

**ИРИНА ЮРЬЕВНА ВИНОКУРОВА**доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник  
Института языка, литературы и историиФедеральное государственное бюджетное учреждение  
науки Федеральный исследовательский центр «Карельский  
научный центр Российской академии наук» (Петрозаводск,  
Российская Федерация)*irvin@sampo.ru***МАТЕРИАЛЫ ПО ДЕМОНОЛОГИИ И КОЛДОВСТВУ ИСАЕВСКИХ ВЕПСОВ  
В СОБРАНИИ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО БЮРО КНЯЗЯ В. Н. ТЕНИШЕВА\***

Статья посвящена анализу выявленных в Тенишевском архиве материалов по демонологии и колдовству вепсов Исаевского сельского общества Чернослободской волости Вытегорского уезда Олонецкой губернии, определению их специфики и особенностей в сопоставлении с данными по общевепской и русской мифологиям. Актуальность исследования состоит в том, что о мифологических представлениях этой группы ничего не известно. Установлено, что значительная часть элементов в комплексах представлений о демонологии и колдовстве исаевских вепсов оказалась однотипной с общевепской и севернорусской мифологическими традициями, а иногда обнаруживала и более широкие параллели с восточнославянскими и прибалтийско-финскими мифологиями. Процесс обрусения исаевских вепсов ярко отразился на их традиционном мировоззрении. Русское влияние сказалось на появлении русских названий духов природы и домашних строений, представлениях о них как одиночных, а не парных и семейных духах-хозяевах, на восприятии домового как умершего предка и покровителя скота, вербальных компонентах обрядов. Русифицированный вариант мифологии исаевских вепсов включал также оригинальные образования, точных соответствий которым не было обнаружено в других регионах.

Ключевые слова: вепсы, Вытегорский уезд, Олонецкая губерния, мифология, верования, мемораты

Для цитирования: Винокурова И. Ю. Материалы по демонологии и колдовству исаевских вепсов в собрании Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2020. Т. 42. № 5. С. 66–75. DOI: 10.15393/uchz.art.2020.501

**ВВЕДЕНИЕ**

Этнолокальные варианты вепской мифологии вследствие недостатка источников изучены неравномерно. Удивительной находкой по этой проблематике стали материалы по этнографии отдельных групп вепсов, обнаруженные в архивном собрании рукописей Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева, всегда считавшемся «энциклопедией русской традиционной культуры». Сравнительно недавно это собрание стало более доступно широкому кругу специалистов. Почти через 90 лет после архивного хранения были опубликованы дела Владимирской губернии<sup>1</sup>, а с 2004 года материалы остальных губерний начали издаваться отдельными томами<sup>2</sup>.

Основателем «Этнографическое бюро», успешно работавшим в Санкт-Петербурге с 1897 по 1901 год, был князь Вячеслав Николаевич Тенишев (1843–1903) – предприниматель, меценат и любитель русской этнографии, занявший в ее истории видное место. Главной задачей органи-

зованного им на коммерческой основе «Этнографического бюро» являлись массовый сбор сведений о русском крестьянстве того времени по специальной программе с помощью внештатных корреспондентов и обработка полученной информации штатными сотрудниками. В. Н. Тенишев считал, что полученное таким образом «знание жизни основных классов народа является важнейшей предпосылкой для управления государством и обществом своего времени»<sup>3</sup>. Его позитивистская позиция повлияла на содержание составленной им «Программы этнографических сведений о крестьянах Центральной России» при участии этнографов В. Н. Добровольского и А. Ф. Булгакова. Программа была ориентирована на современность и включала 2500 вопросов, ответы на которые позволяли составить полную картину жизни крестьянства центральных губерний Европейской России конца XIX века. Программа состояла из десяти крупных разделов, которые соответствовали различным сферам крестьянской жизни<sup>4</sup>.

Корреспондентами Бюро являлись народные учителя, земские работники, волостные писари, духовенство и представители крестьянства. Авторы передавали собранные материалы «Этнографическому бюро» и получали за рукописи, признанные годными, полистный гонорар. Штатные работники следили за качеством присылаемого материала. В инструкции о сборе данных говорилось: корреспондент должен помнить, «что от него требуются факты, а не обобщения или выводы»<sup>5</sup>.

Тенишевский архив постоянно используется исследователями культуры русского народа; множество сведений из него легло в основу крупных обобщающих трудов, статей и диссертаций. Однако в этом богатейшем собрании встречаются и рукописи по некоторым другим народам, смежно проживающим с русским населением (удмуртам, коми-зырянам, пермякам, татарам и др.), которые практически остались без внимания исследователей. К ним относятся и вепсы. Нельзя сказать определенно, по какой причине материалы по нерусским народам были собраны корреспондентами и приняты сотрудниками «Этнографического бюро», поскольку в «Инструкции по сбору данных...» особо оговаривалось, что «этнографический материал должен быть собираем исключительно о крестьянах великорусского племени»<sup>6</sup>. Видимо, в ряде случаев нерусское происхождение просто игнорировалось корреспондентами. Например, никаких примечаний о пребывании чуди (так вепсов называли до революции) и обруселой чуди на их исконных территориях корреспондентами сделано не было.

Целью данной статьи является анализ выявленных в Тенишевском архиве материалов по демонологии и колдовству вепсов Исаевского сельского общества Чернослободской волости Вытегорского района Олонецкой губернии, определению их специфики и особенностей в сопоставлении с данными по общевепской и русской мифологиям. Актуальность такого исследования вызвана тем, что о мифологических представлениях этой группы к настоящему времени ничего не было известно.

#### ХАРАКТЕРИСТИКА ОБЪЕКТА ИССЛЕДОВАНИЯ

Впервые о проживании вепсов в этих местах (рис. 1) упоминается в путевых дневниках Э. Лённрота, который побывал здесь в 1842 году. Он сообщил, что к Исаевской волости относятся 12 маленьких деревень. «Из них лишь

в пяти наряду с русским говорят и на вепском, а в остальных этот язык уже вымер»<sup>7</sup>. Даже дети разговаривают между собой по-русски. Только через 45 лет после Э. Лённрота, в 1887 году, исаевских вепсов с целью сбора языкового материала посетил Я. Базилиер. Он вновь назвал пять деревень, населенных вепсами: Анциферовская (Березник или Халуи), Кречетова (Панкратова), Агафоновская (Большой Двор), Раковская (Угол), Деминская (Дубинина)<sup>8</sup> (рис. 2), показывающих, что после Э. Лённрота существенных изменений, связанных с обрусением, здесь не произошло. В отличие от данных Я. Базилиера, в «Списке населенных мест Российской империи» за 1873 год<sup>9</sup> все деревни Исаевского сельского общества отмечались как заселенные чудью (таблица). Возможно, Я. Базилиер указал лишь те деревни, где еще можно было услышать вепскую речь. Как отмечал финляндский лингвист, вепсы этой местности находились в стадии обрусения:

«Из более молодого поколения мне не встретился ни один, который мог бы, кроме единичных слов, говорить на языке предков. И старшее поколение уже настолько привыкло к русскому языку, что в очень редких случаях кто-либо мог долго говорить на вепском языке без опоры на русский язык. Старики из Березников могли в точности сказать, кто, в какой деревне “хорошо знает наш язык”. Таких, хорошо знающих язык, было в общей сложности 10 человек, в основном старики»<sup>10</sup>.

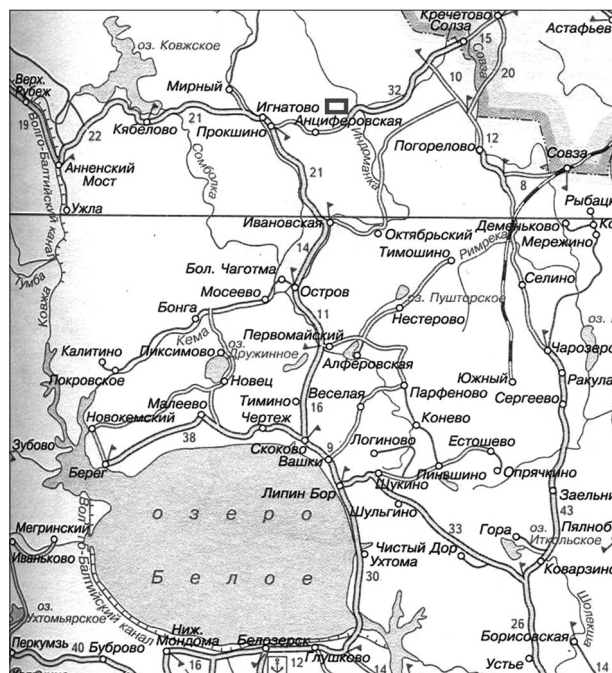


Рис. 1. Объект исследования на современной обзорной карте

Figure 1. Object of study on a modern overview map

Деревни Исаевского сельского общества (СНМ за 1873 год)  
 Villages of the Isaevskoe rural community (List of settlements for 1873)

Название деревень официальное / (народное)	Положение	Этнический состав	Численность	Число домов	Церкви, часовни
<b>Анциферовское*</b> (Березник)	оз. Анциферовское	чудь	87	16	Часовня
Анциферова (Халуй)	р. Индоманка	чудь	10	2	Часовня
Анциферовская (Ананьина и Пужмозеро)	Пужмозеро		8	2	Часовня
<b>Агафоновская</b> (Большая)	оз. Анциферовское	чудь	30	15	Часовня
Антинская (Перхина)	р. Индоманка	чудь	39	7	Часовня
Блинова (Горка)	оз. Исаевское	чудь	25	4	Часовня
Борисова гора (Гора)	оз. Исаевское	чудь	2	6	
<b>Деминская</b> (Дубинина)	Шей-ручей	чудь	71	17	
Елинская (Кропачева)	при колодцах	чудь	57	10	Часовня
Ермолинская (Новожилова)	Пужмозеро	чудь	10	1	
Иванова (Кириянова)	оз. Исаевское	чудь	61	13	
<b>Кречетова</b> (Панкратова)	оз. Анциферовское	чудь	64	15	
Митина	при колодцах	чудь	17	5	
Павшинская (Берег)	р. Индоманка	чудь	39	9	
Панкратово (Матвеево или Исаево)	оз. Исаевское	чудь	60	10	Церкви: 2
<b>Раковская</b> (Угол)	оз. Анциферовское	чудь	43	9	Часовня
Федоровская (Халуй)	р. Индоманка	чудь	10	2	Часовня

Примечание. \* – жирным шрифтом отмечены деревни, в которых население говорило на вепсском языке (по данным Я. Базилиера).

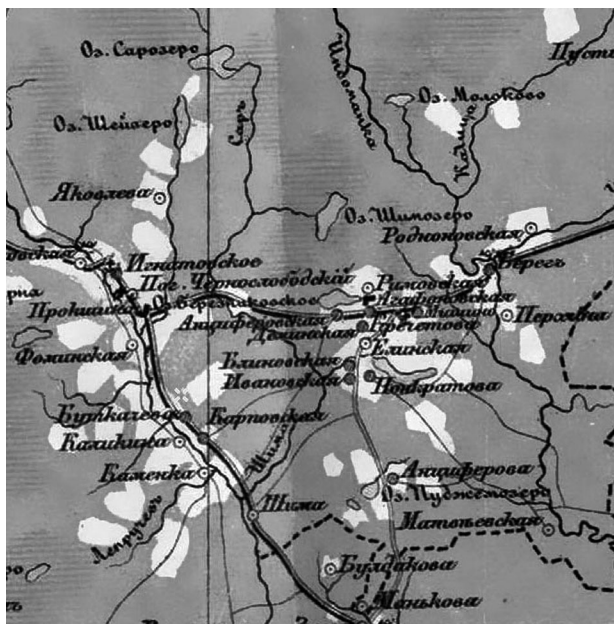


Рис. 2. Деревни Исаевского сельского общества.  
 Карта 1842 года

Figure 2. Villages of the Isaevskoe rural community. Map of 1842

Именно на этой территории в 1899 году был собран материал корреспондентом «Этнографического бюро» А. И. Сениным. С 1892 года после окончания Череповецкой учительской гимназии А. И. Сенин работал учителем в Исаевском двухклассном училище, расположенном в чудской д. Деминской (586). Обрисованная финляндскими лингвистами ситуация исчезновения вепсского языка, видимо, в какой-то мере объясняет отсутствие указаний А. И. Сениным нерусского населения в этих местах, а также его беспроblemную запись от жителей вепсского происхождения мифологических рассказов на русском языке.

#### ДЕМОНОЛОГИЯ

Ввиду ограниченного объема статьи наше внимание было сосредоточено на текстах только двух подразделов, посвященных демонологии и колдовству, раздела «Ж) Верования. Знания. Язык. Письмо. Искусства» Программы.

Из 13 вопросов подраздела «Демонология» А. И. Сенин получил ответы в разной степени подробности на шесть вопросов – о духах леса,

воды, дома и бани. Примечательно, что в этих ответах слабо отразилась характерная для вепсской и севернорусской мифологий черта – сильно развитая «религия хозяев» (по определению Е. М. Мелетинского) [8: 17]. Кроме того, все духи были указаны под русскими названиями и представлены как одиночные персонажи, то есть такая особенность вепсских мифологических персонажей, как парность и семейность, тоже отсутствовала.

**Лесовой.** Судя по количеству записанных текстов, значительное место в традиционном мировоззрении исаевских вепсов занимал дух леса, что естественно. Как пишет А. И. Сенин, «наше Исаево лесисто» (134). Семь мифологических рассказов о духе леса изобилуют деталями, подчеркивающими достоверность происшедших коллизий, и включение в состав некоторых из них нескольких эпизодов и сюжетов. В этих текстах дух леса фигурирует под названием *праведный*. Такое же название лешего бытовало в русских деревнях соседнего Каргопольского уезда: «*В лесу который, он назывался праведный, леший*» [11: 135]. Название *праведный* было известно и русским Кондушской волости Вытегорского уезда, но относилось оно к доброму лесному духу – «сероватому мужчине высокого роста, закутанному с головы до ног в белые одежды»<sup>11</sup>, который противопоставлялся вредоносному – лешему. В одном из рассказов исаевских вепсов встречается похожее кондушскому изображение духа леса и проскальзывает мнение о нем как не совсем злом духе:

*«...стоит большущий мужик, уже седатой, а лицо, кажись, доброе; усмехнулся. Я было испужалась, да думаю: “Бают, он ничего; да[й]-ко поспрошаю, може, и скажет...”» (135).*

В остальных рассказах дух леса опасен и имеет нечистую природу. Почти во всех мемуаратах дается описание лесного духа в виде человека мужского пола; упоминаются три возрастные категории этого духа: зрелый мужчина, «старичок» или «здоровенный молодец».

Как и в вепсской [2: 283] и восточнославянской мифологической прозе [7: 105], у исаевских вепсов был распространен сюжет, в котором представший перед человеком дух леса по чрезвычайному сходству принимается за родственника или односельчанина, но очевидец вскоре понимает, что этого не может быть:

*«Служил я работником у Меркушева. Рубил в лесу одиножды жердь. Вот и приходит хозяин. Посмотрел на меня и ушел. Прихожу я вечером ужинать и говорю: “Ты зачем приходил ко мне?” – “Я и не подумал даже!” – “Кому же это быть, окромя “его”?”» (135).*

В некоторых рассказах лесному персонажу присущи гипертрофированные формы – рост с дерева, шаги в одну версту: «*Вдруг он отдалился от меня, сделался большущий-пребольшущий, наравне с лесом*» (136). Такие представления были широко распространены среди вепсов [2: 282], карелов [4: 200], финнов [10: 144] и русских [9: 167].

В качестве опознавательных знаков духа леса исаевские вепсы отмечали хохот, хлопанье в ладоши, щелканье хлыстом, неожиданное исчезновение:

*«Вдруг он <...> ахнул, захлопал в ладоши...»; «Он как загопочет, захопочет. <...> Как шахнет прямо со столбов-то, да в лес, а сам все хохочет, потом как затикает, засвищет, зацелкает хлыстом» (135).*

Эти проявления типичны для традиций вепсов [2: 283], карелов [4: 207] и восточнославянских народов [7: 105].

В некоторых быличках указывались детали одежды духа леса, которые подчеркивали его потустороннюю природу, например, синий кафтан и шапка с красной верхушкой, надо полагать, – островерхая: «*Вдруг подходит ко мне старичок с палкой. На плечах синий кафтан, на голове серая шапка с красненькой верхушечкой*» (136). Островерхие шапки духов леса отмечались в верованиях русских Олонецкой губернии [3: 286] и карелов. По данным Л. И. Ивановой, островерхие шапки и синий цвет одежды – это признак представителя иного мира, часто нечистой силы [4: 199, 203]. В северновепсских мемуаратах красный цвет довольно часто присутствовал при описаниях одеяний лесных духов в женском облике и водяного [2: 282, 445]. Этот цвет нередко упоминается и в одежде русского лешего [7: 104].

В прошлом для всех земледельцев Восточно-Европейской равнины независимо от пола было характерно запахивание одежды правой полой на левую. Важным маркером инаковости духа леса было противоположное обычным людям запахивание одежды: левой полой на правую:

*«...два здоровенных молодца. Крякнули, утерлись левой полкой» (135); «Праведный ходит иногда и в церковь. <...> Встань при дверях и гляди: уж левая полка у него всегда наверху» (136).*

Эта деталь одежды часто упоминается в общерусских [3: 287], вепсских [2: 282] и карельских [4: 200] мемуаратах о лесном духе.

В одной из исаевских быличек рассказывается, как два лесовых три раза являются в кабак и с каждым разом увеличивают дозу приема водки (от четверти до ведра) (135). Водка и вино –

«порочные» продукты, пристрастие к которым характеризовало любой вид нечисти. Посещение лешим кабака – малораспространенный сюжет, зафиксированный в Вологодской и Рязанской губерниях [9: 29–30], получил развернутую оригинальную форму в быличке исаевских вепсов.

В русской мифологической прозе разнообразны указания места жительства лешего: вековое дерево, охотничья избушка, болото, ущелье, лесная глушь [3: 289]. В рукописи А. И. Сенина дается уникальная зарисовка обиталища лесового, представляющая конкретную местность:

*«Около деревни Дубинина <...> есть толстые-пре-толстые старые осмолвишиеся пни. Лет 40 тому назад тут была, говорят, большая березовая роща. Здесь то и любил жить праведной. Часто даже слышали, как он пел свою любимую песню: “Люблю я, люблю Дубининску рощу, Холуйско болото...”» (135).*

Дух леса – повелитель зверей. Как и у русских на Севере, в некоторых вепских деревнях Вытегорщины (Сяргозеро, Пустынка) появление множества белок вблизи человеческого жилья объяснялось тем, что ближайший к поселениям дух-хозяин леса выиграл их в карты у соседнего лешего [2: 314]. Такие же представления бытовали у исаевских вепсов:

*«Белки целыми стадами переселяются из одной местности в другую. Это праведный гонит свою тайбалу (стадо. – Примеч. корр.), которую проиграл в карты товарищу» (136).*

В этой местности были выявлены также оригинальные представления о власти духа леса над кошками: *«Случается иногда, что праведный делает рекрутский набор, и некоторые кошки пропадают тогда на все лето в лесу» (136).* В верованиях вепсов кошки обычно отождествляются с домовым (дворовым) или выступают его спутником. Обнаруженное впервые поверье о связи кошки с духом леса, видимо, основывается на распространенном взгляде на кошку как на демонологическое существо.

Патронажная функция лешего могла охватывать и пасущийся в лесу скот, если между духом и владельцем скота (пастухом) был заключен договор. У вепсов [2: 283] и северных русских [9: 39, 169] чрезвычайно популярны рассказы о нарушении пастухом одного из звеньев договора с духом леса. Один из записанных А. И. Сениным рассказов на данный сюжет повествует о духе леса, который до нарушения договора исправно пас скот мужику (136).

Частая тема исаевских меморатов – пропажа в лесу взрослых, детей, домашнего скота. По объяснению местных жителей, их «уводил» лесной дух:

*«В конце мая сего года потерялся в лесу пастух. Всем обществом три дня его искали – не нашли. “Леший увел!” – вот всеобщее мнение» (134).*

Функция духа «уводить» людей довольно ярко отразилась в севернорусских меморатах, в названиях лешего *блуд, водило, водка, уводна* [3: 49, 90]. Один из популярных сюжетов севернорусской и вепской мифологической прозы – увод лесным духом детей, проклятых матерью, также представлен в анализируемом источнике: *«...пропал восьмилетний мальчик.<...>. А дело в том, что мать рассердилась на сына и говорит: “Будь ты проклят, уведи ты праведный!”» (135).* Как следует из рассказа мальчика, которого потом нашли, его тоже «водил какой-то сивый дедушка» (135).

В вепских мифологических рассказах пропажа людей или скота обычно объяснялась не «уводом», а попаданием людей на тропу или след духа леса, для его обозначения использовался устойчивый фразеологизм *putta hondole gäl'gele* (букв. «попасть на плохой след») [2: 340]. Вепсы верили: если человек или животное ступит на тропу лесных духов, то окажется в плену у лесных сил. Пропавших пытались возвратить с помощью молебнов. Примечательно, что у исаевских вепсов при проведении молебна по поводу потерявшегося мальчика свечи *«были поставлены наоборот, т. е. вниз тем концом, который зажигают» (135).* Переворачивание предметов – один из необходимых приемов для налаживания контакта людей с представителями иного мира. Один из древнейших способов возвращения людей и скота, распространенный на Европейском Севере, – приношение даров духу леса. Жители Исаева, потеряв в лесу в одно лето много скота, собрали коллективный дар для лешего:

*«...напекли целой деревней “перепечи” (ржаной коровой). Толоконников, колобков, яиц, нажарили говядины и повесили “со словами” в лесу на дереве» (136).*

**Водяной.** У исаевских вепсов было зафиксировано два названия духа воды: характерный для общерусской традиции термин *водяной* и обнаруженный впервые – *решной барин*, указывающий на место обитания духа – реку и его социальный статус – барин, который является отголоском существования крепостного права в этих местах. В смысловом значении «барин» аналогичен понятию «хозяин», характерному для вепской и севернорусской демонологии.

Поверья и быличка о водяном, записанные А. И. Сениным, свидетельствуют о том, что к этому духу местное население относилось как к представителю нечистой силы, наносящему вред человеку. По народным представлениям,

*решной барин* постоянно находится в воде, местом его обитания является омут. В рукописи представлено неизвестное ранее описание облика водяного в виде сочетания признаков черта и кота: «*Водяного видали, как рыбу лучили: много похож на черта, как на картине пишут, только голова кошачья*» (137).

В исаевской быличке отразилась функция водяного хватать за ноги купающихся и топить их, ярко представленная в вепсских и русских мифологических рассказах, а также другая – наносить болезни:

*«Семен был еще маленький, схватил его водяной за ногу, но Семена все-таки вытащили. С тех пор всю жизнь хромот: не могли залечить болячку на ноге; с тем и помер 45[-ти] лет, а перед смертью опух»* (137).

Представления о болезнях, которые могли наслать духи различных стихий и мест, специальные названия этих болезней были характерны для вепсской мифологии. В среде вепсов известны былички, в которых человек в результате соприкосновения с водяным духом заболел, а потом умирал, например:

*«Мой отец шел из Володарской в Каскесручей. Шел по мосту и вдруг увидел, как с моста в воду плюхнулся мужчина (vedehiine 'водяной') с длинными волосами. Он обрызгал отца водой. С тех пор места на теле отца, на которые попали капли воды, стали болеть, и он вскоре умер»* [2: 447].

По мифологическим представлениям вепсов, одной из болезней от водяного и воды были отеки, связанные с избытком жидкости в организме. Отметим, что в быличке, записанной у исаевских вепсов, жертва водяного перед смертью опухает. В многочисленной литературе по русским (шире – восточнославянским) верованиям и народной медицине описание подобных болезней практически не встречается.

**Домовой.** А. И. Сениным записаны поверья и два мемората о домовом. В них дух дома фигурирует под названиями *домовой*, *хозяин*, а при обращении его называют *господин-хозяин*, то есть характерное для вепсской мифологии упоминание этого духа в паре с женой или детьми не прослеживается в данном ареале. Как полагают исаевские вепсы, «*домовой есть в каждом доме*» (134). Подобные высказывания, по наблюдению Е. Е. Левкиевской, относились к домовому, воспринимаемому как добрый персонаж. Они встречались на всей русской территории (особенно на Русском Севере), в восточных частях Белоруссии и Украины [6: 111]. Такие же представления фиксируются у финнов [10: 131–132] и всех вепсов [2: 324]. В противоположность этому существовало и другое восприятие персонажа с таким же

названием: это беспокойный дух, представитель нечистой силы, он обитает только у колдунов или в домах, насланных ими, чтобы мешать обитателям. Подобный статус домового был зафиксирован в западных частях Полесья, Шенкурском уезде Архангельской губернии, Калужской губернии [6: 111–112], некоторых западных районах Финляндии [10: 132].

Как следует из поверий и меморатов исаевских вепсов, домовому приписывалась функция оповещения человека о грядущих несчастьях в семье (смерти хозяина, пожаре) с помощью особых действий. Одной из форм оповещения был вой духа: «*Слыхали, как он воеет перед смертью главы дома, а перед пожаром выходит из старого дома и тоже воеет*» (134).

В одной быличке домового, чтобы предотвратить пожар, несколько раз показывается перед хозяином:

*«А вот у Семена Коковиченкова перед пожаром каждую ночь на дворе было по несколько разов. Не догадался, к чему это, а можно бы хоть раньше кое-что вынести из дому»* (134).

У исаевских вепсов домового выступает покровителем не только дома, но и хлева или скотного двора. Особенностью вепсской традиции является существование духа-«хозяина» дома и духа-«хозяина» хлева (скотного двора) в виде двух самостоятельных персонажей [2: 428]. Этим мифологические представления вепсов отличаются от соседнего севернорусского и прибалтийско-финского населения, у которого такое четкое разделение далеко не всегда прослеживается. В Архангельской губернии, например, домового представляют радеющим обо всем хозяйстве, но видеть его можно в дверях хлева [3: 133–134]. Судя по приведенной выше быличке, перед пожаром домового также показывался хозяину во дворе.

По итогам изучения Е. Е. Левкиевской образа домового у восточных славян,

«во всей восточнославянской традиции местом обитания домового (иногда единственно возможным) является двор, хлев и вообще – место содержания скота. Единство этого локуса на всей восточнославянской территории объясняется главной (а иногда – почти единственной) функцией персонажа – его влиянием на скот» [6: 110].

В Ингерманландии хозяином над скотом тоже часто представлялся *domovikka* («домовик») [13: 277–278]. По мнению О. А. Черепановой, сохранение самостоятельности дворового персонажа более характерно для западных районов России [12: 24], например Новгородчины [3: 133].

По представлениям исаевских вепсов, лошади находились под патронажем домового. Эта функция реализовалась в разных мотивах. С одной стороны, домового заботился о любой лошади, появившейся на его территории, в том числе и приехавших гостей. Об этом повествует такой рассказ:

*«Григорий, Дмитрий да Николай нынешней зимой возвратились из “шерстобитов” домой и поехали в Белозерск за товаром. Пристали на квартиру к одному мещанину. Убрали коней на двор, дали корму, а сами легли спать. Последним улегся Григорий, и ключ от двора остался у него. Просыпается Григорий утром, идет на двор и видит: хомут, седелка и обрат (узда. – Примеч. корр.) сняты с лошади и уложены, как следует, к передку саней. “Сам я этого не делал”. То же подтвердили и товарищи. “Кто это сделал?.. Разумеется, домового...”» (134).*

С другой стороны, забота домового проявлялась только по отношению к тем лошадям, которые приходились ему «по шерсти» или «по масти», и отражалась на их внешнем виде и здоровье: *«Вот и относительно <...> лошадей. Уж иной как статит, кормит – нет... все чахнет. Отчего? – Значит, шерсть не по двору, хозяин не любит» (134).* Считалось, что любимой лошади домового заплетает гриву, она имеет упитанный вид, а нелюбимая чахнет: *«А иной во все не наблюдает скотину, а она поперек шире – значит, по двору приилась... Кто же гриву иногда заплетает лошадям?» (134).* Такой же комплекс мотивов, связанный с любимым скотом, существовал в русской традиции, белорусско-русском пограничье и восточной Украине [6: 126]. Он также был распространен у вепсов, но касался духа-хозяина хлеба.

Для «этногенетической» характеристики происхождения образа домового большое значение имеет анализ ритуала перехода в новый дом. На вепсской территории распространены два типа ритуала. Первый тип включал приглашение домового и его семьи перейти из старого дома в новый. Как следует из записей А. И. Сенина, именно такой тип ритуала бытовал у исаевских вепсов: *«При переходе в другой дом глава дома приходит на старое дворище и говорит: “Господин-хозяин, не оставь нас, пожалуйста на новоселье!”» (134).* По мнению ряда исследователей, обычай звать домового при переезде в новый дом считается характерным исключительно для русской традиции [1: 146], [6: 145]. В основе данного типа ритуала у русских лежит взгляд на домового как на умершего предка рода.

Второй тип ритуала, зафиксированный у шимозерских и южных вепсов, основывается на представлениях, что дух дома *pertižand*

и его жена – это бывшие духи-«хозяева» земли (*maižand* и *maemag*) или места (*sijä*, *taho*), на котором построили новый дом [14: 237]. Поэтому при исполнении этого типа ритуала вепсы просили «хозяев» нового дома, или «хозяев» земли (места), или одновременно и тех и других пустить их на новое местожительство [2: 327]. По мнению М. Йоалайд, данный тип ритуала и лежащие в его основе представления характерны для прибалтийско-финских народов. Карелы и финны также обращаются к духам нового дома с просьбой на поселение. По поверьям этих народов, духи жилища были вначале обычными духами земли или места, но со строительством нового дома стали духами дома и хлеба [14: 237].

**Баянник.** Совсем небольшая информация содержится в рукописи А. И. Сенина о духе бани, который упоминается как одиночный персонаж под названием *баянник*, указывающим на его мужскую сущность. Для общевепсской мифологии характерна парность этого персонажа или его женская ипостась. В сообщении отражена функция банного духа – наказывать человека (часто смертью) за мытье в бане в третьем пару и позже, когда моется сам дух, широко распространенная также в вепсских [2: 219–220] и русских [5: 72] поверьях. В качестве расправы за неурочное мытье называется удушение: *«Баянник часто удушает людей в третьем пару или позже, потому как тут ему мешают: часто слышали, как в это время он хлещется веником» (137).*

Жители Исаева верили, что баянник не страшен человеку, *«если не снимать крест с шеи» (137).* Следует заметить, что в сравнительных материалах представлена противоречивая информация: в одних севернорусских деревнях было принято ходить в баню с крестом [5: 73], а в других – нет [3: 33].

## ВЕРОВАНИЯ В СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННУЮ СИЛУ ЗНАХАРЕЙ И КОЛДУНОВ

Из семи вопросов подраздела, посвященного вере в колдунов и знахарей, А. И. Сенин получил ответ на один вопрос (205, раздел Ж) в форме записи нескольких мифологических рассказов. Но поверья о колдунах встречаются и в подразделе «Демонология». В этих текстах персонаж, обладающий сверхъестественными способностями, выделяется термином *колдун*. Однако чаще название *колдун* вообще опускается, оно маскируется описаниями его функциональных особенностей. Например:

*«Оборотили одну невесту в волка» (нет указания, кто скрывается за словом «оборотили»); «Был у нас Аника... Большой – изо всего Исаева. Он хорошо знался с праведным, много знал заговоров»; «Один из них (мужиков)*

был неспроста»; «У нас в Исаеве есть люди, кои портят свадьбу. Да и немного их. Вот в дер. Кропачеве почти все знакомы с этой скверностью» (138–139).

Как следует из приведенных примеров, колдун связан со скверностью, то есть злом. Он противопоставляется знахарям, которые помогают людям: снимают порчу и лечат от болезней. В отличие от исаевских вепсов, в распространенных на большей части вепсской территории мифологических рассказах о колдунах их деятельность не дифференцируется на вредоносную и позитивную [2: 309].

У вепсов повсеместно деятельность колдунов, как правило, не представляла тайны для местного населения. Об этом же сообщают и записи о колдовстве исаевских вепсов. Как следует из рассказа местного жителя: «Хорошо, <что> знаешь, кто колдун», тогда при встрече с ним можно произнести защитные слова: «Тпру, колдун, тпру колдун!» (137). Как известно, это междометие русские применяют при остановке лошади.

Одной из сфер деятельности колдунов являлись свадьбы. В XX веке среди вепсов уже редко встречались рассказы о превращении колдунами жениха, невесты и всего свадебного поезда в медведей или волков, свидетельствующие об угасании веры в оборотничество. Тем ценнее подробная информация об этом феномене, записанная среди исаевских вепсов:

*«Это еще ничего, а вот бывает, что целая свадьба, едуци на венчание, оборачивается в волков. И вот бродят они по лесу до тех пор, как кончится срок заговора, а ино и целую жизнь» (134).*

В рукописи встречается мифологический рассказ на ранее неизвестный на вепсской территории сюжет о «подневольном оборотне» – превращенной в волка невесте:

*«Оборотили одну невесту в волка. Стоял ядреный мороз. Раз утром и печет мать невесты блины горячие. Вышла зачем-то в сени. Смотрит, волк и глядит на нее так жалобно, а в глазе-то сук. Догдалась бедная старушка, заплакала, и у волка слезы на глазах. Вытащила она сучок из глаза, привела в избу, накормила горячими блинами и отпустила. Так и кормила его целую зиму. Пришло лето, волк перестал ходить, да и никогда уж не бывал после: верно, убили» (134).*

В этом рассказе присутствуют такие характерные мотивы сюжета о «подневольном оборотне», как распознавание в волке человека, описание отличительных особенностей оборотня в сравнении с настоящими волками: приход к людям в расчете на помощь, жалобный вид

(в данном случае – сучок в глазу и плач человеческими слезами); кормление человеческой пищей; убийство. Как отмечал писатель и этнограф И. И. Железнов, «подневольные оборотни безопасны, жалости подобны...» [3: 368]. Подобные рассказы о горькой участи людей, обернутых волками, отмечались по всей России, в том числе и на Северо-Западе. На Вологодчине, например, записан рассказ о том, как занозивший лапу оборотень два года подряд приходил к мужику за помощью (в овин). На второй год мужик убил волка и обнаружил под его шкурой человека в кумачной рубахе [3: 108]. Гораздо более распространенными на вепсской территории, сохранившимися до настоящего времени, были мифологические рассказы о порче колдунами жениха или невесты в виде физических и психических расстройств. Один из таких рассказов о порче жениха в виде полового бессилия был записан и в Исаеве:

*«Меня самого спортили сразу же после свадьбы. Целые полгода был нездоров. “Да чем?” – “А вот женись, так, может быть, и узнаешь. Только не дай Бог этого!..”. Меня-то спортила невестка по насердке. Сходил к знахарю – и тот не помог. Да уж как-то само собой прошло: видно, словам вышел срок. Вот она сама каковы... Спасибо, кил не насадила, еще бы хуже» (137).*

Отметим, что у вепсов для такого вида порчи существовал фразеологизм *pinoho ranoba* – «положили в поленицу» [2: 330]. Как следует из рассказа, более серьезным видом порчи считались *килы* – нарывы на теле, которые могли быть смертельными.

Для вепсской и севернорусской традиций типичны мотивы о противоборстве двух колдунов. В материалах по исаевским вепсам был обнаружен меморат, посвященный этой теме (137). В нем колдун для победы над своим соперником, прогнавшим его со свадьбы, заговаривает земную траву под названием *пей*<sup>12</sup>, которую он нашел в лесу под снегом.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, значительная часть элементов в комплексах представлений о духе леса, водяном, домовом, баннике, колдунах, распространенных у исаевских вепсов, оказалась однотипной с вепсской и севернорусской мифологическими традициями, а иногда обнаруживала и более широкие параллели с восточнославянскими и прибалтийско-финскими мифологиями. В то же время процесс обрусения исаевских вепсов ярко отразился и на их традиционном



мировоззрения. Русское влияние сказалось на появлении русских названий духов природы и строений, представлениях о них как одиночных, а не парных и семейных духах-хозяевах, на восприятии домового как умершего предка и покровителя скота, вербальных компонентах обрядов. Этот русифицированный вариант мифологии исаевских вепсов включал также оригинальные образования, точных соответствий

которым не было обнаружено в других регионах: название духа воды *решной барин* и его гибридный кошачьеголовый облик; микролокус духа леса, отражающий местную топографию; связь лешего с кошками; особое междометие для защиты от колдунов, аналогичное остановке коней; местная трава в борьбе с колдуном; мемораты с уникальным переплетением нескольких сюжетов и мотивов.

\* Финансовое обеспечение исследования осуществлялось из средств федерального бюджета на выполнение государственного задания КарНЦ РАН (№ АААА-А18-118030190092-2).

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (На примере Владимирской губернии) / Авт.-сост.: Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб.: Издательство Европейского Дома, 1993. 472 с.
- <sup>2</sup> Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Курская, Московская, Олонецкая, Псковская, Санкт-Петербургская и Тульская губернии. СПб.: ООО «Деловая полиграфия», 2008. 600 с. Далее в тексте в круглых скобках будут указаны страницы.
- <sup>3</sup> Быт великорусских крестьян-землепашцев... С. 5.
- <sup>4</sup> Там же. С. 355–469.
- <sup>5</sup> Там же. С. 321.
- <sup>6</sup> Там же.
- <sup>7</sup> Путешествия Элиаса Лённрота: Путевые заметки, дневники, письма 1828–1842 гг. Петрозаводск: Карелия, 1985. С. 292.
- <sup>8</sup> Basilier H. Vepsäläiset Isajevan voolostissa // Suomalais-Ugrilaisen Seuran aikakauskirja. 1890. S. 61.
- <sup>9</sup> СНМ – Олонецкая губерния: Список населенных мест по сведениям 1873 года. СПб.: Тип. МВД, 1879. (Списки населенных мест Российской империи. Т. 27).
- <sup>10</sup> Basilier H. Vepsäläiset Isajevan voolostissa... S. 61.
- <sup>11</sup> Вытегорские Кондужи // Олонецкие губернские ведомости. 1874. № 27. С. 10.
- <sup>12</sup> Идентифицировать не удалось.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Виноградова Л. Н. Региональные особенности полесских поверий о домовом // Славянский и балканский фольклор. М.: Наука, 1996. С. 142–152.
2. Винокурова И. Ю. Вепская мифология: Энциклопедия. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2015. 524 с.
3. Власова М. Н. Русские суеверия. СПб.: Азбука, 1998. 670 с.
4. Иванова Л. И. Персонажи карельской мифологической прозы. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2012. 557 с.
5. Криничная Н. А. «Сынове бани» (Мифологические рассказы и поверья о баеннике) // Этнографическое обозрение. 1993. № 4. С. 66–78.
6. Левкиевская Е. Е. Мифологические персонажи в славянской традиции. I. Восточнославянский домовой // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М.: Индрик, 2000. С. 96–161.
7. Левкиевская Е. Е. Леший // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М.: Международные отношения, 2004. Т. 3. С. 104–109.
8. Мелетинский Е. М. Палеоазиатский мифологический эпос. М.: Наука, 1979. 229 с.
9. Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975. 191 с.
10. Симонсури Л. Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск: Карелия, 1991. 209 с.
11. Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей / Гл. ред. А. С. Герд. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2002. Вып. 5. 662 с.
12. Черепанова О. А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. 169 с.
13. Honko L. Geisterglaube in Ingermanland. FFC. № 185. Helsinki, 1962. 470 s.
14. Jõalaid M. Elamuga seotud kombestikust lõuna-vepsas // Etnograaiiamuuseumi aastaraamat XXX. Tallinn: Valgus, 1977. Lk. 225–241.

Поступила в редакцию 07.05.2020

**Irina Yu. Vinokurova**, Doctor of History, Karelian Research Centre of the Russian Academy of Sciences (Petrozavodsk, Russian Federation)  
*irvin@sampo.ru*

**MATERIALS ON DEMONOLOGY AND WITCHCRAFT OF THE ISAEVSKOE VEPSIANS  
 IN THE COLLECTION OF THE ETHNOGRAPHIC BUREAU FOUNDED  
 BY PRINCE TENISHEV\***

The article analyzes the materials on Vepsian demonology and witchcraft of the Isaevskoe rural community of the Chernoslodskaya volost (Vytegor'skiy uyezd, Olonets province) found in Prince Tenishev's archive in order to determine their specific nature and characteristics in comparison with the data on common Vepsian and Russian mythologies. The relevance of the study is due to the fact that nothing is known about the mythological views and perceptions of the Vepsians as an ethnic group. It has been established that a significant number of elements in the complexes of ideas about demonology and witchcraft among the Isaevskoe Vepsians turned out to be similar to the common Vepsian and northern Russian mythological traditions, and in some cases wider parallels were found with eastern Slavic and Balto-Finnic mythologies. The process of Russification of the Isaevskoe Vepsians was clearly reflected in their traditional worldview. Russian influence caused the emergence of Russian names for the spirits of nature and household, and affected the perception of them as single spirits, without a partner or family, as well as the perception of the spirit of the house as a deceased ancestor and patron of cattle; it can also be traced in the verbal components of rituals. The Russified version of the mythology of the Isaevskoe Vepsians also included unique entities with no exact equivalents in other regions.

Keywords: Vepsians, Vytegor'skiy uyezd, Olonets province mythology, beliefs, mythological stories

\* The research was funded from the federal budget as part of the state project assigned to the Karelian Research Centre of the Russian Academy of Sciences (Project No AAAA-A18-118030190092-2).

Cite this article as: Vinokurova I. Yu. Materials on demonology and witchcraft of the Isaevskoye Vepsians in the collection of the Ethnographic Bureau founded by Prince Tenishev. *Proceedings of Petrozavodsk State University*. 2020. Vol. 42. No 5. P. 66–75. DOI: 10.15393/uchz.art.2020.501

REFERENCES

1. Vinogradova L. N. Regional features of Polesie beliefs about the spirit of the house. *Slavic and Balkan folklore*. Moscow, 1996. P. 142–152. (In Russ.)
2. Vinokurova I. Yu. Vepsian mythology: Encyclopedia. Petrozavodsk, 2015. 524 p. (In Russ.)
3. Vlasova M. N. Russian superstitions. St. Petersburg, 1998. 670 p. (In Russ.)
4. Ivanova L. I. Characters of Karelian mythological prose. Moscow, 2012. 557 p. (In Russ.)
5. Krinichnaya N. A. "The son of the bath house" (Mythological stories and beliefs about the spirit of the bath house). *Ethnographic Review*. 1993. No 4. P. 66–78. (In Russ.)
6. Levkieskaya E. E. Mythological characters in the Slavic tradition. I. Eastern Slavic spirit of the house. *Slavic and Balkan folklore. Folk demonology*. Moscow, 2000. P. 96–161. (In Russ.)
7. Levkieskaya E. E. Spirit of the forest. *Slavic antiquities: Ethnolinguistic dictionary*. Moscow, 2004. Vol. 3. P. 104–109. (In Russ.)
8. Meletinsky E. M. Paleo-Asiatic mythological epos. Moscow, 1979. 229 p. (In Russ.)
9. Pomerantseva E. V. Mythological characters in Russian folklore. Moscow, 1975. 191 p. (In Russ.)
10. Simonsuuri L. Index of types and motifs of Finnish mythological stories. Petrozavodsk, 1991. 209 p. (In Russ.)
11. Dictionary of Russian dialects of Karelia and adjacent areas. St. Petersburg, 2002. Issue 5. 662 p. (In Russ.)
12. Cherepanova O. A. Mythological vocabulary of the Russian North. Leningrad, 1983. 169 p. (In Russ.)
13. Honko L. Geisterglaube in Ingermanland. FFC. No 185. Helsinki, 1962. 470 s.
14. Joalaid M. Elamuga seotud kombestikust lõuna-vepsas. *Etnograaiiamuuseumi aastaraamat XXX*. Tallinn, 1977. Lk. 225–241.

Received: 7 May, 2020