

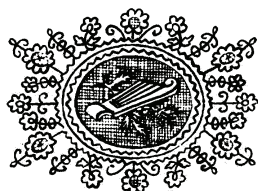
Список сокращений

НА КНЦ – Научный архив КарНЦ РАН.

ОГВ – «Олонецкие губернские ведомости».

ФА Кижы – Фольклорный архив музея «Кижы».

ФНП – Фонд новых поступлений.



Н. В. Дранникова, И. А. Разумова
Архангельск, Апатиты

Локальные особенности восприятия нечистой силы (Архангельская область)

В последние десятилетия значительно увеличилось число записей мифологических рассказов. Этот факт отчасти можно связывать со снятием негласных запретов на соби́рание и изучение текстов, относящихся к религиозно-мифологической сфере. Среди них рассказы о леших, домовых, водяных, порче и колдовстве, контактах живых с умершими и многом другом. Обилие подобного фольклорно-этнографического материала вряд ли следует связывать только с исследовательским интересом. Внимание к опыту общения со сверхъестественным характерно для человека, в какой бы исторический период он ни жил, при этом для каждой отдельной культуры (включая локальные ее варианты) в определенное время всегда можно установить факторы, поддерживающие «суеверные настроения» или, напротив, ослабляющие их. Что же касается Архангельского Севера, то собранный здесь на рубеже XX и XXI вв. фольклорно-этнографический материал, включающий мифологическую прозу, способен подтвердить репутацию региона как «кладовой» севернорусской традиционной культуры. Эту ситуацию можно среди прочего объяснить относительной стабильностью сельского населения, хотя оно и весьма немногочисленно.

В XIX в. мифологическая проза, записанная в Архангельской обл., рассматривалась в статье П. С. Ефименко, записи XX в. — И. В. Карнауховой, отчасти архангельские материалы использовались в исследованиях С. И. Дмитриевой (1988), Т. А. Бернштам (1988), в книге Н. А. Криничной (2000–2001)¹. В 2007 г. Т. Г. Ивановой были написаны комментарии к электронному изданию статьи П. С. Ефименко «Демонология жителей Архангельской губернии». Тексты пинежских мифологических рассказов опубликованы А. А. Ивановой; кенозерских — Н. М. Ведерниковой².

По фольклорно-этнографическим данным на территории Архангельской обл. выделяется несколько этнокультурных ареалов. Более четко просматриваются две традиции: северо-восточная (Мезенский, Пинежский, Лешуконский р-ны, низовья Северной Двины, Зимний берег Белого моря, Печора) и юго-западная (Каргопольский, Коношский, Няндомский, Плесецкий р-ны). В отдельный ареал можно выделить районы, ранее входившие в состав Вологодской губ.

Обзор фольклорных текстов, которые находятся в архиве Центра изучения традиционной культуры Европейского Севера Поморского государственного университета (г. Архангельск), в настоящее время позволяет сделать некоторые предварительные выводы о некоторых региональных особенностях мифологических представлений. Поскольку для более точных заключений требуются строгие сравнительные исследования, мы, прежде всего, попытались выявить картину бытования мифологических сюжетов в архангельской традиции и распределение знаний о тех или иных персонажах демонологического пантеона в разных этнокультурных ареалах.

В северо-восточном ареале архангельской традиции наблюдается типичный набор персонажей: леший, домовый или его зооморфная ипостась — *ласка*, *водяной чертушко*, чаще *черт*, *чертушко*, *полудницы*, или *ржаные задержихи*, реже встречаются рассказы о *полуношнице* (духе болезни), почти отсутствуют (или исчезли из живого бытования) образы *амбарника*, *гуменника*, *овинника* / *овинницы*.

Обращает на себя внимание широкое распространение на северо-востоке Архангельской обл. рассказов о духах болезней, в первую очередь, об *икоте*. Наибольшую популярность подобные рассказы имеют в Пинежском р-не, в меньшей степени они встречаются в Мезенском, Лешуконском р-нах, Ненецком автономном округе (по р. Печоре) и в Поморье (д. Зимняя Золотица, Койда и др.), в низовьях Северной Двины (Холмогорский и Приморский р-ны). Считается, что

икота — это специфически севернорусское обозначение явления, которое носит название кликушества и проявляется в раздвоении языковой личности: в человеке начинает говорить чужой голос, иногда членораздельно, иногда междометиями. Болеют преимущественно женщины. По поверьям, в виде икоты в человека вселяется (или было посажено) некое демоническое существо³. При этом в северо-восточной архангельской традиции икотой называют многие психо-физиологические аномалии с широким спектром симптомов: выкрики (собственно кликушество), неадекватное поведение, физическую немощность, изменение пищевых пристрастий (в частности, появление тяги к алкоголю и пр.). Информанты объясняют это тем, что икота, находящаяся внутри человека, начинает требовать от него употребления той или иной пищи или алкоголя. По верованиям местных жителей, икота возникает из-за порчи, насланной другим человеком. Она «проникает» в человека в виде мыши, лягушки, лягушечьей икры, или *нароса* (с. Сура Пинежского р-на), в виде оводов и мух (д. Кимжа Мезенского р-на), маленькой камбалы (д. Погорелец Мезенского р-на). Ее внезапное появление может быть инициировано неожиданным упоминанием имени нечистой силы. Икота передается во время Святков или при проведении обрядов жизненного цикла человека. Она может находиться в водоеме, под поветью (хозяйственной частью дома) и в других местах.

С населением Верхней Мезени непосредственно соседствуют коми-зыряне, в частности, жители Выми и Удоры. У коми-зырян икота известна под названием *шива*. Рассказы о ней имеют широкое распространение на территории проживания данной этнической группы (в верховьях р. Мезени). На знание и рассказы об икоте налагаются известные запреты. Вопрос собирателя, которому недостаточно доверяют, об этом персонаже может вызвать негативную реакцию исполнителя, общение после этого может быть прекращено.

К другим особенностям северо-восточной традиции мы относим рассказы о *киле* (опухоли), которая, по верованиям, появляется в результате порчи / сглаза. По описанию респондентов, *кила*, как и икота, появляется неожиданно. Она может быть и у человека, и у домашнего скота. Считается, что *килу*, в отличие от *икоты*, можно снять. Самая тяжелая форма килы — *сучье вымя*, гнойная опухоль, которая появляется в области лимфатических узлов. Гной выходит через отверстия (*дыры*), число которых может доходить до девяти. Килу лечат не только заговорами, но и с помощью трав: *кильный корень* — корень папоротника

(д. Засурье Пинежского р-на). «Кила» имеет еще несколько значений: а) сноп на поле, который ставят хозяину, который самым последним убирает свой урожай (д. Марьино Пинежского р-на), б) сноп, который помещают на ворота дома новобрачных (там же).

Большую группу составляют рассказы о колдунах. В Архангельской обл. были распространены локально-групповые прозвища *колдуны*, *икотники*, *чернолобые* и подобные им, причем обозначения «икотники» и «колдуны» употреблялись (иногда еще употребляются) как синонимы⁴. Развитая магическая практика предполагает существование магически маркированных личностей — колдунов / *ворожих*, которые, по народным представлениям, тяжело умирают. Сюжеты о тяжелой смерти колдуна, о его мести за нанесенную обиду обнаруживают хорошую сохранность. По словам местных жителей, раньше в деревнях было много колдунов и знахарей. Один из самых популярных сюжетов о колдунах основан на их соперничестве («дока на доку»).

В низовьях Пинеги такие названия, как *знающие*, *икотники*, мало распространены. Однако здесь помнят сильных карпогорских колдунов, род которых называли *Лоханями*. Понятие «икотник» специфично и неоднозначно: в сознании людей *икота*, скорее, не дух болезни, а физиологическая патология, хотя прозвище *верховцы* — *икотники* существует до сих пор. В целом сведения о *знающих* признаются особым знанием, но табуирования рассказов о них здесь нет. Повсеместно распространены сюжеты о краже колдунами скота, *сажании килы* и исцелении от болезней. Многие информанты были прямыми свидетелями таких случаев.

В этом же регионе некогда были распространены былички о *шуликунах* / *чуликонах* / *шуликонах* и т. п. — святочных духах, которые, по народным представлениям, выходят из проруби на Святки и уходят обратно на Крещение. Описание их внешнего облика противоречиво. *Шуликуны* представлялись людьми маленького роста в металлических шапках или высокими и худыми. Впоследствии *шуликунами* стали называть святочных ряженых (Поморье, Мезенский и Приморский р-ны).

На северо-востоке Архангельской обл., в отличие от других ареалов, отсутствуют рассказы о змеях. На вопрос, не знают ли наши информанты подобные сюжеты, мы получали ответ, что «змеи здесь не водятся», и о них ничего не знают. Зато встречается животный персонаж, который в других локальных традициях не отмечен, — *росомаха*. В настоящее время он сохранился в формуле запугивания детей (Виноградовский р-н, бывший Шенкурский уезд Архангельской губ.).

Экспедициями ПГУ (1997–1998 гг.) на территории Сурского сельсовета Пинежского р-на был зафиксирован неизвестный ранее демонологический персонаж — *бороуха*. Функции *бороухи* ограничены. Она появляется перед мужчинами в охотничьих избушках и на дальних покосах в образе знакомой женщины. Для того чтобы *бороуха* появилась, достаточно вспомнить или подумать о жене или возлюбленной. *Бороухи* пугают и хохочут, когда их узнают.

Образ *полудницы* / *ржаной задержихи* (д. Кеврола Пинежского р-на) сохранился в поговорочном изречении: «Бродишь, как полудница», и «дика полудница», — так говорят о неряшливой, небрежно одетой женщине, с распущенными волосами, которая поздно встает. В Красноборском р-не (ранее его территория входила в состав Вологодской губ.) полудница имеет огромные глаза (*вся в глазах*), живет в ржи (пос. Верхняя Уфтьюга Красноборского р-на).

Во всей Архангельской обл. популярен образ лешего, что типично для области с такими ландшафтно-географическими особенностями, обилием лесов. Самыми частотными оказались мотивы: «леший уводит проклятых, отданных ему неосторожным словом»; «леший заводит человека»; «леший пугает человека», «защита от лешего — благословение, поминание бога, крест»; «леший показывается людям в образе простого человека», «заботится о заблудившихся в лесу». Распространенность этих мотивов находится в русле общерусской традиции. При этом образ лешего здесь имеет свои особенности. Местом его владений является не только лес, но и болотистая местность. О лешем говорят: «*Леший главней медведя*». Леший имеет жену лешачиху, еще одно ее наименование — *волосатка*.

На территории совместного проживания русских и ненцев леший воспринимается одинаково представителями обеих этнокультур (с. Койда Мезенского р-на). Образ лешего хорошо известен и в мифологической прозе коми-зырян⁵. Традиционные промыслы коми — охота и рыболовство. Население Выми и Удоры больше занималось охотничьими промыслами, что объясняет широкое распространение быличек о духах природы: лешем — хозяине леса, водяном — хозяине воды и т. д.

Архангельские наименования водяного — *водяной чертышко* (Пинежский, Мезенский, Лешуконский р-ны), *водяной, черт, водяник* (Плесецкий р-н). В Поморье водяного представляли в виде полурыбы-получеловека. В южных районах области — он имеет когти, длинные волосы, иногда хвост. С *чертышком* связаны преимущественно следующие мотивы: за купание в неурочное время *чертышко* наказыв-

вает (затягивает на дно), благодарит рыбаков за то, что они отпускают его, когда он оказывается в рыбацких сетях. *Водяной / чертышко* особенно опасен в полдень или в полночь. Существовал запрет купаться на Петров день (иначе водяной мог наказать). Говорить же о какой-либо региональной специфике рассказов о духах водоемов пока не представляется возможным.

В рассказах о домашних духах ярко представлен образ домового. Наименования домового, встречающиеся в Архангельской обл., очень разнообразны, нам встретилось около 30 различных обозначений персонажа: *батаман, батамушко, дедушка, дедушка-домовеюшка, доможилушко, дедушко-батамушко, домовей, медовейко, домовой-батышка, домовушка, жехоня, сусетка, хозяйушко* и др.

Л. Н. Виноградова, рецензируя книгу К. Е. Кореповой «Сборник быличек и демонологических поверий Нижегородской области», обратила внимание, что в опубликованном корпусе текстов нет сведений о множественности духов-хозяев природных локусов и хозяйственных построек, характерных для севернорусской и финно-угорской традиции. Наше исследование подтверждает этот вывод⁶.

В архангельской традиции домовой существует в двух ипостасях: один живет дома, второй — во дворе и называется *лаской*. Подробнее описывают домового-ласку. Этот персонаж оценивается, как правило, негативно, в отличие от домового. Он, по рассказам респондентов, похож на горностаю (*горносталя*), имеет шерсть, напоминающую по своему цвету яичный желток (д. Кимжа Мезенского р-на). Появляется в хлеве и на конюшне, мучает домашнюю скотину, заплетает лошадям косички, может загнать ее до пота / пены, завивает подстилку из сена. Избавиться от ласки можно с помощью козла или козливой шкуры. В фольклоре Верхней Мезени большое место занимают мифологические рассказы о домовом, который является хозяином и всего дома, и дворовых построек, его образ не членится на составляющие, а представляет единого духа-хозяина.

В мифологии коми образ домового тоже чаще всего цельный, распространены былички о нем и о *баеннике*. Кроме этого, можно встретиться с рассказами о других домашних духах, в частности, об *овиннике*, или о кикиморе, которая является злым духом и в противоположность домовому только вредит хозяевам, и др. В целом домовой у коми является практически абсолютным аналогом русского. Однако довольно богатый и разнообразный материал, полученный в результате полевых исследований, проводившихся на территории Лешуконского р-на и

Республики Коми, дает возможность увидеть некоторые различия в сюжетных мотивах быличек о хозяине дома⁷. К примеру, у мезенцев домовый чаще всего невидим, а если и появляется, то в образе кошки. Если же он приобретает антропоморфные признаки, то его скорее можно почувствовать, чем увидеть (например, прикоснется рукой или приляжет рядом во время сна). У коми домовый гораздо чаще принимает антропоморфные черты, да и зооморфных обличей у него отмечается больше (кошки могут быть разных цветов, что тоже является предзнаменованием; кроме того, он появляется в виде зайца).

Еще один хорошо сохранившийся образ — дух бани — *банник*, *баенник*, *баенничок*, *банница*, *баенка*, *банна обдериха*, *задериха*, *обдериха*, *сдириха*. Он может быть мужского и женского рода. В верхнем течении Пинеги — *обдериха*, *задериха*, *сдериха*, в нижнем и среднем течении Пинеги, Мезени, по Кулою — *банник*, иногда — *банница*. *Банницей* называют дух бани и в Виноградовском р-не. Распространены рассказы о том, как банник наказывает за мытье в бане в ночное время, в «третий пар» (давит, сдирает кожу; пугает).

Как и образ домового, образ *баенника* имеет широкое распространение у русских и у коми, сюжетные мотивы, связанные с ним, богаты и разнообразны. Однако и здесь можно заметить различия: в традиции коми четче внешнее описание персонажа, чаще присутствует антропоморфизм в образе, порой в сочетании с зооморфными чертами (например, высокий человек с лошадиной головой и копытами). У коми лучше разработан круг примет — оберегов при виде банного духа. В целом же в обеих культурах *баенник* традиционно требует большого уважения к себе и соблюдения всех правил поведения в бане.

Таким образом, наиболее функциональны образы лешего и домового. С каждым связан развитый корпус сюжетов. Рассказы о духах хозяйственных построек распространены мало. По всей вероятности, это характерно не только для архангельской традиции. Информанты в лучшем случае ограничивались наименованиями персонажей. Исчезновение амбаров, гумен, овинов привело к исчезновению из фольклорного дискурса духов, проживающих в этих постройках, — *амбарника*, *гуменника*, *овинника*. Наряду с *овинником* встретилась *овинница* (д. Сура Пинежского р-на).

По нашему предположению, от ряда других традиций рассматриваемую отличает наличие такого персонажа, как *полуношница*. Это дух болезни, который появляется в полночь, мучает детей, не дает им спать.

Для северо-восточной части Архангельской обл. не типичны рассказы о *ходячих покойниках*. В д. Совполье Мезенского р-на на месте кладбища построены интернат и школа, в с. Юрома — жилые дома, но былички о покойниках или о наказании людей за кошунство отсутствуют (не исключено, что собирателям просто не удалось их записать). Много подобных рассказов на территории районов, ранее входивших в состав Вологодской губ., например, в деревнях Коношского р-на.

Традиция юго-западной части Архангельской обл. имеет свои специфические черты. Чуть подробнее остановимся на особенностях мифологической прозы Кенозерья — района, имеющего выраженные этнографические отличия. Озерная специфика проживания наложила отпечаток на традиционную систему верований кенозер. Здесь закономерно преобладают духи природы, но, в отличие от других ареалов Архангельской обл., больше хозяев воды: *русалок, водяников, змей*, — последних кенозеры связывают исключительно с водой. В меньшей степени распространены рассказы о домовом (*жихаре*), *дворовом* и *байном*, которые в большинстве других локальных традиций преобладают.

В славянских народных верованиях русалка связана с миром мертвых. Как известно, Д. К. Зеленин относил этот персонаж к «заложным» покойникам, умершим неестественной смертью⁸. Во время фольклорной экспедиции ПГУ в район Кенозерья в 2005 г. нами было записано более 30 рассказов о русалках. Материал Кенозерья свидетельствует о том, что этот персонаж имел здесь широкое распространение. Кенозерский образ русалки не вполне соответствует севернорусской мифологической традиции. На Русском Севере и в Поморье рассказов о русалках почти не было. По представлениям жителей Кенозерья, русалка может быть духом-покровителем святой рощи. В рассказах часто встречается мотив о том, как русалка расчесывает волосы около святой рощи, что, по утверждению местных жителей, является предсказанием какого-то несчастья [А. Н. Губина, 1926 г. р., д. Самково; А. Г. Шишкина, 1921 г. р., д. Вершинино, ФА ПГУ. П. 500, № 40, 42]. Предсказание — одна из функций всех духов.

В современной кенозерской культуре сохранилась традиция обращаться за помощью к духам-хозяевам. Чтобы хорошо ловилась озерная рыба, кенозеры всегда задабривали *водяника*. Для этого ему варили яйцо и пекли хлеб-*двинянку* (*двинянка* — сочень с ячменной крупой, *житник*. — Н. Д.), которые отправляли в плавание по озеру. Вероятно, этот обычай восходит к обряду «кормления» воды хлебом.

Озерное местоположение кенозерских деревень сказалось на этнографическом слое мифологического повествования: например, ребенок, отданного лешему неосторожным словом, девять дней носит по озеру на плоту [2005, М. А. Потапова, 1950 г. р., д. Вершинино, ФА ПГУ. П. 500, № 10]. В регионах, где водные артерии не играют такой роли, как на Кенозере, в частности, в текстах, записанных на Пинеге, ребенок блуждает в лесу⁹. Таким образом, в традиционной картине мира жителей Кенозерья главную роль играют образы, восходящие к мифологическим хозяевам воды, — русалок и водяных (*водяников*). Определенную аналогию этому явлению можно обнаружить в Поморье, о чем свидетельствуют результаты нашей экспедиции в с. Зимняя Золотица (2001 г.)¹⁰.

На обследованной территории к домашним духам относятся *жихарь* (домовой), *дворовой* и *байный*. В кенозерской мифологической прозе чаще встречаются следующие мотивы, связанные с этими персонажами: *байный* пугает человека, моющегося в бане после полуночи; *жихарь* предсказывает будущее хозяину дома, в котором он живет, и др. Они имеют широкое распространение и в других регионах России.

В отличие от северо-востока Архангельской обл., на юго-западе (Кенозерье) существуют суеверные рассказы о специфических мифологических персонажах — змеях¹¹, которые якобы плавали у деревни *Тарасово* [2005, П. Н. Ножкина, 1923 г. р., д. Вершинино, ФА ПГУ. П. 500, № 25]. Исполнители пытаются объяснить, почему в настоящее время данные персонажи не столь заметны, как раньше. Они говорят: «*Сейчас все загажено бензином — их не видно*» [2005, З. И. Кузнецова, 1935 г. р., д. Вершинино, ФА ПГУ. П. 500, № 160]. При этом рассуждения исполнителей имеют характерную локальную привязку.

Таким образом, можно наблюдать, что в пределах архангельской традиции сюжетный состав мифологических рассказов, распределение персонажей, их функции и атрибуты подвержены известным ареальным трансформациям.

* * *

Сделанные наблюдения пока только намечают пути к более строгому и детальному изучению региональных особенностей и локальных вариаций традиции мифологического рассказа на Русском Севере, но можно с уверенностью констатировать наличие и характер определенных различий в тех или иных микроареалах. Различия связаны с целым комплексом факторов: хозяйственно-культурных, ланд-

шафтно-географических, этносоциальных. Существенное значение имеют межкультурные контакты. Архангельская фольклорная традиция, особенно в ее пограничных зонах, связана с коми и ненецкой.

Мифологические представления и способ репрезентации соответствующих знаний неотделимы от уровня развития ритуально-магических и других традиционных практик в том или ином регионе, от степени характера влияния профессиональной культуры («культурного ядра») на народную, от развития и типов семейной культуры, от восприятия СМИ и многого другого, включая не поддающуюся объяснению традицию рассказывания в данной местности, или тип речевой культуры.

С точки зрения собирателя запись демонологических рассказов в начале 1990-х гг. и в начале XXI в. безусловно различается. Еще в 1980–1990-е гг. исполнители если и не скрывали знание мифологических сюжетов, то неохотно делились им. Сейчас записать быличку или поверье намного легче. Это может быть связано и с известным «снятием запретов», которое сказалось даже на своего рода «моде» на сверхъестественное, особенно в среде, близкой к городской, и с тем, что вера в демонические силы отнюдь не является строгой. Представителями самого старшего, «знающего», поколения в настоящее время оказались люди, которые воспитывались в «самый советский» период (1930–1940-е гг.). Не случайно в ряде рассказов звучит мысль о том, что все лешие (черти, домовые и т. п.) «остались в прошлом». Во время сбора материала закономерно приходилось сталкиваться с прямым влиянием СМИ на представления о демонических силах, а также с примерами игрового, иронического отношения к традиции. Так, в ответ на вопрос о том, кто такой домовый, пришлось услышать, что «надо смотреть по телевизору рекламу чая „Беседа“, так как там находится домовый» (д. Пиринемь Пинежского р-на). Тем не менее само знание о демонической силе, о случаях вполне серьезного контакта с ней человека также сохраняется и передается, о чем свидетельствует и более молодой возраст ряда информантов. Многие рассказы (собственно мемораты) начинаются с формул достоверности: «это в нашей деревне было», «ране дядя Иван мне сказывал», «мне бабушка рассказывала», «старики говаривали». Подлинность происходящего в быличке подтверждается топонимами: «в Чублаке», «там у нас в Фоминской». Есть автобиографические тексты, рассказанные от первого лица, о себе.

Нельзя не отметить воспитательную сторону бытования мифологического знания и демонологических рассказов. «Классический»

мифологический рассказ учит правилам общения с демоническими силами. В актуальном же бытовании образы нечистой силы, прежде всего, используются как формулы запугивания детей. Чаше приходится сталкиваться с формулой, запрещающей детям купаться в реке. Ее субъектом является *чертышко* (водяной): «Не ходи купаться, а то чертышко утянет». Распространена формула запугивания с *шуликунами*: «Не ходи на улицу, а то шуликуны утянут». Было бы тривиальностью утверждать, что мифологические рассказы поменяли функцию, перестали быть серьезными «нормативными» текстами и превратились в детские «пугалки» в устах взрослых. Нет оснований считать, что в том неопределенном «прошлом», к которому часто апеллируют исследователи, истории о демонах не использовались и в этой роли. Ведь традиция потому и продолжает существовать, что в каждое время находит разнообразные способы адаптации к реальным потребностям. В той степени, в какой поддерживается устная культура в целом, и мифологический рассказ находит своих исполнителей и слушателей.

Литература

¹ *Ефименко П. С.* Демонология жителей Архангельской губернии // Памятная книжка Архангельской губернии на 1864 год. Архангельск, 1864. С. 49–93; *Карнаухова И. В.* Суеверия и бывальщины // Крестьянское искусство СССР. 2. Л., 1928. С. 77–97; *Дмитриева С. И.* Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988; *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. Л., 1988; *Криничная Н. А.* Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов. Т. 1. СПб., 2001; Т. 2. Петрозаводск, 2000; *Иванова Т. Г.* Комментарии к статье П. С. Ефименко «Демонология жителей Архангельской губернии» // Этнограф Петр Ефименко (компакт-диск). Архангельск, 2007 (Серия «Северная библиотека»).

² Мифология Пинежья / Вступ. ст., подгот. текстов, коммент. А. А. Ивановой. Карпогоры, 1995; Кенозерские сказки, предания, былички / Вступ. ст., сост., примеч. Н. М. Ведерниковой. М., 2003.

³ *Панченко А. А.* Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 321–341.

⁴ *Дранникова Н. В.* Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера. Функциональность, жанровая система, этнопоэтика. Архангельск, 2004. С. 84–85.

⁵ К изучению мифологии народов коми обращались А. С. Сидоров, П. Ф. Лимеров, А.-Л. Сиикала, Н. Д. Конаков, Ф. В. Плесовский, Ю. Г. Рочев, О. И. Уляшев и др. Большой вклад в изучение традиционной культуры коми

внесли также В. Э. Шарапов, И. В. Ильина, Ю. П. Шабает и др. Кроме того, в Интернете реализован международный проект: создана виртуальная энциклопедия под названием «Мифология Коми» [www.komi.com/folk/muth].

⁶ *Виноградова Л. Н.* Сборник быличек и демонологических поверий Нижегородской области // Живая старина. 2008. № 4. С. 62.

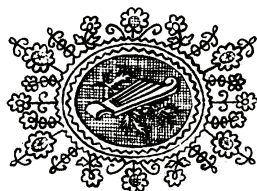
⁷ Информация взята из дипломной работы Е. Коротенко «Фольклорная традиция Верхней Мезени как этнокультурный феномен». Архангельск, Помор. ун-т, 2007 / Науч. руководитель Н. В. Дранникова.

⁸ *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.

⁹ *Дранникова Н. В.* Материалы к Пинежскому этнодиалектному словарю // Живая старина. 2000. № 1. С. 45–47.

¹⁰ *Дранникова Н. В.* Фольклорная экспедиция Поморского университета в село Зимняя Золотица // Комплексное собирание, систематика, экспериментальная текстология: Материалы IV Междунар. школы молодого фольклориста (Архангельск, 6–8 июня, 2002 г.). Архангельск, 2002. С. 83–92.

¹¹ *Козлова Н. К.* Восточнославянские мифологические рассказы о змеях. Систематика. Исследование. Тексты. Омск, 2006.



К. К. Логинов
Петрозаводск

Великие «тиэдяд» Сямозерья на закате древней традиции¹

Деяния героев «Калевалы» Э. Леннрота и эпических героев *tiädajäd* народных рун карелов и финнов нельзя рассматривать в одной плоскости с деяниями «тиэдяд» — карельских ведунов XX в. Однако и тех и других роднила причастность к феномену невероятного с точки зрения обычного человека. Сведения о тиэдяд, тем более о сямозерских тиэдяд, в русскоязычной литературе представлены крайне скудно. Так что собирать эти сведения нам пришлось самостоятельно в нынешнем XXI в. Работа велась с перерывами, начиная с 2000 г. Автору повезло в

¹ Статья подготовлена в рамках программы фундаментальных исследований президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России».