первыми были, из старых / древних’ (см. об этих героях далее). *Грибова Л.С.* Дневник: Этнографическая экспедиция: Коми-пермяцкий отряд <1963 г.>. КПКМ. Ф. 75. Оп. 1. 4938/8. Л. 432.

²¹ Словарь русских народных говоров. Т. 41 / Гл. ред. Ф.П. Сороколетов. СПб.: Наука, 2007. С. 73–74.

В записях на коми-пермяцком языке неоднократно встречается синонимичное устойчивое словосочетание *важ отир* 'старые люди'²². Однако в большинстве опубликованных фольклорно-мифологических текстов оно выступает не как особая номинация мифологических персонажей, а как устойчивая описательная формула:

«*Важ отир*ыс татён ыджыт мыгёра вёлёма. Киннэз ния – комиёсь я, абу я, а шуёны – чуддэз, чудской народ» (Кос.)²³. – 'Старые / древние люди здесь высокого роста были. Кто они – коми, или нет, а называют <их> чуды, чудской народ';

«*Өгикас дзебсьыллёмась өддьён важ отир*, Мокей да Борис. Ния вёлёмась первой могилаэз. <...> Ния өддьён мыжйисьлёмась». – 'На одном <кладбище> были похоронены очень старые люди, Мокей и Борис. Это были первые могилы. <...> Они очень наказывали, оказывается, <людей>' (Коч.) [Пономарёва 2016, с. 99]²⁴.

В этих контекстах реализуется значение 'люди, жившие в далеком прошлом', собственно мифологическая семантика практически не актуализируется.

Тенденцию к формированию вторичной мифологической семантики можно увидеть в рассказах, записанных от коми-пермяков на русском языке, где выражение *важ отир* остается непереуслышанным, поскольку, по-видимому, воспринимается рассказчиком как безэквивалентная лексика: «Вот если мыжа, то перечисляют иконы, старых покойников, умерших соседей, знакомых из другой деревни, потом еще боринские *важ отир* тоже поминают» (Коч.) [Королёва 2014, с. 121]. Здесь намечается сдвиг значения 'люди, жившие в далеком прошлом' – 'люди, жившие в далеком прошлом, которых поминают для избавления от кары (*мыжи*)'. В новейших записях есть случаи, когда названия *важ отир* и *важ народ* являются синонимами лексемы *чудь*, т. е. выступают как номинации мифологических персонажей – древних жителей края²⁵:

²² Климов В.В. Указ. соч. С. 282, 283. См. также: [Грибова 1964, с. 1; Голева 2013, с. 140; Пономарёва 2016, с. 99]

²³ Климов В.В. Указ соч. С. 282.

²⁴ Все цитаты из работы Л.Г. Пономарёвой приведены в орфографии с сохранением диалектных особенностей. В оригинале записи на коми-пермяцком языке опубликованы в транскрипции.

²⁵ В другой русскоязычной записи это выражение имеет значения 'чужой народ', 'языческий народ': «Говорят, на реке Лолог жили люди с косичками. Дома у них были круглые, в круглых домах они жили. Это мне рассказывали старожилы <...>. Они их еще немного помнили

(УВГ:) А в субботу, говорят, старинных и вспоминают да. <Как их называют?> *Важ народ*. (ММД:) *Важ óтир*. <Кыдзыкуш – такое же старинное кладбище?> (УВГ:) Но, вот они там когда-то яму-то и копали. Себе копали, столбы ставили и... (ММД:) Живые туда залазили. <...> <Они были коми-пермяки? Или это был древний какой-то народ?> (УВГ:) Наверное, древний, потому что у них руки были длинные, кости вот такие длинные, ноги тоже такие. <...> *Чудь, чюдской народ*, наверно, был. (ММД:) *Чуд, чуддээ*. <...> (УВГ:) Вот они сами себя похоронили. *Чучки люди* (Коч.) (УВГ, ММД).

Похожим образом обстоит дело с распространенным коми-пермяцким обозначением *важжес* букв. ‘старые’²⁶. Есть работы, в которых эта лексема представлена как многозначная: ‘старые люди; покойники; умершие родители, предки; древние люди вообще, чудь’, – но без соответствующих контекстов [Габбасов, Гагарин 2018]. В устной речи слово может обозначать умерших родственников, в том числе скончавшихся недавно. В опубликованных записях реализуется одно из буквальных (немифологических) значений лексемы – ‘древние люди’: «Онi *важжес* дынö ветлöтöны Съод Мокинö – Боринскöй шойна вылö, а ми кöркö касьтисьлiм и Шойнаыбын». <...> – ‘Теперь к старым ходят в Съод Мокин – на Боринское кладбище, а мы когда-то поминали и на Шойнаыбе’ (Коч.); «Ми томувьяным Каньявöрын **важжесö** касьтывлiм. Сэтчин богатыррез куйлiсö, куима». <...> – ‘Мы в молодости старых поминали в урочище Каньявэр. Там богатыри лежали, трое’ (Коч.) [Климов, Чагин 2005, с. 159–160]; «Сэксянь Багайын пондiсö **важжесö** касьтывны» (Кос.)²⁷. – ‘С тех пор в Багае поминают старых / древних <людей>’.

Есть и такие контексты, где актуализируется мифологическая семантика слова: *Важжес мыжйисо* – букв. ‘старые покарали’ [Грибова 1964, с. 1–2]:

Чуддэс – нiя не морттэс. <...> Миян кодьöсь али абу – огö тöдö ми, а шуам татön: нiя *важжес*, рöдителлес. Оз кö нiйö касьтывлö али шойна вылын нылiсь лыэз вöрзьöтасö, нiя мыжйöны мортсö²⁸ (Кос.). –

и называли тоже *важ отир*. Эти люди с косичками, видимо, не стали принимать христианство и в другие места ушли. Они иногда приходили в деревни к коми-пермякам, стучались, но их не пускали в дома: считали нечистыми, раз они не приняли христианство» (Коч.) (КОВ).

²⁶ Климов В.В. Указ. соч. С. 285. См. также: [Чугаева 2008, с. 263; Голева 2013, с. 140].

²⁷ Там же. С. 285.

²⁸ Там же.

‘Чуды – это не люди. Как мы <они были> или нет, мы не знаем, а называем здесь: они старые / древние <люди>, родители. Если их не поминают или на кладбище затронут их кости, они карают человека’.

Тут у лексемы *важжес* появляется дополнительное значение: ‘старые/древние люди’ – ‘старые/древние люди, которые могут покарать и нуждаются в поминовении’²⁹. В этом тексте слово *важжес* выступает еще и как синоним слова *чудь* («*Чуддэс – ния не морттэз. <...> Ния важжес, рөдителлес*»). Подобный пример встречается также в записях Л.С. Грибовой: «*Важжэс – чучкөй народ вөлөм*»³⁰. – ‘Старые / древние – <это> чучкой народ был’.

Еще одно название «старых людей» – *важ-важжес* букв. ‘старые-старые’ – зафиксировано на уже упоминавшейся территории – в окрестностях д. Бороина и с. Б. Коча Кочёвского района [Чугаева 2008, с. 261; Пономарёва 2016, с. 100]. Оно используется применительно к похороненным на местном кладбище Съёд Мокин. Первоначально наименование возникло, видимо, в связи с необходимостью различать предков, погребенных на старом и новом кладбищах (последних называют *вилъ важжес* букв. ‘новые старые’). В опубликованных фольклорных материалах встречаются случаи, где у этого обозначения возникает мифологическое значение:

Вот сійö и Пестераöн шуисö. Сэтöн *важ-важжеслöн* вöлөм часовня. Сэтöн юрбитисö, сёйисö. Пирöггез керисö, черинянь. Сур, брага вайлисö туиссэзöн. <...> Сэтчö вайöны эшö козиннэз. Вайöны козиннэсö ния, кинöс мыжжисö. Юрбитöны. Сэсса рузум пуктасö. Сы вылö стряпнясö пуктöны и сёйöны (Коч.) [Подюков 2017, с. 51]. – ‘Вот этот <праздник> Пестера называли. Там у старых-старых <людей> была часовня. Там молились, ели. Пироги делали, рыбный пирог. Пиво, брагу приносили в туесах. Туда приносят еще подарки. Приносят подарки те, кого покарали. Помолятся. Затем скатерть положат. На нее стряпню положат и едят’.

²⁹ Показательно, что иногда лексема *важжес* в ее мифологическом значении употребляется в русской речи коми-пермяков: «<Потому и ходили, наверное, поминать на кладбище в Станамыс, что больше некому?> Да. Говорят, *важжес*, очень старые, тоже всех же не знают. Про мыжу говорили старые-то люди. Ничего нету – и вдруг заболел человек, <...> и всё искали причину. Говорят, что, наверное, *важжес* <наказали>. Что-то не доделали мы, по-ихнему не доделали» (Коч.) (НРС).

³⁰ *Грибова Л.С.* Дневник. : Экспедиция этнографическая: Коми-пермяцкий отряд <1964 г.>. КПКМ. Ф. 75. Оп. 1. 4938/18. Л. 245.

Здесь происходит уже знакомое изменение значения ‘древние люди’ – ‘древние люди, которых поминают для избавления от кары (*мыжи*)’. Мифологическая семантика названия может проявляться еще более очевидно:

Сія баитіс: «Ме сэтшом мыжа сьёкыт вёлі. Ме больницазын куйлі, и некызд менам не прошло. Не ки, не кок менам эз ло, ме недвижымой вёлі». Черёшланасьёмась старукаэз и висьталёмась, что *важ-важжес* сійо мыжийёмась, сія вайис сэтчō сымда стряпня! (Коч.) [Пономарёва 2016, с. 99–100]. – ‘Он <т. е. мужчина> говорил: «Меня так сильно покарала <предки>. Я в больнице лежал, и никак у меня не прошла <болезнь>. Ни рук, ни ног у меня не стало, я недвижимым был». Черэшлан сделали старухи и сказали, что старые-старые <люди> его покарала. Он принёс туда <т. е. на старое кладбище> столько стряпни!’

Выражение *важ-важжес* приобретает здесь значение ‘древние люди’ – ‘древние люди, которые могут покарать и нуждаются в поминовении’.

Из приведенных примеров видно, как в число коллективных предков включаются умершие, не состоящие в прямом родстве с ныне живущими, неизвестные им и воспринимающиеся скорее как «чужие», чем как «свои» (о чем свидетельствует причисление к иному – чуждскому – народу и сюжет самопогребения). Тем не менее на них распространяются те же представления о способности наказывать и требовать поминовений, как и в случае с предками в более узком значении (родственниками и свойственниками).

Сходные представления и номинации существуют в традициях других народов пермской группы. У коми (зырян) для обозначения древнего населения конкретной местности, родовых предков и умерших родственников используются слова *важ йёз* букв. ‘старые/древние люди’, а также заимствования *рōдительяс*, *рōдительйōс* (из русск. *родители*). Название *важ йёз* может обозначать первопоселенцев какого-либо села, деревни. Эти персонажи могут покровительствовать живым, помогать в делах; их приглашают на совместные обрядовые трапезы (например, по случаю уборки урожая), поминают в специальные дни [Мифология коми 1999, с. 95–96]. У удмуртов предки именуются *пересьёс* букв. ‘стариками’, они напоминают о себе в сновидениях, могут послать болезни, падеж скота, требуют обрядового почитания [Владыкина, Глухова 2011, с. 107; Анисимов 2017, с. 40, 54, 111, 241].

Для поминовения более специфичных категорий умерших у финно-пермских народов существуют особые ритуалы. В удмуртской культуре это отмечаемый в июне високосного года локальный обряд *чекан*, направленный на коллективное помино-

вание односельчан, которые наложили на себя руки либо умерли на чужбине и не имеют могилы на сельском кладбище; с его помощью поддерживается связь с категорией умерших, для которых не предусмотрены поминальные дни в обычные поминальные дни [Анисимов 2021, с. 147]. В марийской традиции выделяется группа *утым* букв. ‘безродные’ – отдаленные предки, степень родства с которыми невозможно установить; для них раз в три года проводилось поминовение *утымлан пуймаш* ‘праздник безродным’, чтоб избежать вредоносных действий [Тойдыбекова 1997, с. 298–299]. Наименование *утумы* ‘безродные’ бытовало и у сылвенских марийцев, проживающих на юге Пермского края. Они подразделяли предков на ближних и древних умерших, которых никто не видел и не знает; для последних – *утумов, старинных дедушек и бабушек* – также устраивались коллективные поминки с трапезой [Чагин, Черных 2002, с. 193].

4. *Чудь* – древнее население края. Очевидная мифологическая семантика присуща группе номинаций, обозначающих *чудь* – автохтонное население края, проживавшее здесь до прихода коми-пермяков и русских³¹. Образ чуди (заимствованный из русского фольклора) относится к широкому типологическому ряду персонажей-инородцев, которые выступают как первые люди, первопоселенцы и могут наделяться чертами великанов, людоедов, полудемонов, воинственных соседей. В устной традиции славянских народов таковы, к примеру, *црни Арапи* (серб.), *евреи* (мекед., болг., словен.), *илими* (макед.), *латини, елини, елеани, елиме, джидове, джидовци* (болг.), *циде, циди, цидови* (серб., черногор.), *Грци, pasoglavi Turd, Tartan pasoglavni* (хорв.), *москали* (польск.), *татары* (белорус., русск.), *шведы* (белорус.), *литва* (русс.) и др. [Белова 1999, с. 414; Раденкович 2008, с. 96]. В коми-пермяцком фольклоре образ чуди тоже мифологизирован: этому народу приписывается маленький или очень большой рост, неумение правильно вести хозяйство, самопогребение в земляных ямах после прихода обычных, «нормальных» людей [Голева 2013]. Обычно чудской народ осознается современными жителями округа как «чужой» и лишь в некоторых локальных традициях он может быть отнесен к категории коллективных предков. Важным маркером при этом служит продолжающаяся ритуальная коммуникация с ним со стороны живых, которая осуществляется в форме особого поминовения на месте чудских погребений.

³¹ Исследователи отмечают, что вероятно принадлежность этого слова к гнезду праславянского слова *tjudь ‘чужой’; первоначально оно, видимо, не было этнонимом и лишь позднее стало употребляться русскими для обозначения некоторых местных народов [Березович 2012, с. 560].

Коми-пермяцкие названия чудского народа многочисленны и заслуживают отдельного внимания. Одно из первых упоминаний чуди в коми-пермяцкой традиции относится к последней трети XVIII в.: в записках географа-путешественника И. Лепёхина известный герой-силач Перя именуется *Чюденином* и одним из *Чюди*³² о его принадлежности к «чудским людям» говорится и в записях XX в. Важно, однако, учитывать, что вплоть до 1920-х гг. лексема *чудь* использовалась в официальной российской историографии как общепринятое название некоторых финно-угорских народов (вепсов, карелов, коми, коми-пермяков и др.). В связи с этим, обращаясь к публикациям XIX – начала XX в. о коми-пермяцкой культуре и обнаруживая там упоминание чуди либо «чудских» объектов (городищ, могильников и т. п.), часто нельзя однозначно сказать, является ли это наименование отражением устной народной традиции или оно использовано автором текста как этнический маркер (во втором случае фольклорно-мифологическая составляющая у лексем «чудь», «чудской» отсутствует).

Для обозначения чуди как мифологизированных древних жителей Коми-Пермяцкого края в работах XIX – первой трети XX в. использован целый ряд названий (часть из них есть и в более поздних записях): *чудь*³³, мн. *чуди* [Беломестнова и др. 2018, с. 66]; *чучкой* (сущ.), мн. *чучкие* (сущ.)³⁴, *чучкие люди* [Чагин 2010, с. 158]. Встречается также слово *чудак*, мн. *чудаки*³⁵. Во второй половине XX – начале XXI в. зафиксированы новые номинации: *чучкôйез* букв. ‘чучкие’ [Грибова 1964, с. 1], *чучкôй народ*³⁶, *чуд*, мн. *чуддэз*, *чучкôй богатыррес* ‘чудские богатыри’, *чудскôй народ*,

³² Лепёхин И.И. Дневные записки доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепёхина по разным провинциям Российского государства в 1771 г. Ч. 3. СПб.: Имп. Академия наук, 1780. С. 195–196.

³³ Rogov Н. Материалы для описания быта пермяков // Журнал Министерства внутренних дел. 1858. Т. 29 (апрель). Отд. 3. С. 52; Теплоухов Ф.А. Древности Пермской Чуди в виде баснословных людей и животных // Пермский край. Сборник сведений о Пермской губернии / Под ред. Д. Смышляева. Т. 2. Пермь: Тип. губ. зем. управы, 1893. С. 38.

³⁴ Смирнов И.Н. Пермяки: историко-этнографический очерк // Известия общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском ун-те. Т. 9. Вып. 2. Казань: Тип. Императорского ун-та, 1891. С. 283. См. также: [Беломестнова и др. 2018, с. 66–67].

³⁵ Rogov Н. Указ. соч. С. 52; Смирнов И.Н. Указ. соч. С. 261–262; Теплоухов Ф.А. Указ. соч. С. 38. Вероятно, лексема использовалась в русской речи коми-пермяков-билингвов; в современных записях она отсутствует.

³⁶ Грибова Л.С. Дневник: Экспедиция этнографическая: Коми-пермяцкий отряд <1964 г.>. КПКМ. Ф. 75. Оп. 1. 4938/5. Л. 312.

чудово́й отир ‘чудские люди’³⁷, *чудской отир*, *чучковщина* [Голева 2013, с. 140].

Множество названий используется в русской речи коми-пермяков-билингвов. В преданиях, приведенных этнографом Л.С. Грибовой на русском языке (в основном это пересказы и переводы заметок из ее полевых дневников), встречаются обозначения *чудной народ*, *чудской (чучкой) народ*, *чудливый народ*, *чудские люди*, *мн. чудины, чучи, чудские* (сущ.), *чудливые* (сущ.)³⁸, *первые чудские* (сущ.) [Грибова 1964, с. 3]; однако не вполне ясно, все ли эти лексемы употреблялись в живой речи (и на каком языке). В материалах конца XX – начала XXI в. приводятся наименования *чучка* [Голева 2013, с. 140], *чучки народ*, *чудные люди*³⁹.

Широкая вариативность характерна для лексемы *чудь* не только в коми-пермяцких, но и в русских говорах. Здесь ее типичными «аттракционными партнерами» становятся слова с корнями *-чуж-* и *-чуд-* [Березович 2001, с. 106–108]. Значимым фактором становится созвучие со словом *чудо*, с одной стороны, с этнонимами *чухна*, *чучка* – с другой, а также экспрессивный фонетический облик слова. В результате формируется множество наименований мифических древних жителей: *чудаки*, *чудеса*, *чуди*, *чудины*, *чудьи люди*, *люди-чуди*, *чумёки*, *чүхи*, *чүчки*, *чу́чки*, *чушь* и др. [Березович 2012, с. 560]. В русских говорах Пермского края зафиксированы варианты *чудские люди*, *чуда*, *цуца*, *мн. чучи*, *чутки*, *чудки*, *чудаки*, *чучки*, *цуцки*, *сучки́*, *чукчи*, *чучканы*; на некоторых территориях у слова развивается вторичное пейоративное значение ‘отсталые, необразованные люди’ [Полякова 1974, с. 125,

³⁷ Климов В.В. Указ. соч. С. 273, 280–283. Собиратель и популяризатор коми-пермяцкого фольклора В.В. Климов решал несколько важных задач, направленных на развитие коми-пермяцкого языка: он не только записывал устные народные произведения, но и редактировал их при подготовке к печати, занимался переводом на русский язык, разрабатывал коми-пермяцкую научную фольклористическую номенклатуру, сочинял художественные тексты; в связи с этим в опубликованных им фольклорных записях могут встречаться как подлинные диалектные обозначения мифологических персонажей, так и слова, сконструированные автором (и это затрудняет обращение к ним лексикографов).

³⁸ Грибова Л.С. Чудь по коми-пермяцким преданиям и верованиям (Этногр. материал, собранный в Перм. обл.). АKNЦ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 54. Л. 6, 9, 33, 34, 36, 38, 40, 41, 47.

³⁹ Юсьва – лебединая река: Сборник трудов и материалов по традиционной культуре жителей Юсьвинского района / Авт.-сост. Е.Н. Баяндина, А.М. Белавин, Е.А. Васильева, Н.В. Падерина, И.А. Подюков, С.В. Хоробрых. Усолье: [Б. и.], 2015. С. 291, 292.

129–130]. Фольклорные представления о чуди и ее диалектные названия известны на Русском Севере, в Вятском крае, на Урале, в Зауралье и Сибири, причем не только у русского, но и других народов (вепсов, карелов, саамов и проч.). В говорах коми (зырян), родственных коми-пермякам, слово имеет варианты *чудь*, *чуд*, *чуйд*, *чудин*, *чудзим* [Мифология коми 1999, с. 376].

Как и в русской языковой традиции, в коми-пермяцком языке от названий чудского народа образуются (или с ними соотносятся) микротопонимы – маркеры локусов, которые местные жители связывают с чудью: *Чудской (Чудскöй) шойна* ‘чудское кладбище’ [Жуланова 2003, с. 151–152], *Чучкöй лог*, *Чучкöй гряд мыс* (ПМ, Коч., 2000), *Чучкöй керöс* ‘чудская гора’ (ПМ, Куд., 2020) и др. Предания о чуди функционируют обычно как этиологические нарративы, объясняющие возникновение конкретных природных и культурных объектов. Известны и мифологические хрононимы *чучливöй век*⁴⁰, *чудливые годы*⁴¹, обозначающие легендарное время, когда жил чудской народ.

Кроме имени силача *Перы (Пери)*, в коми-пермяцких преданиях фигурирует еще несколько личных имен, принадлежащих героям, которые воспринимаются иногда как «чудские». В иньвенских материалах В.П. Налимова начала XX в. встречается сюжет, где одним из *чучких людей* назван русский былинный герой *Илья Муромец*: он хочет перевернуть землю с помощью большого железного кола, но Бог усыпляет его и всех чучких превращает в камень [Чагин 2010, с. 158–159]. В более поздних записях к представителям чудского народа относятся легендарные братья-первопоселенцы *Юкся*, *Чадз*, *Бач*, которые при строительстве первых домов перебрасывали друг другу один топор: *Чучкöй народыс коки (?) жö виднö, кум пуксьылöмась: Юк(ся?), Чадз, Бач. Ны моз и ниммэс деревняэс: Юксьöв, Чадзöв, Бачманов*⁴². – ‘Чучкой народ <неясн.> же, видимо, трое <здесь> осели: Юк<ся>, Чадз, Бач. По ним и имена деревень <дали>: Юксеево, Чадзёво, Бачманово’. В версии предания, записанной на русском языке, первые жители *Чадз*, *Бач*, *Юкси*, *Пукси* называются *чудскими братьями*, с ними связывается типичный для чуди сюжет самопогребения, когда герои заходят в яму и подрубают стойки, на которых держится покрытая землей крыша [Грибова 1964, с. 4]. Считается, что эти герои –

⁴⁰ Климов В.В. Указ. соч. С. 283.

⁴¹ Грибова Л.С. Чудь по коми-пермяцким преданиям и верованиям (Этногр. материал, собранный в Перм. обл.). АКНЦ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 54. Л. 43.

⁴² Грибова Л.С. Дневник: Экспедиция этнографическая: Коми-пермяцкий отряд <1964 г.>. КПКМ. Ф. 75. Оп. 1. 4938/5. Л. 313.

как и некоторые безымянные «чудские люди» – имели большую физическую силу, а иногда и высокий рост (поэтому в погребениях находят длинные кости).

Хотя чужь обычно считается «другим», «чужим», предшествовавшим народом, в некоторых локальных традициях, особенно у северных коми-пермяков, существовали (и частично сохраняются до сих пор) представления и практики, направленные на преодоление «коммуникативного разрыва» с этой категорией умерших. Считается, что древние жители края нуждаются в поминовении (обычно в Семик или Троицкую субботу), в противном случае они наказывают:

Чуддэс – ния не морттэз. Но и мёдкодьёсь вёлёмась – отир жё. <...>
Оз кё нийё касьтывлё али шойна вылын нылсь лыэз вёрзьётасё, ния
мыжйоны мортсё (Кос.)⁴³. – ‘Чуды – это не люди. Но и другие были:
<как> люди же. Если их не поминают или на кладбище затронут их
кости, они *карают* человека’.

По этнографическим данным XIX – начала XX в., коллективные поминки на местах погребения древних жителей края («чудских дедушек и бабушек») были распространены на нескольких смежных территориях: кроме современного Коми-Пермяцкого округа, они существовали у русского и коми-пермяцкого населения бывшего Слободского уезда (так называемого Кайского края) и зюздинских коми-пермяков Глазовского уезда Вятской губернии [Королёва 2014, с. 115]⁴⁴. В настоящее время живое бытование обряда, хотя и сильно редуцированного, сохраняется в Кочёвском и Косинском районах Коми-Пермяцкого округа.

5. *Чудь – маленький народ*. В современных материалах содержится целый ряд выражений, указывающих на маленький рост мифического древнего населения края⁴⁵: *учёт народ* ‘маленький народ’ [Голева 2013, с. 140], *учотикось* ‘маленькие’⁴⁶, *учёт йёз*

⁴³ Климов В.В. Указ. соч. С. 285.

⁴⁴ Почитаемые коми-пермяками места «чудских» самопогребений, ход поминовений, исполняемые народные молитвенные тексты фиксировались исследователями на протяжении XX – начала XXI в. и довольно хорошо описаны, см.: (Кривощёков И.Я. Словарь географическо-статистический Чердынского уезда Пермской губернии. Пермь: Труд, 1914. С. 88, 92, 116–117 и др.), см. также: [Вишневский 1928; Грибова 1964; Жуланова 2003; Чугаева 2008; Королёва 2014].

⁴⁵ По этому признаку чудской народ встает в ряд разнообразных мифологических «маленьких людей», описанных в [Kõiva 2020].

⁴⁶ Климов В.В. Указ. соч. С. 280. См. также: [Голева 2013, с. 140].

‘маленький народ’ (Куд.)⁴⁷, *учёттик мортоккез* ‘маленькие человечки’ (Куд.)⁴⁸, *поснит отир* ‘маленький народ’ (ПМ, Куд., 2017). По-видимому, такие выражения правильнее считать не номинациями, а своего рода описательными формулами, поскольку их состав вариативен (при сохранении семантического ядра), и означаемое – отчасти тоже. Они могут применяться не только по отношению к древним жителям, но и к другим мифологическим существам: банным духам (*учиттик отир* ‘маленький народ’ [ПМ, Куд., 2017]), духам дома (*учёттикес* ‘маленькие’, *учёттик морток* ‘маленький человечек’ [Климов 2007, с. 60]) и др.

В отдельных случаях современные рассказчики разграничивают чудо и «маленький народ» (*поснитик отир*, *поснитик народ*), хотя время проживания и тех, и других относится к далекому прошлому:

А сійо баитыллісö, чтö мыйкö народыс пö вöлöм поснит, а сыбöрын народыс лöм ся ыджыт. Вот мян рöдняйс, эта по матери мян, учётикöсь, а по отцу чистö сэтшöм дядьказз вöлісö, ой, кытшöмöсь! <...> <А эзö висьтасьлö, что вöлісö поснит йöз и что ния асьнысö дзёбисö му увтö?> А сійо баитлісö. Сійо мян даже мян эстöнкан вон Митяас Кыдзыкушöн шуöны... Сэтчин, Кыдзыскушас, даже öтлаөн пö вöллэнысö мый дзёбöмась. Но, сэтчинка пырöмась, гарйöмась, гарйöмась, чистö продукта тэчöмась, посуда пыртлöмась и этö, сисся, видзöt, сійо чистö пö кёралöмась да му сэтчöка ёткöмась, керöмась, керöмась – и петны абу вермöмась. <...> Вот, эстöнка Кыдзыскушас и Чадзöвын сэтшöмыс тоже эм могильникыс. Вот, вётлötöны касытсьнытö, но, Чадзöвас öддьöн уна муноны. Ме сэтчин тожо унаис öддьöн ветлі. <А ния киннэз вöлісö?> А вот *поснитик отир* пö вöлöмась. <А нійö кызд шуисö?> Вот. А первобытнöйöн тай шуисö а. <А чудь?> Чуддөыс пö кытöнкö Пармайлын пö вöлöмась. <...> <А этна не чуддес?> А этна не чуддэз, но *поснитик народ* пö кытшöмкö вöлöм. Может, чуддөыслöн родственникөз. (Смеется). – ‘А это рассказывали, что народ, мол, был низкорослый, а потом народ стал высоким. Вот наша родня, это по матери у нас, маленькие <ростом>, а по отцу все такие дядьки были <т. е. высокие>, ой, какие! <А не рассказывали, что был маленький народ и что они захоронились под землөй?> А это рассказывали. Это даже у нас вот здесь в Митино Кыдзыскуш называют... Там, в Кыдзыскуше, даже вместе <с собой>, мол, коней и что захоронили. Да, туда зашли <т. е. под землю>, копали, копали, даже продукты сложили, посуду занесли и это, потом, смотри, это всё подрубили <т. е. опоры> и землю туда

⁴⁷ Климов В.В. Указ. соч. С. 281.

⁴⁸ Там же.

набросали, делали, делали, делали – и выйти не смогли. <...> Вот, здесь в Кыдыскуше и в Чазёво такой тоже есть могильник. Вот, ходят поминать-то, да, в Чазёво очень много ходят. Я туда тоже очень много раз ходила. <А кто они такие были?> А вот маленький народ, мол, был. <А как их называли?> Вот. А первобытные ведь называли. <А чудь?> Чуди, говорят, где-то в Пармайлово были. <...> <А эти не чудь?> А эти не чудь, но маленький народ, мол, какой-то был. Может, родственники чудей' (*смеется*) (Коч.) (ПАГ).

Слишком маленький или большой рост, как и смерть в форме самопогребения – типичные фольклорные маркеры «чужих» покойников. Их чуждость крестьянской общине, как на примере традиций Русского Севера и Северо-Запада показал А. А. А. Панченко, заключается прежде всего в том, что они по разным причинам забыты современными жителями и лишены нормативного поминовения (в качестве семейных и родовых предков). Однако они погребены в локусах, входящих в освоенное пространство, потенциально способны влиять на живых (вызывать болезни, неурожаи, пожары и т. п.), и потому общине приходится выстраивать с ними ритуальные взаимоотношения. Представления и практики, связанные с забытыми покойниками, обусловлены нормами социальной памяти в аграрных культурах, поддерживающих символическую связь между живущими и умершими кровными родственниками. Для этого используются поминальные обряды, символизм и функциональная направленность которых направлена именно на такие контакты. Эти обряды адаптируются и для коммуникации с забытыми / «чужими» умершими. Ярким примером подобного ритуального взаимодействия являются поминки по *литве* и *панам* в зоне славяно-финских языковых контактов [Панченко 2013, с. 127–136]. Но очевидно, что в этот же типологический ряд встают описанные выше коми-пермяцкие поминовения чуди, важ отир и проч.

Заключение

Как оказалось, число известных и доступных публикаций, содержащих нужный нам фольклорно-лингвистический материал, не очень велико, и большая их часть здесь учтена. Анализ показал, что в качестве названия родовых и коллективных предков в коми-пермяцком языке употребляются и заимствованные лексемы *родителлез*, *покойниккез*. Номинации умерших, требующих поминовения, образуются от микропонимов, которыми обозначаются места предполагаемого самозахоронения первопоселенцев / древ-

него народа (*мокины, шойнаыбские старые девицы*). В названия предков входит компонент *важ* 'старый' (*важжез, важ-важжез, важ отир* 'старые люди', ср. также рус. *старые/старинные люди*). В качестве коллективных предков воспринимаются иногда легендарные первые жители края – *чудь* (*чуддэз, чудской народ* и др.). Особые описательные формулы указывают на их маленький рост (*учёт народ, учотикось, учёт йёз, поснит отир*).

«Внутренний» взгляд на то, кого считать предками, по-видимому, будет варьировать в разных локальных традициях. Предложенный нами подход – это внешняя, исследовательская точка зрения, конструирующая категорию предков на основе нескольких критериев. Важно, чтоб персонаж мыслился как умерший человек, похороненный на конкретной территории; предпочтительным местом нормативного общения с ним выступает могила/кладбище, а способом контакта – обряд поминального типа (с ритуальным обращением к умершему, трапезой и т. п.). На этом основании в разряд общих предков попадают и «чужие» умершие, память о которых характеризуется «ритуальным сбоем» и попытками восстановить символическую коммуникацию⁴⁹.

Остается добавить, что выделенные группы наименований предков не являются ни полными, ни точными, они дают лишь первое, очень приблизительное представление о коми-пермяцкой языковой традиции. Как правило, собиратели записывали приведенные мифологические тексты, не ставя специальной задачи выявить наименования умерших людей. Вплоть до начала 2000-х гг. рассказы фиксировались в полевые блокноты и дневники, часто по памяти (таковы сведения, собранные Л.С. Грибовой, В.В. Климовым и другими исследователями), а при подготовке к публикации в различной степени подвергались литературной обработке. Таким образом, в них могут содержаться неточности, касающиеся в том числе и интересующих нас названий. Заполнить существующий пробел может целенаправленный сбор коми-пермяцкой лексики, связанной с мифологизацией умерших людей, – что, надеемся, будет осуществлено в самое ближайшее время.

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РФФИ и Правительства Пермского края «Лексическое пространство коми-пермяцкого языка», проект № 20-412-590005.

⁴⁹ На этом же основании к предкам не могут быть отнесены Бог и святы: хотя они тоже способны «посылать мыжу», но не воспринимаются как умершие люди; местом контакта с ними является не кладбище, а храм или домашняя божница с иконами.

Acknowledgements

This work was supported by the Russian Foundation for Basic Research, project “Vocabulary of the Komi-Permyak language”, no. 20-412-590005.

Сокращения

коми-перм. – коми-пермяцкий язык.
в.-луп. – верхнелупинский говор коми-пермяцкого языка.
Гайн. – Гайнский район.
Кос. – Косинский район.
Коч. – Кочёвский район.
Куд. – Кудымкарский район.
ПМ – полевые материалы.

Список информантов

КОВ – К.О.В., ж., ок. 45 лет, с. Юксеево Коч. Зап. С.Ю. Королёва, 2001.
МЛВ – М.Л.В., ж., 1940 г. р., род. в д. Колдомово Гайн., прожив. в д. Данилово Гайн. Зап. А.В. Кротова-Гарина, Ю.А. Шкураток, 2019.
ММД – М.М.Д., ж., 1967 г. р., с. Юксеево Коч. Зап. С.Ю. Королёва, М.А. Брюханова, О.А. Колегова, 2016.
НРС – Н.Р.С., ж., 1939 г. р., с. Пелым Коч. Зап. С.Ю. Королёва, Е.М. Четина, М.А. Брюханова, О.А. Колегова, 2016.
ПАГ – П.А.Г., ж., 1941 г. р., род. в д. Чаныб Коч., прожив. в с. Юксеево Коч. Зап. А.В. Кротова-Гарина, Ю.А. Шкураток, 2018.
УВГ – У.В.Г., ж., 1945 г. р., д. Митино Коч. Зап. С.Ю. Королёва, М.А. Брюханова, О.А. Колегова, 2016.
ФАЕ – Ф.А.Е., ж., прибол. 1954 г. р., род. в д. Сенино Кос., прожив. в с. Пуксиб Кос. Зап. А.В. Кротова-Гарина, Е.Л. Федосеева, 2018.
ШИА – Ш.И.А., ж., 1926 г. р., д. Кукушка Коч. Зап. С.Ю. Королёва, 2000.

Литература

Анисимов 2021 – *Анисимов Н.В.* Поминальный обряд *чекан* в этнокультурном ландшафте удмуртской деревни // Традиционная культура. 2021. Т. 22. № 1. С. 145–156. DOI: <https://doi.org/10.26158/ТК.2021.22.1.012>
Анисимов 2017 – *Анисимов Н.* «Диалог миров» в матрице коммуникативного поведения удмуртов. Тарту: Изд-во Тартуского ун-та, 2017. 386 с.

- Белова 1999 – *Белова О.В.* Инородцы // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 2 / Под общ. ред. Н.И. Толстого; отв. ред. С.М. Толстая. М.: Международные отношения, 1999. С. 414–418.
- Беломестнова и др. 2018 – *Беломестнова А.С., Королёва С.Ю., Чуйкина Е.В.* Петух на чудском городище: (об орнитоморфных мотивах в русских и коми-пермяцких преданиях о кладах) // Филологические заметки. 2018. Т. 16. № 2. С. 53–71.
- Березович 2001 – *Березович Е.Л.* О некоторых аспектах концепта *чуда* в языковой и фольклорной традиции Русского Севера // Концепт чуда в славянской и еврейской традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Сэфер, 2001. С. 95–115.
- Березович 2012 – *Березович Е.Л.* Чудь // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 5 / Под общ. ред. Н.И. Толстого; отв. ред. С.М. Толстая. М.: Международные отношения, 2012. С. 560–562.
- Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М.: Индрик, 2000. 431 с.
- Вишневский 1928 – *Вишневский Б.К.* К топонимике Коми-Пермяцкого края // Сборник отделения русского языка и словесности АН СССР: (В честь акад. А.И. Соболевского ко дню 70-летия). Т. 101. № 3. Л.: [Б. и.], 1928. С. 295–298.
- Владыкина, Глухова 2011 – *Владыкина Т.Г., Глухова Г.А.* Ар-год-берган: Обряды и праздники удмуртского календаря. Ижевск: Изд-во Удмурт. ун-та, 2011. 318 с.
- Габбасов, Гагарин 2018 – *Габбасов С., Гагарин В.* Культ предков коми-пермяков Кочёвского района. URL: <https://nsportal.ru/kultura/bibliotechno-informatsionnye-resursy/library/2018/01/17/statya-kult-predkov-komi-permyakov> (дата обращения 3 марта 2021).
- Голева 2013 – *Голева Т.Г.* Предания коми-пермяков о древнем населении Прикамья в современных записях // Этнокультурное наследие пермских финнов: Материалы Всерос. науч. конф. «Этнокультурное наследие пермских финнов в истории России», посв. 80-летию Л.С. Грибовой и 25-летию сектора истории и культуры коми-пермяцкого народа / Сост. С.М. Аристова. Кудымкар: [Б. и.], 2013. С. 139–143.
- Грибова 1964 – *Грибова Л.С.* Культ «древних» у коми-пермяков: (Доклады XVII Международного конгресса антропологических и этнографических наук). М.: Наука, 1964. 7 с.
- Жуланова 2003 – *Жуланова Н.И.* Поминание «старых» у коми-пермяков // Религиозный опыт народной культуры: Образы. Обычаи. Художественная практика / Отв. ред. Н.Ю. Данченкова. М.: Изд-во ГИИ, 2003. С. 149–172.
- Качинская 2009 – *Качинская И.Б.* Дедки-прадедки: обозначения предков в архангельских говорах // Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: Материалы междунар. науч. конф. / Отв. ред. Е.Л. Березович. Екатеринбург: Изд-во УрФУ, 2009. С. 117–118.

- Климов 2007 – *Климов В.В.* Олан вужжез (корни бытия): Этнографические заметки о коми-пермяках. Кудымкар: Коми-Пермяцкое кн. изд-во, 2007. 368 с.
- Климов, Чагин 2005 – *Климов В.В., Чагин Г.Н.* Круглый год праздников, обрядов и обычаев коми-пермяков. Кудымкар: Коми-Пермяцкое кн. изд-во, 2005. 254 с.
- Королёва 2014 – *Королёва С.Ю.* Народные поминальные молитвы коми-пермяков и мифо-ритуальный контекст их бытования // Коми-пермяцкий этнографический сборник / Под ред. А.В. Черных, А.С. Лобановой. СПб.: Маматов, 2014. С. 115–162. (Труды Института языка, истории и традиционной культуры коми-пермяцкого народа, вып. 10)
- Королёва, Колегова 2020 – *Королёва С.Ю., Колегова О.А.* Память о средневековых набегах и «убиенных родителях» в Северном Прикамье: церковный культ, народные практики, фольклорные нарративы // *Slavica Slovaca*. 2020. № 3. С. 385–398.
- Ложкина, Рассыхаев 2014 – *Ложкина Е.С., Рассыхаев А.Н.* Коми-пермяцкий обряд «черешлан» в косинской и кочёвской локальной традициях // Известия Общества изучения Коми края. Вып. 14. Сыктывкар: [Б. и.], 2014. С. 103–109.
- Мифология коми 1999 – Мифология коми / Авт.-сост. А.Н. Власов, И.В. Ильина, Н.Д. Конаков и др.; науч. ред. В.В. Напольских. М.; Сыктывкар: ДИК, 1999. (Сер. Энциклопедия уральских мифологий, т. 1)
- Панченко 2013 – *Панченко А.А.* Паны, литовцы, чудаки и прочие: кто все эти люди и что все это значит? (Псевдоэтнонимы и коллективная память в русской крестьянской культуре) // Россия – Запад – Восток: литературные и культурные связи. Вып. 1: Межэтнические и межконфессиональные связи в русской литературе и фольклоре / Редкол. В.Е. Багно и др. СПб.: Изд-во Ин-та русской литературы (Пушкинского Дома), 2013. С. 127–136.
- Подюков 2017 – *Подюков И.А.* О некоторых особенностях коми-пермяцкой хрононимии // Филологические заметки. 2017. Т. 15. № 2. С. 47–55.
- Полякова 1974 – *Полякова Е.Н.* Проблема пермской чуди в лингвистическом аспекте // Вопросы лингвистического краеведения Прикамья. Вып. 1. Пермь: Изд-во Перм. гос. пед. ин-та, 1974. С. 124–131.
- Пономарёва 2016 – *Пономарёва Л.Г.* Речь северных коми-пермяков. М.: Языки народов мира, 2016. 514 с.
- Раденкович 2008 – *Раденкович Л.* Великаны, дикие и иные «чужие» люди // *Etnolingwistyka: Problemy języka i kultury*. 2008. Т. 20. S. 95–106.
- Тойдыбекова 1997 – *Тойдыбекова Л.С.* Марийская языческая вера и этническое самосознание. Joensuu: Joensuun yliopistopaino, 1997. 397 с.

- Чагин 2010 – *Чагин Г.Н.* В.П. Налимов и этнография иньвенских коми-пермяков // Очерки по этнографии финно-угорских народов / Ред.-сост. А.Е. Загребин, В.Э. Шарапов. Ижевск; Сыктывкар: Изд-во Удмуртского ин-та истории, языка и литературы УрО РАН, 2010. С. 147–167.
- Чагин, Черных 2002 – *Чагин Г.Н., Черных А.В.* Народы Прикамья: очерки этнокультурного развития в XIX–XX вв. Пермь: Тип. купца Тарасова, 2002. 304 с.
- Чугаева 2008 – *Чугаева С.В.* *Важ важжез касьтыльм* – поминание предков на культовых местах коми-пермяков // Сакральная география в славянской и еврейской культурных традициях / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Сэфер, Ин-т славяноведения РАН, 2008. С. 260–271.
- Юсьва 2015 – Юсьва – лебединая река: Сборник трудов и материалов по традиционной культуре жителей Юсьвинского района / Авт.-сост. Е.Н. Баяндина, А.М. Белавин, Е.А. Васильева, Н.В. Падерина, И.А. Подюков, С.В. Хоробрых. Усолье: [Б. и.], 2015.
- Kõiva 2020 – *Kõiva M.* There and back again: little people in mythology and fiction // Between the worlds: magic, miracles, and mysticism. Vol. 2 / Ed. by M. Maeva et al. Sofia: IEFSEM – BAS & Paradigma, 2020. P. 402–421.

References

- Anisimov, N.V. (2021), “The commemorative ritual *chekan* in the ethnocultural landscape of an Udmurt village”, *Traditsionnaya kul'tura*, vol. 22, no. 1, pp. 145–156.
- Anisimov, N. (2017), «*Dialog mirov*» v *matritse kommunikativnogo povedeniya udmurtov* [“The dialogue of the worlds” in the matrix of communicative behavior of the Udmurts], Izdatel'stvo Tartuskogo universiteta, Tartu, Estonia.
- Bayandina, E.N., Belavin, A.M., Vasil'eva, E.A., Paderina, N.V., Podyukov, I.A. and Horobryh, S.V. (comp.) (2015), *Yus'va – lebedinaya reka. Sbornik trudov i materialov po tradicionnoi kul'ture zhitelei Yus'vinskogo rajona* [Yusva is a swan river. Collection of works and materials on the traditional culture of the inhabitants of the Yusvinsky district], Usol'e, Russia.
- Belomestnova, A.S., Korolyova, S. Yu. and Chuikina, E.V. (2018), “Rooster on the Chud settlement (in regard of the ornithomorphic motifs in Russian and Komi-Permyak legends about treasures)”, *Filologicheskie zametki*, vol. 16, no. 2, pp. 53–71.
- Belova, O.V. (1999), “Foreingers”, in Tolstaya, S.M. (ed.), *Slavyanskije drevnosti: Etnolingvisticheskii slovar'* [Slavic antiquities: ethnolinguistic dictionary], vol. 2, Mezhdunarodnye otnosheniya, Moscow, Russia, pp. 414–418.
- Berezovich, E.L. (2001), “Regarding some aspects of the concept of a miracle in the linguistic and folklore tradition of the Russian North”, in Belova, O.V.

- (ed.), *Koncept chuda v slavyanskoi i evreiskoi tradicii* [The concept of a miracle in the Slavic and Jewish tradition], Sjefer, Moscow, Russia, pp. 95–115.
- Berezovich, E.L. (2012), “Chud”, in Tolstaya, S.M. (ed.), *Jetnolingvisticheskiy slovar'* [Slavic antiquities: ethnolinguistic dictionary], vol. 5, Mezhdunarodnye otnosheniya, Moscow, Russia, pp. 560–562.
- Chagin, G.N. (2010), “V.P. Nalimov and the ethnography of the Inven Komi-Permyaks”, in Zagrebin, A.E. and Sharapov, V.Ye. (ed.), *Ocherki po etnografii finno-ugorskih narodov* [Essays on the ethnography of the Finno-Ugric peoples], Izdatel'stvo Udmurtskogo instituta istorii, jazyka i literatury UrO RAN, Izhevsk, Syktyvkar, Russia, pp. 147–167.
- Chagin, G.N. and Chernykh, A.V. (2002), *Narody Prikam'ya: ocherki etnokul'turnogo razvitiya v XIX–XX vv.* [The peoples of the Prikamye: essays on ethnocultural development in the 19th – 20th centuries], Tipografiya kuptsa Tarasova, Perm, Russia.
- Chugaeva, S.V. (2008), “Vazh vazhzhaz kas'tylem – commemoration of ancestors at the Komi-Permyaks' places of worship”, in Belova, O.V. (ed.), *Sakral'naya geografiya v slavyanskoy i evreyskoy kul'turnykh traditsiyah* [Sacred geography in Slavic and Jewish cultural traditions], Sjefer, Institut slavyanovedeniya RAN, Moscow, Russia, pp. 260–271.
- Gabbasov, S., Gagarin, V. (2018), *Kul't predkov komi-permyakov Kochevskogo rajona* [The cult of the Komi-Permyaks' ancestors in the Kochyovsky region], available at: <https://nsportal.ru/kultura/bibliotechno-informatsionnye-resursy/library/2018/01/17/statya-kult-predkov-komi-permyakov> (Accessed 3 March 2021).
- Goleva, T.G. (2013), “Komi-Permyak legends about the ancient inhabitants of Prikamye in modern records”, in Aristova, S.M. (comp.), *Etnokul'turnoe nasledie permskih finnov. Materialy Vserossiiskoi nauchnoi konferencii “Jetnokul'turnoe nasledie permskih finnov v istorii Rossii”* [Ethno-cultural heritage of the Perm Finns. Materials of the all-Russian scientific conference “Ethnocultural heritage of the Perm Finns in the history of Russia”], Kudymkar, Russia, pp. 139–143.
- Gribova, L.S. (1964), *Kul't “drevnih” u komi-permyakov* [The cult of the “ancients” among the Komi-Permyaks], Nauka, Moscow, Russia.
- Kachinskaya, I.B. (2009), *Dedki-pradedki: oboznacheniya predkov v arkhangel'skikh govorah* [Great-grandfathers: designations of ancestors in the Arkhangelsk dialects], in Berezovich, E.L. (ed.), *Jetnolingvistika. Onomastika. Etimologiya: Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferencii* [Ethnolinguistics. Onomastics. Etymology: Proceedings of an international scientific conference], Izdatel'stvo UrFU, Ekaterinburg, Russia, pp. 117–118.
- Klimov, V.V. (2007), *Olan vuzhzhaz (korni bytiya): Etnograficheskie zametki o komi-permyakah* [Olan vuzhzhaz (the roots of existence): Ethnographic notes about the Komi-Permyaks], Komi-Permyackoe knizhnoe izdatel'stvo, Kudymkar, Russia.

- Klimov, V.V. and Chagin, G.N. (2005), *Kruglyi god prazdnikov, obryadov i obychev komi-permyakov* [All year round holidays, rituals and customs of Komi-Permyaks], Komi-Permjackoe knizhnoe izdatel'stvo, Kudymkar, Russia.
- Korolyova, S.Yu. (2014), Narodnye pominal'nye molitvy komi-permyakov i mifo-ritual'nyj kontekst ih bytovaniya [Komi-Permyak folk funeral prayers and the mytho-ritual context of their existence], in Chernykh, A.V. and Lobanova, A.S. (ed.), *Komi-permyackii etnograficheskii sbornik* [Komi-Permyak ethnographic collection], Mamatov, St. Petersburg, Russia, pp. 115–162.
- Korolyova, S.Yu. and Kolegova, O.A. (2020), “Memory of medieval raids and “murdered parents” in the Northern Prikamye: church cult, folk practices, folklore narratives”, *Slavica Slovaca*, no. 3, pp. 385–398.
- Lozhkina, E.S. and Rassykhaev, A.N. (2014), “Komi-Permyak rite “chereshlan” in the Kosinskaya and Kochevskaya local traditions”, *Izvestiya Obshchestva izucheniya Komi kraja* [News of the society for the study of the Komi territory], vol. 14, Syktyvkar, Russia, pp. 103–109.
- Panchenko, A.A. (2013), “Pans, Lithuanians, eccentrics and others: who are all these people and what does all this mean? (Pseudo-ethnonyms and collective memory in Russian peasant culture)”, in Bagno, E.V. et al (ed.), *Rossiya – Zapad – Vostok: literaturnye i kul'turnye svyazi, vyp. 1: Mezhetnicheskie i mezhkonfessional'nye svyazi v russkoy literature i fol'klore* [Russia – West – East: literary and cultural relations, vol. 1: Interethnic and interfaith relations in Russian literature and folklore], Izdatel'stvo Instituta russkoi literatury (Pushkinskogo Doma), St. Petersburg, Russia, pp. 127–136.
- Podyukov, I.A. (2017), “On some features of the Komi-Permyak chrononymy”, *Filologicheskie zametki*, vol. 15, no. 2, pp. 47–55.
- Polyakova, E.N. (1974), “The problem of the Perm Chuds in the linguistic aspect”, *Voprosy lingvisticheskogo kraevedeniya Prikam'ya* [Questions of linguistic local history of Prikamye], vol. 1, Izdatel'stvo Permskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo instituta, Perm, Russia, pp. 124–131.
- Ponomareva, L.G. (2016), *Rech' severnykh komi-permyakov* [The speech of northern Komi-Permyaks], Jazyki narodov mira, Moscow, Russia.
- Radenkovich, L. (2018), “Giants, wildlings and other ‘strangers’”, *Etnolingvistyka. Problemy yazyka i kultury*, vol. 20, pp. 95–106.
- Toydybekova, L.S. (1997), *Mariyskaya yazycheskaya vera i etnicheskoe samosoznanie* [Mari pagan faith and ethnic identity], Joensuu yliopistopaino, Joensuu, Finland.
- Vinogradova, L.N. (2000), *Narodnaya demonologiya i mifo-ritual'naya tradiciya slavyan* [Folk demonology and mythical-ritual tradition of the Slavic people], Indrik, Moscow, Russia.
- Vinogradova, L.N. and Levkievskaya, E.E. (comp.) (2012), *Narodnaya demonologiya Poles'ya: Publikacii tekstov v zapisyakh 80–90-kh gg.*

- XX veka. T. 2: Demonologizaciya umershikh lyudei* [Folk demonology of Polesie: Publications of texts in the records of the 80s – 90s XX century, vol. 2: Demonologization of dead people], Rukopisnye pamyatniki Drevney Rusi, Moscow, Russia.
- Vishnevskii, B.K. (1928), “Regarding the toponymy of the Komi-Permyak territory”, in *Sbornik otdeleniya russkogo yazyka i slovesnosti AN SSSR (V chest’ akademika A.I. Sobolevskogo ko dnyu 70-letiya)* [Collection of the Department of Russian language and literature of the Academy of Sciences of the USSR (In honour of academician A.I. Sobolevsky on the 70th anniversary of his birth)], vol. 101, no. 3, Leningrad, Russia, pp. 295–298.
- Vladykina, T.G. and Glukhova, G.A. (2011), *Ar-god-bergan: Obryady i prazdniki udmurtskogo kalendarya* [Ar-god-bergan: Rites and holidays of the Udmurt calendar]. Izdatel'stvo Udmurtskogo universiteta, Izhevsk, Russia.
- Vlasov, A.N., Il'ina, I.V., Konakov, N.D. et al (1999), *Mifologiya komi* [Komi mythology] DIK, Moscow, Syktyvkar, Russia.
- Zhulanova, N.I. (2003), “Commemoration of the ‘old people’ among the Komi-Permyaks”, in Danchenkova, N.Yu. (ed.), *Religiozniy opyt narodnoi kul'tury. Obrazy. Obychai. Khudozhestvennaya praktika* [Religious experience of folk culture. Images. Customs. Art practice], Izdatel'stvo GII, Moscow, Russia, pp. 149–172.
- Kõiva, M. (2020), There and back again: little people in mythology and fiction, in Maeva, M. et al (ed.), *Between the worlds: magic, miracles, and mysticism*, vol. 2, IEFSEM – BAS & Paradigma, Sofia, Bulgaria, pp. 402–421.

Информация об авторах

Светлана Ю. Королёва, кандидат филологических наук, Пермский государственный национальный исследовательский университет, Пермь, Россия; 614068, Россия, Пермь, ул. Букирева, д. 15; petel@yandex.ru

Анастасия В. Кротова-Гарина, Пермский государственный национальный исследовательский университет, Пермь, Россия; 614068, Россия, Пермь, ул. Букирева, д. 15; anastasia.garina@ya.ru

Information about the authors

Svetlana Yu. Korolyova, Cand. of Sci. (Philology), Perm State University, Perm, Russia; bld. 15, Bukireva St., Perm, Russia, 614068; petel@yandex.ru

Anastasiya V. Krotova-Garina, Perm State University, Perm, Russia; bld. 15, Bukireva St., Perm, Russia, 614068; anastasia.garina@ya.ru