
В. В. Пименов

**ЧУДСКИЕ ПРЕДАНИЯ
КАК ИСТОЧНИК ПО ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ
ЕВРОПЕЙСКОГО СЕВЕРА СССР**

Одна из самых сложных проблем этнокультурной истории народов нашего европейского Севера в эпоху феодального средневековья (XII—XVII вв.) возникает при попытке восстановить черты их духовной жизни. Скучность сообщений источников побуждает отнестись со вниманием к своеобразному разряду местных исторических преданий, анализ которых позволяет проникнуть (хотя бы отчасти) в мир духовных интересов и создателей и носителей на различных — подчас весьма ранних — этапах истории и почерпнуть дополнительные данные об их этнической истории.

Относительно высокий уровень развития материальной культуры, хозяйства и социальной организации, достигнутый северными аборигенными народами в рассматриваемую эпоху, сложность этнической истории обусловленная разнообразными связями этих народов (русская колонизация Севера, миграции вепсов на север и северо-восток, переселение карелов в Россию, торговля и т. д.), позволяют думать, что и духовная и культура должна была отличаться достаточно развитым характером сложным составом.

Особый интерес представляет выяснение роли вепсского народа в этнокультурном развитии указанной зоны, так как здесь, в пределах обширной северной историко-этнографической области, вепсы издавна занимали как бы центральное положение, находились на перекрестке различных взаимных влияний, имевших разные направления и неодинаковую интенсивность.

Представить себе фольклор вепсов эпохи средневековья в скольконибудь полном виде — при настоящем уровне изученности вепсского фольклора вообще — едва ли возможно. Конечно, основные жанры устного народного творчества (сказки, песни и проч.), известные по немногочисленным позднейшим записям, бытовали уже тогда, но в скольконибудь конкретном выражении проецировать наши представления о них в столь глубокое прошлое пока что слишком рискованно.

Иное дело предания. Их явственно выраженный историзм, тесная связь с этногенетическими процессами, а в ряде случаев с известными историческими событиями, устойчивость сюжетов и отдельных мотивов (что легко доказать сличением материалов, собранных за последние столетия с лишним лет), наконец, большая, сравнительно с другими фольклорными жанрами, простота сюжетно-образной структуры — эти черты позволяют видеть в чудских преданиях (не следует смешивать с преданиями о чуди, которые мы рассмотрели в другом месте¹), пользуясь выражением А. В. Арциховского, своеобразное «окно в исчезнувший мир».

¹ В. В. Пименов, Вепсы. Очерк этнической истории и генезиса культуры, М.—Л., 1965, гл. III.

Задача состоит в том, чтобы верно уловить подлинное историческое содержание, заключенное в них, установить более или менее твердые пункты соприкосновения фольклорных и исторических материалов.

Среди чудских преданий четко прослеживаются три основных типа сюжетов: 1) предания о предках — первоначальниках данных местностей, 2) предания о «панах» и 3) сложные «синтетические» предания, вобравшие в себя многие черты из двух первых групп. Понятно, это — лишь самая общая систематизация. Внутри каждого из выделенных типов нетрудно заметить известное количество подтипов, выявляющих как местные особенности, так и хронологические напластования, возникшие в процессе развития сюжетов.

Очень типичный образец предания о предках-первоначальниках записан нами в деревне Щелейки, расположенной на границе современного расселения северных вепсов, и связан с названиями двух населенных пунктов — Гимреки (по-вепски *Hiimd'ögi*; ср. *hiim* — «родня», «родственник», деревня находится на берегу Онежского озера) и Гакручья (в верховьях р. Свири). Предание повествует о двух братьях — Гиме и Гаке, которые в незапамятные времена поселились со своими родичами (*hiim*) первоначально на том месте, где теперь находится д. Гимрека, и занимались рыболовством и охотой. Постепенно им стало тесно жить в одном месте, и младший — Гак со своей родней ушел от брата на берег Свири, где и основал поселение, которое и по сей день называется по его имени — Гакручей. Едва ли можно сомневаться в том, что эта легенда является реминисценцией весьма далекого прошлого, когда предки прионежских вепсов еще мало занимались земледелием, а главным образом — охотой, рыболовством и собирательством. Интересно отметить, что деревня Гимрека теперь заселена почти исключительно русскими (вепсов в ней всего несколько человек), а Гакручей — только русскими. Предание же определенно указывает на то, что в прошлом здесь жили вепсы, это находится в соответствии и с другими данными². Типологически очень близкое к изложенному (хотя и утратившее подробности) предание зафиксировано среди олонецких карелов-ливвиков³. Сильно обесцвеченное (но сохранившее имя героя) предание отмечено в Вытегорских Кондушях; предания того же типа распространены на очень обширной территории — они фиксированы на Каргопольщине (Валдиево), на Пинеге, на Нижней Двине⁴.

Конечно, предания данного типа имеются у многих народов; но в указанном регионе они приобрели особые черты, которые следует принять во внимание. Распространение этих преданий в пределах столь широкого ареала не могло не породить известных различий в деталях, однако не только общее типологическое, но, быть может, также генетическое родство их между собою не кажется невероятным. По крайней мере четыре признака роднят их весьма прочно: 1) тесная привязанность каждого предания к определенному поселению и его названию, 2) прикрепление имени предка к патронимической группе родственных семей, населяющих ту или иную деревню, 3) то, что родство героев выступает в качестве единственной формы связи между ними, и 4) прибалтийско-финское звучание личных и собственных имен.

² Например, данными топонимики. См.: Н. И. Богданов, К истории вепсов, «Изв. Карело-Финского филиала АН СССР», 1951, № 2, стр. 32—33.

³ П. Минорский, Олонецкие корелы и Ильинский приход, «Олонечный сборник», вып. II, Петрозаводск, 1886, стр. 175.

⁴ См.: «Олонечские Губернские Ведомости» (далее: ОГВ), 1883, № 4, стр. 39; ОГВ, 1892, № 46, стр. 487; П. С. Ефименко, Заволочская чудь, Архангельск, 1868, статья 1, стр. 23; там же, стр. 17 и др.

Для чрезмерной архаизации преданий данного типа нет достаточных оснований. Вряд ли верно рассматривать их как родовые предания в точном этнографическом значении термина «род». Это, скорее всего, предания, отражающие уже патронимические отношения. Большая или меньшая сохранность в них деталей, вероятно зависит от продолжительности бытования в той или иной местности, в той или иной этнической среде, что, в свою очередь, обусловлено временем заселения этой местности чудскими группами, явившимися носителями данного фольклорного жанра, а также временем и интенсивностью славянской колонизации. Так, предание о Гиме и Гаке сохранило ряд историко-бытовых подробностей в силу, быть может, более позднего заселения вепсами юго-западного Прионежья и относительной изоляции от прямого славянского воздействия; сравнительно с ним в других местностях (Олонек, Вытегорские Кондуши и т. д.) предания сильно обесцветились. В северо-восточном районе их распространения (Пинега, Двина) на развитие преданий, вероятно, сильное влияние оказал процесс русской колонизации и ассимиляции древнего вепсского населения.

Другую разновидность чудских преданий о предках-первонасельниках составляют рассказы, в которых отразился как бы второй этап расселения и более широкого освоения территории. Наиболее полные варианты их отмечаются по соседству с исторической областью размещения вепсов, а также, разумеется, и внутри этого ареала. Характерное предание зафиксировано на северной границе расселения вепсов в Прионежье (в с. Деревянном; в прошлом — тоже вепсская деревня — Pujeg — «Деревянная река»): «Местное предание говорит, что первоначально поселились здесь два крестьянина: один на месте нынешнего погоста, а другой вверх по реке, где деревня Верховье. Долго жили они, не зная друг друга. Однажды низовый житель пришел к реке за водою и увидел плывший по реке свежий веник, из чего заключил, что вверх по реке есть житель и действительно нашел соседа». Осколок аналогичного предания отмечен около Виницы на Ояти. Точно такие же предания записывались в низовьях Олонки и Видлицы, на Заонежском полуострове, на севере Карелии и в некоторых других пунктах⁵.

Сюжет их чрезвычайно устойчив. Варьируют лишь незначительные детали.

Типологическая близость обеих разновидностей преданий о предках-первонасельниках очевидна. Это дает нам право предположить, что они отражают два последовательных периода процесса заселения Обонежья и Заволочья. Ареал преданий этого типа едва ли когда-нибудь можно будет с большей точностью определить, но те данные, которыми мы теперь располагаем, позволяют очертить его приблизительно так: Обонежье, Заволочье и, возможно, Кольский полуостров. Воздерживаясь от окончательного вывода касательно этнического происхождения этих преданий (тем более, что подобные предания известны и у других народов Европы), обратим внимание на то, что, во-первых, они широко распространились в районах прежнего местообитания летописной веси; во-вторых, в этот ареал хорошо вписывается территория размещения документальных свидетельств о чуди-вепсах, и, в-третьих, лишь несколько шире его по очертаниям область распространения северных преданий о чуде,

⁵ См.: ОГВ, 1883, № 63, стр. 646; «Олонецкий сборник», вып. III, Петрозаводск, 1894, стр. 397; П. Минорский, Указ. раб., стр. 174; Е. М. Прилежнев, К истории г. Олонца и его окрестностей, «Олонецкий сборник», вып. III, стр. 227; «Карельские народные сказки», сост. У. С. Конкка, Петрозаводск, 1959, стр. 203; Г. Е. Онуков, Северные сказки, СПб., 1909, № 207.

значительную часть которых мы уже раньше признали отражающей традицию знакомства с древней Весью.

Куда более сложен вопрос о так называемых «преданиях о панах». Трудность анализа, возникающая из более сложной структуры самих преданий, усугубляется еще весьма невысоким качеством имеющихся записей (вернее — пересказов). Сложилась прочная традиция видеть в преданиях о «панах» только отражение исторических воспоминаний народной борьбы с захватчиками и грабителями, что в местной дореволюционной краеведческой литературе получало трактовку в духе монархического «патриотизма», и оставлять в стороне следы, пусть не вполне ясные, классовых столкновений, не говоря уже о более древних мотивах, восходящих к преданиям о предках-первонасельниках.

Исследователи, так или иначе затрагивавшие вопросы, связанные с трактовкой преданий о «панах», и в наше время мало продвинулись вперед в смысле исторического истолкования содержащегося в них материала. Как историки, так и фольклористы часто продолжают рассматривать их только в качестве отголосков «смутного времени»⁶. Между тем следует принять в расчет, что термин «паны», «панки» не должен вводить в заблуждение. Конечно, в окончательном виде он оформился под влиянием событий начала XVII столетия, но приобрел общий эпический характер как обозначение исторического противника; поэтому опираться лишь на самый термин при определении времени возникновения преданий данного типа нельзя.

Были отдельные попытки подойти к решению вопроса с точки зрения более широкой исторической перспективы. В. И. Смирнов, изучавший подобные предания, записанные в Костромской губернии, пришел к заключению, что за ними «кроются глухие обрывочные намеки и обломки воспоминаний», более древние, «нежели даже татарские погромы и смутное время», «обломки самых древних преданий о заселении края и народных героях той эпохи»⁷. В небольшой монографии К. В. Чистова⁸ впервые всерьез проделан опыт рассмотрения местных преданий, в том числе и преданий о «панах», с учетом особенностей исторического и этнического развития края. Главные выводы исследователя вполне согласуются и с нашими наблюдениями, и нам предстоит еще к ним обратиться.

Среди чудских преданий, объединенных в общий цикл по признаку упоминания в них «панов», довольно легко выделяются три разновидности сюжетов. К первой и, без сомнения, наиболее древней, относятся народные рассказы, в которых «паны» рисуются не как захватчики и разбойники, а как оседлые местные жители, обитавшие здесь искони. У них были свои постоянные жилища, о чем говорят предания, фиксированные близ Ошты и Салминского погоста; жилища «панов», по преданию, были и близ Пудожя; на Вождмосалме (Выгозеро) имелся «панский» погост⁹.

⁶ См.: В. Пегов, Польско-шведская интервенция в Карелии в начале XVII века, Петрозаводск, 1939, стр. 32—33; И. П. Шаскольский, Шведская интервенция в Карелии в начале XVII в., Петрозаводск, 1950, стр. 113—114; В. Базанов, Народная словесность Карелии, Петрозаводск, 1947, стр. 130—135.

⁷ В. И. Смирнов, Клады, паны, разбойники, «Труды Костромского научного общества по изучению местного края», вып. XXVI, Кострома, 1921, стр. 41.

⁸ К. В. Чистов, Былина «Рахта Рагнозерский» и предание о Рахкое из Рагн-озера, «Славянская филология. Сборник статей», т. III (изд. Сов. комитета славистов к IV Международному съезду славистов), М., 1958, стр. 358—388.

⁹ П. Митропольский, Смутное время в народных преданиях и памятниках Олонецкой губ., «Олонецкий сборник», вып. III, стр. 250 и 252; ОГВ, 1857, № 20, стр. 111, № 22, стр. 122; ОГВ, 1905, № 19, стр. 3.

Отношение к «панам» в преданиях этой разновидности отнюдь не враждебное. Напротив, «паны» в них изображаются как нечто родное, даже священное; в вепских деревнях «паны» выступают в качестве предков, от которых произошло современное население. Г. И. Куликовским в 1890-х гг. установлено, что в с. Роксе (южнее Ошты), и теперь еще наполовину заселенной вепсами, «панов» считали как бы своими и даже устраивали по ним ежегодно общественную поминку («Киселев день») ¹⁰. В дер. Чайгиной (в бывшем Ефимовском районе Ленинградской обл., где живут южные вепсы) нами зафиксирована легенда, в одном отношении очень близкая по содержанию роксинской. Рассказывают, что давным-давно здешние жители, опасаясь военного нападения, приготовили себе убежище в земле. Однажды, услышав раскаты грома, они решили, что нападение началось и, спустившись в свое убежище, погребли себя в нем. С тех пор образовался здесь «жалыник» — могильник в виде холма. На памяти рассказчика там стояла христианская часовня. В день поминовения родителей местные жители чаще всего идут не в Пелуши — на погост, а к этому «жалынику», где поминают не только родственников, но и погребенных в «жалынике» предков — «панов». В Вытегорском крае «при деревне Кудаме (ср. вепск. kudo ¹¹ — «сооружение в озере для впуска мереж во время нереста»; kudoda — «ткать» «вязать рыболовные снасти, кружева, чулки») — иначе Рахнова-гора (ср. вепск. rahnda — «жаты», rahpoi — «жнец») одиноко стоит роща и поле и в ней часовня. Народное предание говорит, что в этой роще «паны» похоронили себя вместе с детьми и сокровищами ¹². В окрестностях Вытегорского же погоста «паны» оставили после себя потомство так, в дер. Нижней Кудаме и теперь есть поколение их — семейство крестьян Паньковых, прозванных так по происхождению их от «панов». По сообщению Н. Н. Харузина, в Пудожском крае, в особенности на Водлозере, «некоторые семьи считают себя потомками „панов“». В дер. Ананьево (Купецкое озеро) стояла полувывсохшая сосна, на месте которой, по преданию, «была похоронена „панская сестра“, и из ее кости выросла эта сосна; „пробовали ее рубить, да не вышло“». Под сосной молодежь устраивала «гулянки» в Петров день ¹³.

Предания о «панах» вообще, а в особенности те из них, что относятся к рассматриваемой теперь первой разновидности, как правило, самым тесным образом приурочены к определенным археологическим памятникам, чаще всего — в пределах бывшей Олонецкой губернии — к курганным могильникам «приладожского типа» ¹⁴. Эта связь с археологическими памятниками настолько прочна, что археологи пользуются ею как надежным признаком при отыскании новых объектов для раскопок. Таковы были найдены и раскопаны группы могильников в Шеменичах (В. И. Равдоникасом и А. М. Линевским), в Челмуже (Г. П. Гроздиловым) и в других пунктах.

Все отмеченные обстоятельства побуждают признать предания о «панах»-предках, «панах»-первонаселенниках наиболее ранним слоем в об-

¹⁰ Г. И. Куликовский, Из общинно-артельной жизни Олонецкого края, Петрозаводск, 1897, стр. 100—101; его же, Похоронные обряды Обонежского края, «Олонецкий сборник», вып. III, стр. 422; его же, Словарь областного олонецкого наречия СПб., 1898, стр. 36; ср. И. Калинин, Чудь и паны, «Живая старина», 1913, вып. I—II, стр. 146.

¹¹ Этимологии здесь и далее наши (В. П.).

¹² П. Митропольский, Указ. раб., стр. 254.

¹³ ОГВ, 1884, № 70, стр. 694; Н. Н. Харузин, Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии, «Олонецкий сборник», вып. III стр. 320 и 339.

¹⁴ ОГВ, 1866, № 37, стр. 693; 1890, № 48; 1903, № 11 и мн. др.

щем цикле преданий о «панах», восходящим к эпохе широкого бытования сказаний о предках-героях, реликтовые предания о которых рассмотрены выше. Самый термин, применявшийся, как видно, для обозначения мест захоронения героев, память о которых сохранялась и консервировалась благодаря развитому культу предков, возможно, возник задолго до того, как на севере России появились действительные «паны» — польско-литовские захватчики. Быть может, это слово, получившее в русской передаче — в результате народной этимологизации в духе представленный, возникших в «смутное время» и после него, — вид «паны», «панки», первоначально было связано с некоторыми деталями похоронного обряда аборигенного населения (ср. вепсск. panda — «положить», финск. и карельск. раппа — в том же значении, вепсск. таһаранда — «хоронить», таһараненд — «похороны», финск. — савакот, тааһаранжайсет — «похороны» и т. д.). Некоторые топонимы Обонежья (такие как «починок Панковской» в Важенском погосте или «деревня Пановская словет Киселевская за лесом» в Оштинском погосте), присутствующие в писцовой книге Андрея Лихачева 1563 г.¹⁵, не стоят, конечно, ни в какой связи с бывшим позднее польско-литовским нашествием.

Выявлению первоначального содержания и значения преданий о «панах» в большой мере могло бы способствовать установление более или менее точной топографии распространения их в пределах северных русских областей. К сожалению, мы пока что не в состоянии с достаточной точностью очертить ареал даже всего цикла предания о «панах», не говоря уже о его разновидностях или подциклах. В самом общем виде территория их размещения приурочивается в общем к севернорусским районам и вырисовывается в следующих очертаниях: на западе предания местами отмечены в бывшей Псковской губернии, далее густо рассыпаны в южной и восточной частях Олонецкой, кое-где фиксированы на Кольском полуострове, отмечены в Вологодской, Костромской¹⁶ и Вятской, а также в западной части (Поонежье) Архангельской губернии. Из области распространения преданий «панского» цикла безусловно исключаются территории расселения современных народов пермской и волго-финской языковой групп. Исключаются и северные карелы, у которых, правда, имеется свой собственный цикл рассказов о борьбе с захватчиками, но в них выступают их подлинные исторические противники — шведы¹⁷. В итоге остается весьма обширная, но все же вполне обозримая территория, занятая русскими, южными карелами, вепсами и отчасти саамами — лопарями, а также — в далеком прошлом — мерей. Наличные материалы позволяют предположить, что область бытования преданий о «панах»-предках, «панах»-первонасельниках должна будет выглядеть уже. Таким образом, весь цикл преданий как будто связан с вепсской, лопарской и, возможно, мерянской культурной традицией.

Как бы то ни было, все же значительная часть преданий о «панах» принадлежит к другой разновидности, а именно к той, в которой повествование на самом деле отражает события начала XVII в. Сюжеты преданий этой второй группы более разнообразны, но по преимуществу в них рассказывается о нападениях «панов», «литвы», «разбойников» на мирные деревни местного населения. Часто предание приурочено к какому-нибудь озеру или ручью или же иной особенности ландшафта.

¹⁵ «Писцовые книги Обонежской пятины», Л., 1930, стр. 100 и 226.

¹⁶ ОГВ, 1841, 41—45, стр. 203—203; В. И. Смирнов, Указ. раб., стр. 27 и сл.; И. Калинин, Указ. раб., ср. П. С. Ефименко, Заволочская чужь, Архангельск, 1869, статья 1, стр. 11, 36.

¹⁷ П. Митропольский, Указ. раб., стр. 244; ср. ОГВ, 1875, № 63, стр. 705—706.

Местные жители иной раз справляются с «панами» при помощи хитрости, усыпив бдительность врагов, направляют их лодку в пучину водопада; в других случаях объединенные силы крестьян побеждают их в жестокой битве; наконец, не редкость и такие варианты преданий, в которых «паны» гибнут благодаря чудесному божественному вмешательству¹⁸. Интенсивность бытования преданий о «панах» в Олонецкой губернии в свое время была столь велика, что «паны» стали фигурировать и в других фольклорных жанрах. Так, они упоминаются в сказке, записанной в Заонежье («Паны наехали, стреляют, паляют, нас убивают»)¹⁹.

Многие предания рассматриваемой разновидности, видимо, отличались высокими художественными достоинствами. Судить о них, конечно, трудно, так как особенности языка и стиля этих преданий во многом безвозвратно потеряны для нас в связи с отсутствием в прошлом их записей фольклористами-профессионалами. Все же и имеющиеся пересказы дают возможность составить до известной степени близкое к истине представление о поэтическом строе таких преданий. Особенно выразительны те из них, в которых главные героини — женщины. В одних рассказывается о том, как девушка, преследуемая «панами», бросилась с высокой горы в реку, в других повествуется о том, как благодаря своей находчивости девушка не только спасается сама, но и губит всех врагов. К числу последних относится широко известная в Карелии легенда о Девичьем острове²⁰.

Основу идейного содержания преданий о борьбе с «панами» в том их виде, как они дошли до нас, составляют мотивы защиты родной земли от захватчиков и насильников, патриотической борьбы за свободу народа, борьбы, которая рисуется рассказчикам как единственно справедливый способ разрешения конфликта. Недаром повествование всегда ведется в эпически спокойном духе; в преданиях постоянно подчеркиваются такие качества их героев — чаще всего безымянных, — как смелость, находчивость, готовность пожертвовать собою и своей жизнью ради победы над врагом. Сами предания, отражающие по существу местные и частные события, воспринимаются как широкие обобщения исторического подвига народов России, в том числе и вепсского народа, в борьбе за свободу Родины.

Вместе с тем трудно примириться с мыслью, будто в преданиях «панского» цикла вовсе отсутствовали мотивы внутренней социальной борьбы. Правда, предания дают сравнительно мало материала для уверенных суждений по этому вопросу. Однако не забудем, что записи их производились до известной степени тенденциозно, а интересующие нас теперь моменты — волюно или невольно — отфильтровывались с самого начала. Таким образом, наши предположения базируются на некоторых обобщениях и косвенных данных.

Предпринятая недавно В. А. Фигаровским попытка рассмотреть заново документальные материалы, касающиеся социальных движений в России в 1614—1615 гг., привела автора к интересным выводам. В. А. Фигаровский пришел к заключению, что в эти годы имело место массовое восстание крестьян, отождествлять которое с действиями грабительских банд и шаек авантюристов, проникавших из-за рубежа, неверно. Восста-

¹⁸ Н. Е. Ончуков, Северные сказки, № 2326; ОГВ, 1843, № 24; ОГВ, 1860, № 1 стр. 2; 1864, № 22; 1866, № 37; 1869, № 35, стр. 335; 1892, № 93; «Памятная книжка Олонецкой губернии на 1867 год», Петрозаводск, 1966, стр. 127—128.

¹⁹ П. Кореной, Заонежские сказки, Петрозаводск, 1918, стр. 9—10.

²⁰ «Памятная книжка Олонецкой губернии на 1867 год», стр. 117—118.

ние, по В. А. Фигаровскому, охватило весьма широкий район, населенный по преимуществу черносошным и дворцовым крестьянством, в частности, и на севере России (в Вологодском, Белозерском и соседних с ними уездах)²¹. Следовательно, исторические свидетельства, истолкованные таким способом, дают известные основания, чтобы и на материалах преданий попытаться отыскать следы того же процесса.

«Паны» преданий, как мы видели, рисовались народному сознанию не только в качестве грабителей. Образ «пана» — предка, первоначальника никак не согласуется с обликом «пана» в преданиях о грабежах, насилиях и разорениях. В этой связи возникают вопросы: не является ли такая двойственность народного представления о «панах» результатом двойственного положения самих крестьян в пору, когда откристаллизовывался весь цикл «панских» преданий? Не следует ли допустить, что в обстановке напряженной национально-освободительной и классовой борьбы, реальные факты которой позднее осмыслились в форме преданий, народное сознание, с одной стороны, фиксировало и обобщало примеры действительных столкновений с врагами своей земли, а с другой стороны, живо откликалось и на вспышки социальной борьбы, для ведения которой крестьяне должны были объединяться в отряды, ватаги? Не об этом ли свидетельствует то место в роксинской легенде, где говорится об образовании «шаек» (подразумевается — из местных крестьян) с «панями» во главе? Не о сочувствии ли этим псевдо-«панам», ассоциированным в сознании с предками-первоначальниками, говорят концовки некоторых преданий, где повествуется о трагической гибели их под землей? Наконец, не является ли связь между преданиями о «панах» и легендами о разбойниках и кладах более тесной, чем ее себе обычно представляют, и не следует ли чрезвычайно положительную народную оценку разбойников — защитников угнетенных и обездоленных — в какой-то степени распространить и на определенную группу преданий о «панах»?

Все это, разумеется, только догадка, подтвердить которую по изложенным выше причинам теперь еще не представляется возможным. Однако постановка указанной проблемы, по-видимому, не является излишней.

Проследить дальнейшие пути развития исторических преданий на коренных вепсских территориях не удастся: для этого мы не располагаем необходимыми данными. Но этот фольклорный цикл проявился на соседних территориях, население которых было связано с вепсами этническим родством, историческими и культурными взаимоотношениями. На основе общего чудского, в том числе и вепсского, фольклорного наследия у южных карелов, лопарей и русских (в особенности в Пудожском крае, который в прошлом также населяли вепсы) возникают сложные «синтетические» предания²², вершиной развития которых являются пудожские предания о Рахкое из Рагнозера и былина «Рахта Рагнозерский».

Подробный разбор преданий этого цикла не входит в нашу задачу, так как, во-первых, нет нужды повторять работу, успешно проделанную К. В. Чистовым, а, во-вторых, это увело бы нас слишком далеко от основной темы. Ограничимся поэтому лишь отдельными суждениями и сделаем некоторые добавления к тому, что уже установлено названным исследователем.

²¹ В. А. Фигаровский, Крестьянское восстание 1614—1615 гг., «Исторические записки», 73, 1963, стр. 194 и сл.

²² Публикацию их см.: К. В. Чистов. Материалы к изучению быliny и предания о Рахкре из Рагнозера, «Труды Карельского филиала АН СССР», вып. XX, 1959, стр. 122—166.

Анализ топонимических и исторических преданий приводит к мысли, что цикл «синтетических» преданий следует рассматривать не изолированно, а в тесной связи, в одной системе с преданиями предыдущих типов. Поместив этот цикл преданий, так сказать, на верхней ступеньке типологической лестницы, нетрудно заметить, что в нем сплывались, синтезировались многие мотивы и образы, присущие двум предыдущим типам. Иначе говоря, предания о первонасельниках-предках и о «панах» послужили материалом, из которого сложились сказания типа предания о Рахкое. В самом деле, он (Рахкой, иногда Курик или безымянный герой), несомненно, предок, первонасельник здешних мест; само предание о нем и образ героя тесно связаны именно с данной местностью. В легендах о Рахкое (Курике и т. п.) имеется эпизод с вениками или щепками, плывущими по реке, что воспринято из преданий о первонасельниках второй разновидности. Кроме того, Рахкой изображается в качестве борца против «панов»; источник этого мотива не нуждается в пояснении. Нетрудно отыскать и другие соответствия.

Было бы, конечно, заблуждением сводить все к обнаруженным соответствиям и на этом основании не замечать качественного своеобразия синтетических преданий типа легенды о Рахкое. (Они сложнее и по построению сюжета, и по своему идейному смыслу, и по использованию художественных средств, пусть даже заимствованных из преданий, типологически более элементарных. Герой синтетических преданий отличается необыкновенной силой, в определенных обстоятельствах исчезающей у него, чем пользуются его враги, и возвращающейся к нему, что в конечном счете обеспечивает ему победу. В этих преданиях присутствуют сложные сюжеты, названные К. В. Чистовым «Рахта и неверная жена» и «Единоборство Рахты», в процессе развития которых раскрывается и измена жены с атаманом разбойников или «панов», и предательство дочери, не желающей помочь освободиться связанному герою-отцу, и помощь малолетнего сына, подавшего отцу нож, и расправа героя над врагами, изменницей-женой и предательницей-дочерью. Всего этого нет в преданиях предшествовавших более архаических типов). Но для воссоздания истории возникновения сюжета, для решения вопроса об его этническом происхождении указанные выше соответствия далеко не безразличны.

То же следует сказать и о некоторых сохранных преданиями этнографических реалиях. Характерно, что более сложные типы преданий как бы впитывают в себя бытовые черты, наличествующие в преданиях типологически более простых. Уже в ранних преданиях о первонасельниках-предках второй разновидности присутствуют краткие, но очень интересные характеристики жилищ. Например, низовый житель из предания об основании Видлицы «проживал... в избушке с маленькими окошечками и черной печкой». В то же время и Рахта (Рахкой) живет в рубленой избе с высоким подклетом, куда он прячет по возвращении домой свои лыжи. Гим и Гак охотились с помощью лука и стрел. Луком же и стрелами пользуются «паны» и борцы с ними. С этой же точки зрения очень любопытны этнографические детали в предании о Рахкое из Рагнозера. Они заслуживают внимания, так как помогают уяснить вопрос о взаимоотношениях южнокарельских и русских вариантов преданий, с одной стороны, и саамских — с другой.

Большая степень близости их между собою не вызывает сомнений. Сюжетное сходство простирается вплоть до мелких деталей. Но этнографическая обстановка в карельско-русских и саамских вариантах — различная, отражающая конкретные условия бытования в этнически неодинаковой среде. Вместе с тем нетрудно заметить, что саамских этногра-

фических деталей очень немного даже в тех вариантах преданий, которые записаны от саамов, не говоря уже о карельско-русских. Действие иногда происходит в веже, изредка упоминаются олени, врага ловят с помощью петли-силка, расставленного при входе в вежу, что с известными оговорками также может восприниматься в качестве саамской этнографической черты, — вот, пожалуй, и все. Но в тех же саамских преданиях имеются явно более южные по происхождению этнографические подробности — изба с сенями, амбар и т. д. В южных же преданиях типа легенды о Рахкое из Рагнозера этнографические детали отражают отнюдь не саамский тип хозяйства, быта и культуры. На оленеводство нет даже и намека. Герои живут в рубленых избах. При них имеются бани и риги. Рахой занимается изготовлением дровней, а не лопарских кереек. Правда, он рыболов и охотник, но по смыслу предания ясно, что для него занятие этими промыслами не исключает всего остального, что входит в общий комплекс деревенского сельскохозяйственного быта. Создается определенное впечатление заимствованности предания саамами от южных соседей. Такое впечатление, возможно, подкрепит еще и тот факт, что у саамов сюжет типа предания о Рахкое получил распространение в сказочном жанре, а у карелов-ливвиков и в Пудожском крае — в жанре исторических преданий.

Следует сказать несколько слов об именах героев преданий. В тех преданиях, где их имена присутствуют (имеем в виду синтетические предания), довольно устойчиво называются два имени — Кúрик и Рахой (в различных вариациях). Отметим попутно, что в саамских сюжетных аналогиях имени героя нет. Эти имена нередко приурочены к сходно звучащим топонимам (Кúрикова сельга, Кúриковское, Кúрей-мяги и т. д.; Раховичи, Рахойла, Рахова гора и проч.). К. В. Чистов высказал предположение, что оба имени, возможно, связаны с названиями двух древнекарельских родов «Кúрила» («Кúрильчи» или «Кúрильцы» русских актов) и «Рокула» (в русских средневековых документах «Рбульцы» или «Рóвкульцы»). Не отрицая вероятности такого толкования, заметим, что имя Рахой, надо полагать, было известно не только карелам, в частности, приладожским (о чем свидетельствует сообщение Микаэля Агриколы в середине XVI в.)²³, но и вепсам: современные оятские вепсы сохранили воспоминание об этом в термине räinrahkoï — «запечник», «домовой»; в некоторых местах слово утратило уже и это значение и стало осмысляться как «лежебока», «любящий погреться на печи». Из всего этого, по-видимому, должен следовать тот вывод, что, возможно, и имя, и предание издавна были общим достоянием очень узкой группы чудских народов, поддерживающих между собою настолько тесные культурные связи, что это нашло отражение во взаимном обмене фольклорными сюжетами.

Нам остается еще, хотя бы бегло, остановиться на вопросе о том, как соотносятся чудские предания с преданиями о чуди. Обсуждение этого вопроса полезно вести как путем сопоставительного анализа самих преданий, так и при помощи сличения областей их распространения. Разные авторы уже пробовали проводить исследования в первом аспекте, сравнивая, главным образом, предания о чуди с преданиями о «панах»²⁴. Следует, конечно, помнить, что прямые сопоставления этих двух групп

²³ К. В. Чистов, Былина «Рахта Рагнозерский» и предание о Рахкое из Рагнозера, стр. 374; Д. В. Бубрих, Об одном обманчивом историческом документе, журн. «На рубеже», 1949, № 2, стр. 92—94.

²⁴ См., например, Е. В. Барсов, Об олонекских древностях, «Олонецкий сборник», вып. III, стр. 175; И. Калинин, Указ. раб., стр. 138 и 145.

преданий до некоторой степени рискованны: ведь мы часто имеем дело не с точными их записями, а с пересказами, за полную надежность которых поручиться нельзя. Следовательно, нужно, соблюдая осторожность, сравнивать лишь наиболее устойчивые элементы. Но все же и при этих условиях нетрудно заметить, что оба цикла преданий содержат как сходные, так и отличные черты.

Действительно, если обратиться к сопоставлению преданий о чуди и о «панах», то нельзя пройти мимо того несомненного факта, что и в тех и в других легко обнаружить немало совпадений в составе сюжетов. Среди них следует отметить осмысление героев в качестве предков; закапывание в землю, в результате чего будто бы возникали могильники и клады; батальные эпизоды; чудесное ослепление врагов и пр.

Однако эти совпадения отнюдь не полные и не точные. Например, изображения военных действий в подробностях сильно различаются: в преданиях о чуди они представлены весьма обобщенно, освобождены от каких-либо деталей; наоборот, в чудских преданиях о «панах» сообщается много живых деталей, даются описания военных хитростей и т. д. Имеются и другие сюжетные различия. В преданиях о чуди отсутствуют эпизоды с пльвушими по реке венниками или щелками, в них нет имен героев (исключение составляет только один случай упоминания чудского военачальника Аминта), да, собственно, нет и отдельных героев, а действуют массы, группы, именуемые общим названием — чужь. В отличие от чудских преданий с их сравнительно ясно выраженным историзмом, преданиям о чуди более присущи элементы сказочности. Наконец, различны самые принципы группировки тех и других преданий в циклы, что отражает, несомненно, разницу в истории возникновения и бытования сюжетов.

Рассматривая вопрос во втором аспекте, с точки зрения топографии преданий, также нетрудно уловить черты сходства и различия, т. е. выделить территории, где и те, и другие предания бытуют одновременно, совместно, и значительные ареалы, где бытуют одни предания, но отсутствуют другие. К числу районов, где они встречены в совместном бытовании, относятся территории бывшей Олонецкой губернии, в особенности ее южные и восточные уезды — Лодейнопольский, Вытегорский, Каргопольский и Пудожский, а также Тихвинская округа, Поонежье, низовья Двины, значительная часть теперешней Вологодской области и некоторые местности Костромской.

Вместе с тем совершенно ясно, что предания о чуди занимают пространства, значительно более обширные. Можно довольно твердо сказать, что там, где бытуют чудские предания, например о «панах», почти наверняка — за немногими исключениями — встретишь и предания о чуди; однако наличие в той или иной местности преданий о чуди вовсе не означает, что тут непременно будут распространены чудские предания. Иными словами, распространение того или иного типа преданий находится не в прямой, а какой-то более сложной, опосредствованной зависимости друг от друга.

Объяснение этому нужно, видимо, искать в условиях сложного и многогранного процесса этнической истории ряда народов, населявших обширные пространства изучаемого района, и несомненно, что роль некоторых прибалтийско-финских народов, в частности и даже в особенности вепсов, являлась здесь далеко не последней.

Связать все разновидности преданий о предках-первонасельниках с каким-либо одним народом не представляется возможным, да и вряд ли такая попытка была бы оправдана. Эти ранние и наиболее простые формы преданий вырабатывались вепсами, карелами и их южными и

восточными соседями в сходных исторических условиях совместно и являются их общим достоянием. Впрочем, и среди них выделяется одна группа (варианты с пlyingими венками или щепками), локализуемая более четко, которая в пределах Северной историко-этнографической области без особенных затруднений приурочивается именно к южнокарельской и вепской территориям.

В дальнейшем развитие преданий пошло разными путями. С одной стороны, локальные, имевшие сугубо местное значение события послужили сначала поводом для возникновения преданий о «панах»-предках, затем, усложняясь мотивами социально-политических столкновений начала XVII в., — преданий о борьбе с «панами» и, наконец, сложных «синтетических» преданий типа легенды о Рахкое из Рагнозера. С другой стороны, процессы, захватившие более обширную территорию, — миграция вепсов из области их преимущественного расселения на северо-восток, в Заволочье, а затем ассимиляция их мощным колонизационным потоком русского населения — нашли отражение в русских преданиях о чуди.

Сопоставление чудских преданий о «панах» с преданиями о чуди, установление некоторых точек соприкосновения в процессе формирования этих двух циклов и вместе с тем отчетливо выраженных различий как в содержании сюжетов, так и в их размещении, — все это подсказывает весьма заманчивую идею — попытаться связать распространение преданий о «панах» с расселением и культурным воздействием самих вепсов. Основания для выдвижения такой гипотезы, как видим, имеются, но, к сожалению, вполне строго обосновать ее теперь еще невозможно. Главное затруднение видится нам в том, что ареал размещения преданий о «панах» (в особенности о «панах»-предках, «панах»-первонасельниках) не вполне точно соответствует тем территориям, на которых в той или иной мере можно фиксировать непосредственное пребывание вепсов. Мы имеем в виду, в частности, территорию Костромской области, где в начале II тысячелетия, несомненно, обитало мерянское население и где также распространены предания о «панах», в том числе и о «панах»-предках. Хотя существование вепско-мерянских культурных связей, хорошо заметных по археологическим данным раскопок круганов юго-восточного Приладожья и позднедьяковских городищ и могильников, и присутствие смешанной вепско-мерянской топонимики в области, которую Д. В. Бубрих называет «южным входом в Заволочье»²⁵, как будто бы и указывают выход из затруднения, все же от окончательного суждения приходится воздержаться до тех пор, пока, во-первых, не будут получены более подробные и надежные историко-археологические свидетельства, раскрывающие характер вепско-мерянских взаимоотношений, а, во-вторых, не будут собраны и подробно проанализированы предания о «панах» на всей территории их размещения.

Более тесно связываются с вепсами сложные «синтетические» предания типа легенды о Рахкое из Рагнозера, которые к преданиям о чуди имеют уже совсем слабое касательство. Область их размещения невелика и очерчивается достаточно четко. Бытование этих преданий в прошлом также и у вепсов, как сказано, очень вероятно. Косвенное тому подтверждение можно видеть в распространении текстуально совпадающих вариантов среди карелов-людиков и ливвиков, этнокультурное родство которых с вепсами не требует дополнительных доказательств, и

²⁵ Д. В. Бубрих, Происхождение карельского народа, Петрозаводск, 1947, стр. 28.

русского населения Пудожского края, ассимилировавшего прежде живших здесь вепсов.

К. В. Чистов, исследуя историю данного сюжета, наметил два возможных решения вопроса об его этнических корнях: либо он возник на древнелопарской этнической почве и заимствован древними вепсами в процессе ассимиляции лопарей, либо же он является вепским, и саамы восприняли его от древних вепсов в результате контактов, несомненно, имевших место²⁶. Ясно, что при прочих равных условиях присутствие в саамских преданиях южных этнографических подробностей представляет собою немаловажный аргумент, побуждающий нас отдать предпочтение второму предположению.

Итак, изучение чудских преданий — теперь мы можем сказать, что в определенной мере они должны считаться также и вепскими, — приводит к заключению, что история их возникновения и бытования оказывается на поверку куда более сложной, чем это представлялось прежним исследователям. Она предстает перед нами как своеобразное фольклорное отражение этногенетических процессов, происходивших в IX—XIV и XV—XVIII вв. в Прионежье, Приладжье и в Заволочье.

SUMMARY

Tchud' traditional legends (not to be confused with Russian legends about the Tchud') are known to northern Russians, the Vepses, the southern Karelians and the Lapps. These legends may be classed under three categories: legends about ancestors who first settled the territory, legends about «pans», and «synthetic» legends. The legends about ancestors appear to be the earliest. Their ethnic nature is hard to defined but they are probably linked with Veps and south Karelian environment. Within the second group — legends about «pans» — two strata may be distinguished. The earlier stratum includes legends where pans appear in the role of honoured ancestors. The later stratum contains legends about the struggle against «pans» as invaders (an echo of events in the beginning of the XVII century — the «Troubled Times»). Both those kinds of legends are probably connected with the Karel-Veps and perhaps also with Meria cultural traditions. Tchud' legends reach their highest development in the cycle of synthetic tales (i. e. the legend of Rahkoi from the Ragnö Lake) which must be considered predominantly Veps in their origin. Thus Tchud' legends contain material which may be of importance for investigating ethnic history within the North European historical ethnographical region.

²⁶ К. В. Чистов, *Былина...*, стр. 377.