

А. Э. Мурзин

Екатеринбург

**УРАЛЬСКИЕ ПРЕДАНИЯ О ЧУДИ.
К ВОПРОСУ ОБ «ИСТОРИЧЕСКОМ САМОСОЗНАНИИ»
ТРАДИЦИОННОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ**

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: фольклор, предания, историческое самосознание, народная культура, Урала.

АННОТАЦИЯ: В данной статье анализируются уральские предания о чуди в контексте проблемы исторического самосознания и его преломление в традиционной культуре.

A. E. Murzin

Yekaterinburg

**THE URAL LEGENDS ABOUT CHUD.
TO THE QUESTION OF «HISTORICAL CONSCIOUSNESS»
TRADITIONAL NATIONAL CULTURE**

KEY WORDS: folklore, legends, historical identity, popular culture, and the Urals.

ABSTRACT: This article examines the Urals legends about the Chud in the context of historical consciousness and its interpretation in the traditional culture.

Представления о чуди как о некоем финно-угорском народе или этносе (вепсы, эсты), обретавшемся по соседству с северными славянами, а позднее с новгородцами, и «чудь» как собирательное, теряющее значение этнонима, название аборигенного языческого населения осваиваемых с конца XVI в. территорий Урала и Сибири, хотя и связаны между собой, но ведут в истории параллельное существование.

На первом этапе не находится различий между летописным и фольклорным пониманием того, какой народ называют «чудью». Народные предания о чуди возникают, как считается, в условиях контакта русского населения новгородских земель с заволоцкой чудью (конкретно, с древними вепсами (весью) приблизительно в IX–X вв. В «Повести временных лет» в легенде о разделении земли после потопа между сыновьями Ноя

чудь наряду с русскими, мерей, муромой, весью, мордвой, пермью и другими отнесена к числу народов, населивших «Афетову часть» мира.

В процессе проникновения с XII в. новгородских ушкуйников на Урал, они столкнулись с угро-финских народностями (коми-пермяками, коми-зырянами, манси, вогулами), во многом сходных с вепсами-чудью по языку, внешности, образу жизни, религии. Есть мнение, что новгородцы прозвали аборигенов Предуралья и Урала чудью по аналогии с чудью заволоцкой. «Через новгородцев стало известно, что в земле Пермь живет чудь, наполовину в земле, говорит на своем языке, поклоняется идолам» [6].

Таким образом, название чудь распространяется сначала на другие финно-угорские народности Урала, а затем по мере проникновения русской колонизации на восток, за Уральский хребет все

больше начинает применяться по отношению к аборигенному населению вновь осваиваемых территорий. В фольклоре различных народов, сохранивших легенды о чуди, чудь – это «старый» или «прежний», «иной» народ, живший до «нашего» «нового». Соответственно, большинство отечественных авторов придерживается той точки зрения, что само слово «чудь» происходит от русского «чужой», «чуждый» или даже «чуждой» (хотя эта версия не имеет лингвистического обоснования) [3].

Фольклористы в связи с этим сходятся в том, что «по мере проникновения колонизации на восток, за Уральский хребет продвигалось на восток и представление о чуди, приобреталя в разных местах «разнообразные областные значения народного характера» в отличие от сравнительно определенных, более или менее устойчивых летописных традиций». [12. С. 70], что «чудь» становится понятием нарицательным и начинает прилагаться к народностям, «жившим до прихода русских», что «разные народности, были объединены общим, собирательным термином «чудь» [6].

Примечательно, что когда в отечественной науке в середине 60-х гг. XX в. возобновилась дискуссия о чуди в ответ на монографию В. В. Пименова «Вепсы», в которой чуди и анализу основных сюжетов чудских преданий была посвящена большая глава, появилась статья Л. П. Лашука с характерным названием «Чудь историческая, чудь легендарная». «По мнению Лашука, распространенность исторических сведений и преданий о чуди на огромных территориях ставит под сомнение вопрос о принадлежности чуди к одному конкретному (вепсскому) этносу». [8. С. 81].

При этом, как правило, при изучении в данном контексте фольклорных преданий о чуди не уделялось должного внимания различию в специфике литературной (летописной) традиции и фольклора. Вообще, в современной научной литературе фольклор во многом продол-

жает рассматриваться как традиция устного народного творчества лишь в узком смысле. В более широком смысле фольклор понимается как особого рода синкретическое и синтетическое искусство бесписьменной традиции, как специфический «язык» традиционной культуры, выполняющая роль его интегратора, мощного системообразующего фактора («универсальная теория»). Только зная специфику фольклора, его отличие от книжной традиции можно понять какого рода историческим свидетельством являются на самом деле уральские предания о чуди.

В своей практической жизни русские, несомненно, отчетливо различали народы, с которыми встретились в Сибири, имели свое суждение об их вере, способе жизни, бытовом укладе. Так, в Сибирских летописях содержатся конкретные детали этнографического характера. Из летописей можно узнать, что «сыроядцы же остяки ездят на псах, впряжены бывают в нарты, на дальнее расстояние», «траву и корение едят». [16. С. 242, 112]. «А одеяние и обувь имеют с рибих кож, с осетров, стерлядей, с налимов... и со всяких птиц; проделывают же те кожи рыбьим жиром, аки рогдугу мяхкостию, которые отнюдь дожда не боятся». [16. С. 378].

В то же время в народных преданиях, собранных фольклористами на Урале, вместо вогулов и остяков, мы сталкиваемся с мифологическими по своим корням различного рода великанами, одноглазыми, одноногими, «чернокожими» людьми, карликами, существами, прячущимися под землю, избегающими «верхних» людей. «Местные» реалии вообще присутствуют в данных преданиях лишь в качестве внешних примет. «Предания о чуди на Урале возникли не на Урале», – так выразила эту мысль известный исследователь фольклора В. П. Кругляшова. [6]. Эти предания о чуди содержат известные сюжетные мотивы, которые восходят к архаическим преданиям, складывавшимся на Руси, едва ли не с IX в.

[5. С. 79]. Имеются в виду следующие основные сюжетные мотивы: пребывание аборигенов в конкретной местности («чудские городища»), их нападения на прибывающих поселенцев, исчезновение аборигенов, оставление ими следов своего пребывания в той или иной местности (предания о чудских кладах).

В XVIII в. рассказы о чудских городищах «органично влились в предания об основании городов, заводов, монастырей. По-видимому, они имели такую форму: на этих местах прежде жила чудь; здесь был раньше чудской городок; чудской народ имел здесь свои жилища. Примером являются предания о постройке Преображенского Пыскорского мужского монастыря» [6].

В преданиях рассказывалось о местах, где сохранились остатки чудских строений: стены, валы, рвы, ямы. «...Вся страна, Пермьями обитаемая, преисполнена остатками древних укреплений, известных под именем Чудских городищ; да и далее от них к югу по обеим сторонам Камы довольно находят сих памятников древности», – писал Н. С. Попов в XIX в. [13. С. 63]. «С чудскими могильниками (городищами-могильщиками), буграми, насыпями связана группа преданий о гибели чуди на сюжет «чудь заживо себя погребла» или «чудь ушла в землю». Ученые второй половины XIX в., в частности, А. Н. Веселовский <...>, многократно отмечали активное бытование этого сюжета на Европейском севере России в губерниях Архангельской, Вологодской, Олонецкой, Пермской: «В Шенкурском уезде <...>, рассказывают, что чудь защищалась от русских, строила крепости. Но защита не удалась: одни бежали в леса, другие со всем имуществом закапывались в глубине ямы с крышей на столбах, на которую накладывались земля и камни; они подрубили столбы и гибли». Сюжет возник не на уральской почве, но вошел в уральские предания» [6].

Вообще, мотив исчезновения аборигенов в конкретном месте (содержащие

его предания бытовали в разных районах Урала) чрезвычайно устойчив. Предания, построенные на его основе, кроме прочего, дают фольклорное объяснение происхождению курганов в связи с историей «самопогребения» чуди. Как правило, содержание предания сводится к тому, что, услышав о скором приходе «белых людей» чудь строит себе избушки на столбах, собирается в яме, потом говорится, что «чернокожие люди» «подрубили столбы и их всех придавило» [7. С. 43].

Иногда предания о чуди связываются с мифами о происхождении людей: «чудь» выступает в качестве предков людей, населявших Урал. Так, в одном из преданий о начале города Полевского говорится: «Раньше на этом месте жила чудь – нехристи, они занимались плавкой руды и вырыли рудокopные ямы. Позднее на этом месте жили башкиры» [14. С. 36].

В преданиях о «чуди» дается толкование топонимических объектов (Чудная гора, названия курганов и пр.) и ряда фамилий (например, Чудинов). Наименование «чудь» закрепилось в географических названиях, бытовавших и бытующих в Пермском крае. На реке Бабье, притоке Сылвы, есть горная возвышенность Молебная, названная, по преданию, «от чудского народа, который на этой горе приносил свои жертвоприношения, следы их жилищ видны и до сих пор в виде рва» [19. С. 100].

Исследователь древностей Пермского края Ф. А. Теплоухов в 1890-х годах суммировал содержание народных рассказов о конце чуди: «народное предание приписывает почти все доисторические предметы, находимые как в северо-восточной части Европейской России, так и в Западной Сибири, народу, который оно называет чудью и который при приближении русских будто бы исчез, или, как выражаются в Пермской губернии, ушел в землю. Последнее выражение объясняется легендой, по словам которой чудь или чудаки, не желая покориться пришельцам, а по другой редак-

ции легенды – принять крещение, предпочли погибнуть в приготовленных за-благовременно ямах, подрубив столбы, на которых держалась устроенная над ними тяжелая крыша. По тому же преданию чужд ушла в землю со всеми своими богатствами, что и дает местным жителям повод рыться в городищах, в надежде найти несметные богатства, содержащиеся будто бы в братских могилах чужди» [6].

Тезис фольклористов о том, что название «чужд» принимает в ходе колонизации Урала и Сибири «обобщающий», «нарицательный» характер закрывает тему лишь постольку, поскольку она вообще может быть раскрыта в данном проблемном поле. В контексте же культурологии, исследований традиционной культуры данное положение видится как парадоксальное и проблемное. Действительно, как можно себе представить, чтобы переселенцы лицом к лицу сталкивающиеся в новых для них землях с неизвестными для себя миром, неизвестными народами, иной культурой, выстраивание отношений с которыми было условием их выживания, вместо как можно более полного и определенного их описания воспроизводят в своей заново формирующейся фольклорной традиции фантастические, с точки зрения современного человека, представления, опирающиеся на самые архаичные пласты народного сознания?

Попытка объяснить подмену памяти о реальных событиях клишированными фольклорными сюжетами и образами примитивностью народной культуры или каким-то пренебрежительным отношением к окружающим их народам опровергается самой историей колонизации Урала и Сибири. Более того, само современное представление о колонизации продолжает усложняться. Чтобы раскрыть действительное содержание процессов заселения и хозяйственного освоения новых территорий, хозяйственно-бытовых, межэтнических и культурных контактов между русским и автохтонным

населением Урала и Сибири, отечественные историки (прежде всего сибиреведы) пытаются сегодня дополнить ее концепцией «сибирского фронта». «Сибирский фронт» как историческое явление рассматривается ими в качестве места встречи двух культур разного уровня развития, как некоторая зона «особых социальных условий, возникающих в результате контактов разноуровневых цивилизаций, приводящих к формированию нового общества или сообщества» [17. С. 112].

Думается, дело отнюдь не в отсутствии внимания переселенцев к автохтонному населению. Само существование традиционного общества подчинено прежде всего задаче выживания, сохранения самоидентичности социума. Тем более, это правомерно в отношении русских переселенцев в условиях колонизации Урала и Сибири. Главным механизмом, обеспечивающим решение этой задачи, являлось следование социальным коллективом традиции. Вся повседневная жизнедеятельность (ритуализированная по форме) была подчинена задаче поддержания установленного и освященного традицией порядка. В этом состоит коренное условие существования народной культуры.

Основная функция фольклора (унаследована им от мифологии, с которой он генетически связана) не познавательно-теоретическая, а социально-практическая, направленная на обеспечение единства и целостности коллектива. В отношении фольклора также как и мифа справедливо утверждение, что он «способствует организации коллектива, содействует сохранению его социальной и социально-психологической монолитности» [4. С. 45].

Передаваемая традицией из поколения в поколение специфическая информация служила в традиционном обществе «матрицей социального порядка и сводом примеров нравственного поведения» [10. С. 281]. Любое фольклорное произведение в основе своей имеет определенную систему норм, представлений,

ценностей. Они могут быть обнаружены и в содержательном плане (включая сюжет, образы персонажей), и в композиционном построении текста как некие концептуальные модели поведения коллектива и индивида. При этом исключительной задачей циркулирующих в фольклорной среде текстов являлось не генерация новых смыслов, а обеспечение функционирования механизмов культурной памяти.

То, что традиция обращена на сам коллектив, выполняет функцию его консолидации, сохранения его организации, структуры и т. п., приводит к тому, что она выступает, по замечанию Ю. М. Лотмана, и как механизм коллективной автокоммуникации социума. Можно сказать, что посредством традиции коллектив передает самому себе послание, необходимое для сохранения его внутренней устойчивости, культурной самоидентичности.

Когда в преданиях о чуди мы сталкиваемся с фантастическими великанами или карликами, одноглазыми, одноногими, «чернокожими» людьми, то это кажется бессмысленным только современному историческому сознанию, исходящего из того, что ценность фольклорного текста зависит единственно от достоверности, содержащейся в нем информации. В традиционной народной культуре это не так. В ней информация, транслируемая традицией из поколения в поколение, может не отвечать действительному положению вещей. Более того, «конгломерат сведений, передаваемых по традиции, может состоять по преимуществу из ложных или искаженных представлений о мире и о себе. Тем не менее, обращенная вовнутрь коллектива (назовем ее интравертной) функция будет выполнена. Традиция тысячелетиями хранит стереотипы, которые противоречат элементарным эмпирическим данным, а их целесообразность никак не была доказана» [2. С. 120].

«Фольклорная действительность» имеет черты идеальной действительности.

сти. «...Преобладание фантастического над эмпирическим, идеального над реальным, типизация средствами условной трансформации, гиперболы, вымысла, обобщения на уровне желаемого, в виде некой реконструкции мира характеризуют фольклорную эстетику, по-разному проявляясь в различных жанрах» [15. С. 183]. Признаками истины здесь выступают узнаваемость, похожесть, воспроизводимость известного. В результате этого появляются более или менее стереотипные тексты, где регламентированы и форма выражения, и выражаемое содержание (что, тем не менее, не исключало возможности проникновения в них предметно-событийных фактов «исторической действительности»).

Эти общетеоретические положения подтверждаются, в частности, отсутствием успехов, в попытках напрямую использовать уральские предания о чуди в качестве источника исторических сведений. Исходя из установки, что в общерусских исторических песнях и преданиях, начиная с XVI в., происходит вытеснение мифологического и эпического содержания конкретно-историческим способом изображения событий, которым «знаменуется победа новых принципов отношения фольклора к действительности» [5. С. 88], выдвигается предположение о том, что и в преданиях о чуди, записанных на Урале, следует искать сведения о жизни и быте коренных народов края.

Историки, этнографы, языковеды пытаются использовать фольклорный материал для выявления этногенеза некоторых народов финно-угорской языковой семьи [5. С. 77]. Однако, попытки исследователей извлечь из данных преданий хоть какую-либо историческую или этнографическую информацию выглядят неуверительными и беспочвенными. Насколько всерьез можно усматривать в названии «чудь белоглазая» «прямое указание на слабую пигментацию глаз», как будто бы свидетельствующую об этнической принадлежности чуди? (Заметим,

что по вопросу об этнической принадлежности чуди высказано почти два десятка различных точек зрения [5. С. 78]). Есть ли веские основания для того, чтобы пытаться связать почерпнутые из преданий описания «конструкции» чудских могильников, представляющих собой опущенные в ямы срубы с деревянными перекрытиями, с конкретной археологической культурой тогда, как известно, что подобного типа захоронения были распространены не только у многих финноязычных народов, но и среди сибирских и дальневосточных народов?

Иногда «этнографические реалии» пытаются обнаружить в преданиях об оставлении чудью различных следов материальной культуры (разрушенных городищ, становищ, селищ, заброшенных строений, пашен, архаических предметов быта). «Однако археологические материалы со всей очевидностью показывают, что памятники «чудской» культуры принадлежат не только разным эпохам – от неолита до средневековья, но и различным этническим группам» [5. С. 96]. Выводы исследователей сводятся к тому, что в преданиях о чуди, занесенных на Урал и в Сибирь по мере колонизации этих земель, под чудью в целом подразумевается древнее население жившее здесь до прихода русских и оставившее после себя различные памятники материальной культуры, происхождение которых непонятно рассказчикам.

Почему же предания о чуди на Урале в XVII-XVIII вв., вопреки ожиданиям, отнюдь «не насыщаются конкретными фактами» [5. С. 88]? Этот же вопрос можно поставить и так: почему в ходе колонизации Урала и Сибири оказались актуализированы архаические модели фольклорного сознания?

Предания о чуди – это вопрос об отношении в фольклорной среде к «прошлому» вообще и особенно в контексте колонизации, освоения новых земель.

Мифическое время (в особенности – время этиологического мифа) есть время необратимое. Будучи временем гене-

зиса, появления, становления, творения, оно направлено в одну сторону. Мир в фольклорной реальности в своих главных компонентах дан сразу, готовым и не подлежащим изменению. «Прошлое» – это то, что «позади» нас, но настолько же во временном, насколько и в пространственном смысле. Время, по выражению С. С. Аверинцева, «дано в модусе пространственности» [1. С. 266]. Прошлое соотносится с тем, что «вверху над нами» («Небо»), «внизу под нами» («Земля»), входя в систему координат пространственной модели мира.

Фольклорное сознание, «производя моделирующую работу в рамках социально-бытового опыта народа, создает по своему цельную, гигантскую реконструкцию мира, который своеобразно и сложно соотносится с миром реальной действительности» [15. С. 182]. В ее рамках мир понимается как результат переработки информации о среде и человеке, «причем человеческие структуры и схемы часто экстраполируются на среду, которая описывается на языке антропоцентрических понятий. Первичная информация, воспринимаемая органами чувств, подвергается семиотической перекодировке, переводится на уровень знака. Модель мира – не систематизация эмпирической информации, а единая, но при этом многокодовая знаковая система, классификационный каркас, который может заполняться разным содержанием» [18].

На Урале, оказавшись в новых, непривычных для себя условиях, фольклорное сознание должно было как можно быстрее проделать большую внутреннюю работу, чтобы соотнести традиционные представления, образующие привычную картину мира, с новыми реалиями. Требовалось осмыслить и представить в известном ключе состояние осваиваемого края до прихода сюда русских. Вынужденное проводить столь масштабную работу фольклорное сознание естественным образом начало воспроизводить мифологическую (как наиболее общую, всеобъемлющую) по своим основаниям кар-

тину мира. В ее архаичности фольклорное сознание видело признак достоверности. Как писал М. Элиаде: «Идет ли речь о возделывании целинных земель или о завоевании и занятии территорий, населенных "иными" человеческими существами: ритуал овладения в любом случае должен повторять космогонию» [20. С. 28].

Каким должно было представляться русским переселенцам «прошлое» края, заселение и освоение которого еще продолжалось? Потребностям фольклорного сознания отвечает выделение какой-то одной черты, главной характеристики, способной определить целостный образ этого «прошлого».

Обращает на себя внимание, что в преданиях о чуди постоянно подчеркивается различие (доходящее до противопоставления) в роде занятий, способе жизни, культуре аборигенов и переселенцев. Новые жители края решительно отделяют себя от чуди. Несмотря на присутствие следов пребывания ее в конкретной местности, она обычно изображается как относящаяся к иному пространственно-временному измерению, чем предки рассказчиков преданий. Часть преданий содержит рассказ о прямой вражде аборигенов к пришельцам, древнейший пласт таких повествований, как считается, воспроизводит описание конфликта людей и мифических существ. То есть в преданиях о чуди формируется своего рода образ антимира.

Известно, что основным началом, структурирующим народные представления о мире, выступает система бинарных оппозиций: «тогда-сейчас», «день-ночь», «свой-чужой» и т.д. Набор признаков проецируется на аксиологическую ось (оппозиция добро/зло, хороший/плохой). «На основе набора двоичных признаков конструируются универсальные знаковые комплексы, с помощью которых усваивается и описывается мир... Получается некий круг, замкнутость (соответствующая вечному возвращению). Освоение мира (т.е. конструирование модели мира)

начинается с архетипических представлений, которые представляют собой «классификационный материал»; первый этап классификации – бинарные оппозиции, приводящие к построению знаковых систем; знаковые системы кодируют те архетипические представления, с которых началась модель мира и в которые она может быть развернута. Этот процесс ориентирован на человека и осуществляется человеком; он играет здесь и активную, и пассивную роль: формирует собственную модель мира и формируется ею. <...> Такое «порождение друг друга», сложное для секуляризованного сознания, отпечаталось в фольклорно-мифологических клише» [18].

В отношении чуди как представителей «прошлого» Урала, оппозиция «свой-чужой» конкретизируется как оппозиция «христиане – нехристиане, язычники». Во многих преданиях о чуди прямо говорится во враждебном тоне как о не-христианах («дикий и неверный народ»). В другом варианте – «народ, не знавший Бога» [19. С. 100]. В ст. Миасской рассказывали: «Жил когда-то на этой местности народ, называвшийся «чудаками» или «чудь», не знавший Бога. Когда явилась необыкновенная звезда при рождении Иисуса Христа, они поняли, что их богу пришел конец, почему и решили похоронить себя живыми в заранее приготовленных ямах» [7. С. 49]. В других вариантах чудь не хоронит себя, а «проваливается» сквозь землю.

Чудь выступает как часть природной стихии, косного, неосвященного мира, не обладает подлинным существованием. Хронологически она некоторое время существует параллельно с переселенцами, но в картине мира православного человека XVII-XVIII вв. чудь принадлежит «прошлому», и обретается в этом «прошлом» как некоем особом пространственно-временном измерении. «Прошлое» в этом смысле – это дохристианское время. Отсюда недифференцированность фольклорного представления о предках коренных народов Урала. Все

они в известном отношении – «чудь», то есть «нехристиане».

В этом смысле предания о «чуди» представляют собой один из способов описания определенного состояния мира или отдельных земель. Сами земли православный человек тоже воспринимал как «чистые» и «нечистые», то есть праведные и грешные. Оказаться за пределами православного царства в «нечистых», «поганных» землях считалось греховным, воспринималось как несчастье. Это же касалось и Сибирской земли. Раньше в понимании русского человека она была местом «вогнеждения» зверей и «водворения» сиринов, пребывала в безвременье, темноте, косности. Ей предстояло пройти несколько этапов освящения, прежде чем переселенцы окончательно поверили в то, что эта земля не забыта перед Богом: «Оттоле же солнце евангельское землю Сибирскую осия, псаломский гром огласи, наипаче же во многих местех поставишася грады, и святые божия церкви и монастыри создашася» [9. С. 93]. Характерно, что в легендах коми зачастую «сигналом к самопогребению служит появление Степана (Стефана Пермского). <...> К примеру, чтобы не допустить св. Стефана в Богородск, вишерская чудь перегораживает реку камнями, устраивает на высоком берегу сторожевой пост, который по приближению Стефана разжигает большой сигнальный костер. После этого язычники семьями заходят в землянки и, подрубив опорные столбы, обрушивают на себя крыши, таким образом, хороня себя заживо. <...> Стефан даже не вступает в непосредственный контакт с чудью, сам слух о его приближении служит для чуди знаком для последующих действий». [8. С. 85].

Мотив борьбы с «чудью» присутствует и в цикле преданий о покорении Сибири Ермаком: Ермак, придя на Урал, встречает «чудь всякую», которая «не пускала пришельцев», герой борется с ней и побеждает ее, открывая русским дорогу на Урал и в Сибирь. Уже первые

летописцы, касавшиеся этой темы, объясняли цель похода Ермака как стремление к очищению сибирской земли от «богомерзостей». То есть поход казаков рассматривался, прежде всего, как подвиг духовный, смысл которого раскрывается в контексте вселенской борьбы Света и Тьмы. Как говорится в летописи: «И посла их Бог очистити место, где быти святыне, и победити бусурманского царя Кучюма, и разорити богомерзкие и нечестивые их капища и костелы... И от казаков поставишася грады и святые Божия церкви воздвигошася и благочестие просияша. Отпаде вся бесовская служба и костелы, и требища идольская вся разорися и сокрушися и боговидение всадися...» [11. С. 120].

Таким образом, предания о «чуди», хотя и относятся исследователями к народным историческим преданиям, не являются «историей» как описанием неких событий, представленных в хронологическом порядке. В традиционных культурах традиция и память совпадают. Все, что культура помнит, актуально, и актуально лишь то, что культура помнит. Если появляется новая информация, то она либо должна войти в состав традиционных текстов, либо будет вытеснена и забыта. Последний вариант решительно преобладает, поскольку традиция направлена на сохранение и воспроизводство сложившихся структур и сопротивляется новации.

Предания о «чуди» для фольклорного сознания – это утверждение того исключительного представления, что раньше Урал был местом нехристианским, неосвященным, а «мы» живем в христианской земле. Выделение фундаментального отличия своего мира призвано было не только помочь очертить, осознать его контуры. Оно обращало человека к самому себе, отвечало на вопросы: «кто мы?», «откуда мы?», обеспечивая в первую очередь самостождественность человека и социума, сохранение их идентичности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья//Античность и Византия. М.: Наука, 1975.
2. Бернштейн Б.М. Традиция и канон. Два парадокса //Советское искусствознание' 80. Второй выпуск. М., 1981.
3. Грибова Л. С. Чудь по коми-пермяцким преданиям. [Электронный ресурс]. URL: <http://badelskkomi.svoiforum.ru/viewtopic.php?id=170>
4. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. М.: Мысль, 1972.
5. Криничная Н.А. Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры. Л.: Наука, 1987.
6. Кругляшова, В. П. Жанры несказочной прозы уральского горнозаводского фольклора : учеб. пособие по спецкурсу для студентов филол. факультета. Свердловск: УрГУ, 1974. [Электронный ресурс]. URL: http://www.urbibl.ru/Knigi/kruglyashova/zhanri_3.htm
7. Лазарев А.И. Предания рабочих Урала как художественное явление. Челябинск: Южно-Урал. книж. изд-во, 1970.
8. Лимеров П. Ф. Образ чуди в коми фольклоре //Известия Уральского государственного университета. 2009. № 1/2(63). С. 81-90.
9. Лихачев Д.С. Повести о покорении Сибири// История русской литературы: В 10 т. /АН СССР. М.;Л.: Изд-во АН СССР, 1941-1956. Т.II. Ч.2. Литература 1590-х – 1690-х гг. – 1948.
10. Малиновский Б.М. Магия, наука и религия. М.: Рефл-бук, 1998.
11. Полное собрание русских летописей. Т. XXXVI. СПб. – М., 1941–1989.
12. Попов А.И. Названия народов СССР. Введение в этнонимистику. Л.: Наука, Ленингр. отделение, 1973
13. Попов Н. Хозяйственное описание Пермской губернии. СПб, 1813, ч. III.
14. Предания и легенды Урала. Свердловск: Сред.-Урал. книж. изд-во, 1991.
15. Путилов Б.Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л.: Наука, 1976.
16. Сибирские летописи. СПб., 1907.
17. Хромых А.С. К вопросу о применении понятий «колонизация» и «фронт» в изучении истории Сибири // Исторические исследования в Сибири: проблемы и перспективы: Сб.материалов III региональной молодежной научной конференции. Новосибирск, 2009. С. 108-114.
18. Цивьян Т.В. Модель мира и ее роль в создании (аван)текста.[Электрон. ресурс]. URL: www.ruthenia.ru/folklore/tcivian2.htm
19. Шишонко В. Н. Пермская летопись, V период. Пермь. 1889.
20. Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ 1994.