

Но народным верованиям, кикимора является женским домашним духом, связанным преимущественно с прядкой, с домашними животными, она не дает детям спать, стучит по ночам посудой и т.п.⁷ Ее представляли себе в образе маленькой безобразной старушки, уродливой неряшливой женщины обычно с непокрытыми и распущенными волосами (ср. в повести: «видь илький бъесвесь женска обличия имущи, простовласы и без пояса»)⁸. Некоторое сходство с семантикой этого образа в повести имеет представление о кикиморе как о духе сна, ужасном ночном видении, кошмаре. Впрочем, как отмечают исследователи на материале XIX—XX вв., кикимора — один из самых многоглавых, неопределенных образов народной мифологии: «кикиморой» мог быть назван любой злой женский дух. Примечательно, что и сам герой говорит о встреченном им духе как будто с некоторой неуверенностью: «*Илький минится, яко се есть зовомая кикимора.*»

Упоминание кикиморы известно по материалам следственных дел о колдовстве XVII в. Так, в начале XVII в. в Галицком уезде крестьянин Митрошка Хромой имел сношения с «нечистым», а «словет нечистый дух по их ведовским мечтам кикимора»⁹. Однако в учительных и повествовательных древнерусских произведениях кикимора нигде, насколько нам известно, не упоминается. В повести, следовательно, предлагается едва ли не единственное во всей древнерусской литературе изображение этого мифологического персонажа. Рассмотренный эпизод является одним из тех подлинных «этнографических документов», которыми так небогата русская средневековая литература.

Примечания

¹ См., например: Рязановский Ф.А. Демонология в древнерусской литературе. М., 1915. С. 32—43; Пиггин А.В. Народная мифология в северо-иорусских житиях // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1993. Т. 48. С. 331—334; Романовская Е.К. Русская литература на пороге нового времени. Пути формирования русской беллетристики переходного периода. Новосибирск, 1994. С. 112—127; Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О.А. Черепанова. СПб., 1996. С. 182—194.

² Белоброва О.А. «Повесть душеподозна» Никодима типикариса Соловецкого о некоем брате // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1965. Т. 21. С. 200—210.

³ Текст первоначальной редакции цит. по списку 1680—1690-х гг.: Государственный объединенный Владимиро-Сузdalский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник (г. Владимир). № В-5636/76. Л. 116—122.

⁴ На возможность такого прочтения этого эпизода письмо внимание обратила проф. Санкт-Петербургского гос. университета Е.В. Душечкина, которой приносим искреннюю благодарность.

⁵ Новничкова Т.А. Русский демонологический словарь. СПб., 1995. С. 211.

⁶ Традиционными средствами изгнания духа болезни являются сильный шум, опахивание, хождение с иконой и др.

⁷ См. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 61—67; Черепанова О.А. Мифологическая лексика русского Севера. Л., 1983. С. 124—133; Власова М. Новая абевета русских северий. СПб., 1995. С. 170—177; Новничкова Т.А. Русский демонологический словарь. С. 210—218.

⁸ Простоволосость и отсутствие пояса вообще являются характерными признаками нечистой силы; см.: Іщенский Б.А. Филологические размышления в области славянских древностей: (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982. С. 168; Байбугрин А.К. Пояс (к семиотике вещей) // Сборник Музея антропологии и этнографии. Вып. 45: Из культурного наследия народов Восточной Европы. СПб., 1992. С. 6. К числу таких же признаков можно отнести и наличие хвоста. Не вполне ясно, однако, что представляет собой «кош» кикиморы — хвост это или некий воздушный, выющийся за неё след, мираж.

⁹ Черепинин Л.В. Из истории древнерусского колдовства XVII в. // Этнография. 1929. № 2. С. 100. См. также: Журавлев О.Д. Сложет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. Новосибирск, 1996. С. 48.

И.Ю. ВИНОКУРОВА

ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ «ОБРУСЕВШИХ ВЕПСОВ» ВОЛОГОДСКОЙ ОБЛАСТИ

В жизни любого народа можно обнаружить периоды, коренным образом менявшие его судьбу. Одним из таких периодов в истории вепсов является рубеж I—II тыс. н.э. — начало интенсивного освоения славянами Европейского Севера. Славяне селились на землях древней вепси или по соседству с ними. Последующие волны русской колонизации и формирование северорусского массива населения приводили к закреплению «чересполосного» расселения вепсов. Языковое и культурное влияние со стороны смежно живущих русских приводило к постепенной ассимиляции вепсов, которая в разных районах вепсского расселения в силу ряда причин исторического и географического характера происходила неравномерно.

В результате научных экспедиций 1997—1998 гг., проведенных сотрудниками Петрозаводского университета и Института языка, литературы и истории Карельского научного центра, была обнаружена зона обитания «обруseвших вепсов» по обе стороны административной границы Вытегорского и Барабаевского районов Вологодской обл. В ней взаимодействие двух этносов можно охарактеризовать, по образному выражению известного музыканта В.А. Лапина, как совсем «горячий» процесс, еще только-только начавший остывать и стабилизоваться¹. Участники экспедиций побывали в поселениях Голяши, Ежезеро, Коштуги, Лема, Пондала, Пяжозеро, Сяргозеро, Ундозеро. Собрали сведения о соседних селах Куштозеро, Пелкасса, Пустынка, Шимозеро, опустевших за последние 40 лет

В «Списке населенных мест Российской империи»² по сведениям 1873 г. русскими поселениями из них считались Голяши, Коштуги, Ежезеро, Лема, Ундозеро; вепсскими — Пяжозеро, Пелкасса, Шимозеро, Пондала. Таким они остались и к настоящему времени.

Куштозеро — русское поселение по СНМ-1873. Но по другому источнику: «Население Куштозерского прихода по племени принадлежит к чуди»³. О былом вепсском составе этого поселения говорит и этноним *кайбаны*, которым ундозеры в настоящее время называют куштозеров. Видимо, окончательное обрусение этого поселения произошло на рубеже XIX—XX веков.

В СНМ-1873 Сяргозеро — «чудское» поселение, насчитывающее 187 чел. Еще в 1962 г. языковедами здесь был записан красочный рассказ на вепсском языке о праздновании у местной часовни заветного праздника Ильина дня с закланием животных⁴. В настоящее время в Сяргозере проживает 15 чел., из них 3 вепсянки, которые вышли замуж за уроженцев этого поселения, остальные считают себя русскими. Причем последние по происхождению и знанию языка разделились на две группы. В первую группу вошли те, которые имеют родителей вепсов, знают вепсский язык, но владеют им хуже, чем русским. На этническое самосознание этих людей явно повлияло устойчивое мнение о престижности русской национальности. Вторую группу составили представители вепсско-русских смешанных браков во втором или третьем поколении. Одни из них, наряду с русским родным языком, владеют и вепсским, другие — нет

ИРИНА ЮРЬЕВНА ВИНОКУРОВА, канд. ист. наук; Ин-т языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (Петрозаводск)

Видимо, обрусение поселения началось в 20-е—30-е гг. XX в. Темпы обрусения в данном поселении замедлялись в результате национальной политики советского государства, проводимой в эти годы. Сяргозерский с/с был объявлен национальным. Сяргозерские дети в 1930-е гг. обучались вепсскому языку в школе в с. Шимозеро. Население Сяргозера соседние русские жители определяют как *кайванов*, вепсы Шимозерья как смешанное (т.е. вепсско-русское).

Пустынка — вепсское поселение с 80 жителями по СНМ-1873. В советское время она относилась к Пелкасскому (вепсскому) с/совету. В конце 1950-х гг. (до выселения Пелкасского с/с) здесь также проживало два этноса — вепсы (небольшое число) и русские. Причем последние в большинстве своем являлись представителями смешанных браков в третьем поколении. Так, И.А. Егорова, 1916 г.р., уроженка Пустынки, имела бабушку по материнской линии — вепсянку из с. Шимозеро, вышла замуж за русского в с. Коштуги. В Коштугах с одной из своих соседок — А.Ф. Калюковой, родом из Шимозера, — до сих пор свободно общается на вепсском языке.

Процесс обрусения Пустынки, скорее всего, начался на 10—15 лет раньше, чем в Сяргозере. По бытующему преданию, здесь селились беглые солдаты, скрывавшиеся от царской военной службы. Жителей Пустынки соседнее русское население определяло как *кайванов*, а вепсы Шимозерья — как преимущественно русских.

Итак, на исследуемой территории издавна контактировали два этноса: вепсы и русские. Однако переписная книга по Заонежским погостам (1678—1679) сообщает нам поразительный факт о расселении здесь еще одного финно-угорского народа: в Сяргозере и Шимозерском погосте в XVII в. живут «корельские выходцы⁵. Информацию о карелах, населявших данную этноконтактную зону, подтверждают фольклорные, исторические и этнографические источники более позднего времени. Так, в середине XIX в. среди вепсского населения Пондальского прихода бытовало предание, что его основателями были два карела⁶. Есть свидетельства, что в это же время «жители Белозерского у. почти наполовину Корела и Чудь, но успели уже так обрустеть, что свободно объясняются по-русски», и что еще в конце XIX в. в Белозерском у. Новгородской губ. проживали карелья⁷. В скромном времени они полностью растворились среди более многочисленного вепсского населения.

Рассмотрим теперь, как намеченная нами модель этногенеза отразилась на довольно хорошо сохранившейся сфере традиционного мировоззрения — народной демонологии.

Опрос вепсских и русских информантов показал, что верования и религия не

обладают для них этноразграничительной функцией. И действительно, для мифологии двух контактирующих этносов были характерны одни и те же достаточно развитые представления о духах-«хозяевах» различных мест или, по выражению Е.М. Мелетинского, сильно развитая «религия хозяев»⁸. Одно из самых распространенных высказываний наших информантов (вепсских и русских), касающихся народной демонологии: «Везде есть свой хозяин». То же самое отмечала О.А. Черепанова по всему Русскому Северу¹⁰. В этой ситуации этногенетическое сравнение верований двух народов имеет большую сложность. Поэтому, как пишет С.И. Дмитриева, «особое значение приобретает рассмотрение конкретных, специфических черт подобных верований и, в частности, названий мифологических персонажей»¹¹.

С обрусением у вепсов происходил процесс «перевода» собственных названий мифологических персонажей на русские. Так, в Сяргозере вепсы называют лещего *tecicānd*, водяного *vedenīzand*, а обрушившие вепсы — *хозяин леса*, *водяной хозяин*, что представляет собой кальки с вепсских названий. В с. Коштуги уже появляются русские названия этих персонажей — *лещий, водяной*.

На данной территории распространено еще одно табуистическое название хозяина леса, указывающее на его принадлежность к иному миру. Русские Сяргозера называют его *другая половина*, вепсы Сяргозера и Пондалы — *toine pol'*: «А тетка была, Степы тетка была. Она скотину ворчала [возвращала]. Мало ли там браница, а ли че ли подумашь, либо скажешь, и не придет домой скотина. Ну так вот ей ходили. Ето она знала. Она говорила с другой половиной. Сказала: "Очень страшная"». Название *toine pol'* зафиксировано также в вепсских селах Шелтозеро и Войлахта. Известно оно и у финнов

— *toinen puoli*. У вепсов Шимозерья встречается похожее название *toime čūra* (другая половина). О.А. Черепановой также удалось записать среди северных русских название *другая половина*, но как табу для домового¹². Данные сопоставления свидетельствуют о прибалтийско-финском происхождении этого названия.

В пантеон духов-«хозяев» двух контактирующих этносов входит *temboi/lemboi*. Это название в настоящее время обозначает черта и используется в качестве ругательства: «*Lemboi sindai ota!* / «Черт тебя возьми!». На остальной вепсской территории для обозначения черта существуют другие термины (*hitti* — у северных вепсов, *logahiine* — у южных), название *lemboi* распространено еще только в вепсских Озровичах Тихвинского р-на Ленинградской обл., среди русских — в некоторых деревнях Карелии, Архангельской, Мурманской, северо-восточной части Ленинградской и на западе Вологодской областей. Этимологи считают это название заимствованием из людиковского диалекта карельского языка (*lemboi* — «злой дух, черт, нечистый»), что вполне согласуется с изложенными выше фактами о карелах, некогда проживавших в данной зоне.

Бука/bika — еще одно название мифологического персонажа, бытующее в вепсско-русском пограничье. Это название используется для запугивания непослушных детей. По мнению О.А. Черепановой, это слово русского происхождения¹³.

В Пондале зафиксированы еще два названия духов русского происхождения *Kikimora* — женский мифологический персонаж, обитающий в подполье дома и связанный с прядением. *Balounicad* — полевые духи в облике девушки. Колыхание колосьев ржи объяснялось в народной игрой «баловниц».

Таким образом, налицо процесс взаимообмена мифологическими образами



Ирина Андреевна Егорова (1916 г. р.) 1998 г. Фото И.Ю. Винокуровой

между проживавшими на общей территории этносами.

С верованиями в персонажей иного мира тесно связан обряд ряженья. На обследованной территории русские называют ряженых *окрутники*, шимозерские вепсы — *čudilkad*, пондальские вепсы — *kudesad*. Интересные сведения были записаны от И.А. Егоровой. Она сообщила, что *кудесами* называют ряженых карелы. Но в Карелии это название не распространено. Вполне возможно, что информант имела в виду группу карел, о проживаении которых в данной местности ей когда-то рассказывали представители старшего поколения.

Характерной чертой демонологических представлений, бытующих в данной этноконтактной зоне, являются «парность» и «семейственность», приписываемые большинству мифологических персонажей, наделение их не только женами, но и детьми. Это общая черта демонологии не только всех вепсских групп, но и многих других финно-угорских народов (финнов, коми, мордвы, марийцев). Она отмечается у северных русских и отсутствует в южнорусской демонологии¹⁴. Данные сопоставления позволяют сделать вывод, что парность и семейность, бытующие в вепсско-русском пограничье, представляют собой заимствования из вепсской мифологии.

Такой же вывод можно сделать, анализируя русские заговорно-заклинательные формулы на данной территории. В них, как и в вепсских произведениях подобного жанра, обязательно содержится обращение к хозяину определенного локуса и всем членам его семьи (жене, детям, иногда внукам). Например, в с. Сяргозере в случае пропажи скота хозяйка обращалась к лешему следующим образом: «Хозяин да хозяюшка! Ваши милые детушки! Ваши милые внучата! Нет ли я худо сказала, нет ли я плохо думала. Бude есть ли скотинка у вас, так дайте!» В других местах Русского Севера чаще встречаются обращения к одному лешему¹⁵.

Влияние русского языка способствовало появлению в текстах вепсских заклинаний наименований духов на русском языке. Например, от К.И. Кириковой, 1907 г.р., вепсянки из Пелкасски, было записано следующее заклинание, которое произносилось при переходе в новый дом: «Pert'ižandaine, peri'etmagaine! Dedad, babad, tatad, mamad, lapsed! Hozäin i hozäika! Primit mindei i minun lapsid (nimed)! Teide sei slavad, a lapsile i miile sur' tervhud!» — «Хозяин дома, хозяюшка дома! Дедушки, бабушки, папы, мамы, дети! Хозяин и хозяйка! Примите меня и моих детей (имена)! Вам слава, а детям и мне большое здоровье!»

Для «этногенетической» характеристики образа домового большое значение имеет анализ ритуала перехода в новый дом. Как видно из приведенного заклинания, на обследованной территории при

переселении в новый дом жильцы (независимо от национальности) просили его «хозяина», «хозяйку», «детей» пустить их на новое местожительство. Это действие здесь обозначалось устойчивым русским названием *даваться*, синонимичным слову «проситься». Так, К.И. Кирикова необходимость совершения этого ритуала объясняла следующим образом: «Даваешься в избу, да. А если не даваешься, так поди знай что. Худо тебе. Мало ли, спать ты не можешь, либо что не так. Потому что сон-то разбояют, раз не даваешься. Давалася-то на иное житие, а не давалася, так давайся. Из-за того ты не можешь спать. Вот что есте. Надо проситься». Несмотря на свое русское название, данный тип ритуала является «вепсским» по происхождению. Он бытовал среди подавляющей части вепсского этноса¹⁶. Для большинства же русских территорий (шире — восточнославянских) был характерен ритуал приглашения домового из старого дома в новый и перенесение его туда в горшке, корзине, лапте и т.д. В основе отличия восточнославянской и вепсской обрядности при переходе в новый дом лежали разные взгляды народов на происхождение домового. У восточных славян домовой — это предок данной семьи. У вепсов *perl'ižand* и его жена — это бывшие духи-«хозяева» земли (*taizand* и *taemag*), на которой построили новый дом¹⁷.

Одними из самых популярных домашних духов среди обследованного вепсского и русского населения до сих пор являются «хозяин» хлева и его жена: *хлевный хозяин* и *хлевная хозяйка* — у русских; *lävänizand* и *lävänemag* — у вепсов. Как известно, для вепсской мифологии был характерен развитый мифоритуальный комплекс, связанный с духами хлева. Он не только отделился от верований и обрядов, относящихся к домовому, но и в некоторых случаях перекрывал их. Даже при переходе в новый дом, совершая необходимые умилостивительные обряды по отношению к домашним духам, большее значение у вепсов придавалось жертвоприношениям хлевнику, а не домовому¹⁸. В отличие от вепсов, в целом ряде севернорусских мест, не говоря уже о южнорусских, образ хозяина хлева неизвестен, и функция покровителя скота там возложена на домового. Так, по имеющимся сведениям, совсем рядом с обследованной нами территорией — в Сольвычегодском у. Вологодской губ. — хлев считался местом обитания домового¹⁹.

В вепско-русском пограничье были зафиксированы различные народные представления о внешнем облике хлевника. По рассказам жителей Сяргозера и Пондалы, он появляется в виде мыши, цвет которой совпадает с мастью лошадей. В Пяжозере, Шимозере и Коштугах хозяин хлева представляет собой ласку, которая, не взлюбив лошадь, поедает у нее шерсть на хвосте, любимой же лошади заплетает коса-

ми гриву. Ипостась хлевника в облике ласки известна также среди прионежских вепсов, на востоке Русского Севера, а также у многих финно-угорских и славянских народов. О.А. Черепанова склоняется к мысли, что данный комплекс представлений является финно-угорским по происхождению²⁰. На наш взгляд, определение этнических корней этого явления крайне затруднительно.

В обследованных поселениях до сих пор распространены верования в банныго духа и его жену, которых русские информанты называют *банний хозяин* и *банная хозяйка*, вепсские — *kül'bet'ižand* и *kül'bet'etmag*. Наиболее устойчивыми оказались формы почитания этих духов. Перед мытьем в бане просили на это разрешение у ее хозяев. По окончании банный процедуры полагалось их поблагодарить. Нельзя было думать о бане как о заразном месте, иначе ее дух, обидевшись, мог наслать кожные болезни. Представления о болезнях, которые могли наслать духи различных стихий и мест, специальные названия этих болезней (*kül'bet'pagan* — «банная чесотка», *kül'bet'kibu* — «банная болезнь») были характерны для вепсской мифологии. В многочисленной литературе по русским (шире — восточнославянским) верованиям и народной медицине описание подобных представлений практически не встречается.

Перечисленные верования, связанные с духом бани, свидетельствуют о том, что баня среди изучаемого населения рассматривалась как место опасное и нечистое. Следует также отметить, что во всех обследованных поселениях, за исключением Пондалы, оказались достаточно плохо развиты банные обрядовые традиции. Дело в том, что бани в этих местах, видимо, появились сравнительно недавно. Еще в 1920-х—1930-х гг. здесь мылись и парились в печах. Основным помещением для родов служил хлев, тогда как в Пондале, у карел и во многих севернорусских деревнях роды обычно происходили в бане. В обследованных поселениях, в отличие от северновепсских и карельских, баня устраивалась только для роженицы. Ребенка в баню не носили, так как боялись *призора* (сглаза). Его мыли в избе у печи.

Кроме того, в данной этноконтактной зоне, за исключением Пондалы, не было обнаружено обычая устраивать баню умершему на 40-й день. Такой обычай был распространен у северных вепсов и отсутствовал у тихвинских и южных²¹. Этот еще один факт неразвитости банных обрядовых традиций в этих местах, видимо, имеет вепсские источники. Важную роль родильной и поминальной бани у северных вепсов можно объяснить карельским влиянием, у пондальских вепсов — карельским или русским.

Итак, в народной демонологии вепсско-русского пограничья удалось выявить довольно много элементов вепсского происхождения. Важным каналом их

проникновения в русскую среду являлись смешанные браки. Кроме того, посредниками в передаче знаний о духах-хозяевах и формах обращения с ними на данной территории являлись вепсские колдуны. Информанты из Сыргозера, Пустынки, Коштуг сообщали, что в случае тяжелых болезней, поиска людей и скота в лесу, при получении обходов они, как правило, обращались к вепским колдунам как наиболее «знающим». Наибольшей славой среди русского населения этой местности и шимозерских вепсов пользовались колдуны из Пондалы. В материалах по демонологии были обнаружены и элементы, как нам кажется, карельского происхождения. Но это предположение следует дополнить данными из других областей знания.

Примечания

¹ Лапин В.А. Русский музыкальный фольклор и история (к феноменологии локальных традиций). Очерки и этюды. М., 1995. С. 94.

² Список населенных мест Российской империи. 27. Олонецкая губерния. СПб., 1879 (далее — СНМ-1873).

³ Бесидников П. Куштозерский приход и озеро Куштозеро // Олонецкие губернские ведомости. 1875. № 68. С. 766.

⁴ Зайцева М.И., Муллонен М.И. Образцы вепской речи. Л., 1969. С. 74.

⁵ Пичменов В.В. Вепсы. Очерк этнической истории и генезиса культуры. М.; Л., 1965. С. 197.

⁶ Богословский Н. Материалы для истории, статистики и этнографии Новгородской губ., собранные из описаний приходов и волостей // Новгородский сборник. Новгород, 1865. Вып. I. С. 221.

⁷ Там же. С. 57.

⁸ Черемухин К. Представления о мироздании // Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. № 702. Л. 1; Головин А.Ф. Инеродческое население Белозерского у. // Архив РГО. Ф. 24. Оп. 1. № 21. Л. 1.

⁹ Мелетинский Е.М. Палеоазиатский мифологический эпос. М., 1979. С. 17.

¹⁰ Черепанова О.А. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996. С. 129.

¹¹ Дмитриева С.И. Русско-финно-угорские связи (по материалам севернорусского фольклора) // Русский фольклор. XXVII. Межэтнические фольклорные связи. СПб., 1993. С. 136.

¹² Черепанова О.А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. С. 56.

¹³ Там же. С. 46.

¹⁴ Дынин В.И. Русская демонология: опыт выделения локальных вариантов // Этнографическое обозрение. 1993. № 4. С. 79.

¹⁵ Черепанова О.А. Мифологическая лексика. С. 61.

¹⁶ Joalaid M. Elamuga scotud kombestikust louna-verspas // Etnograafiamuuseumi aastaraamat XXX. Tallinn, 1978. 27. S. 225—241.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Винокурова И.Ю. Аграрная обрядность начала зимы у вепсов (конец XIX — начало XX в.) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992. С. 10.

¹⁹ Дынин В.И. Указ. соч. С. 82.

²⁰ Черепанова О.А. Мифологические рассказы... С. 134.

²¹ Строгальщикова З.И. Погребальная обрядность вепсов // Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск, 1986. С. 80.

КТО ЖИВЕТ ЗА ПЕЧКОЙ?

Любой мало-мальски знакомый с традиционной культурой человек ответит на этот вопрос не задумываясь. Конечно же, домовой. Если речь идет о крестьянской избе. В уральской же деревне вопроса могут и не понять. В Прикамье принято называть домового немножко иначе. Чаще всего его именуют ласково — «соседушко» или немножко опасливо — «соседко», а то и просто — «хозяин». А в бане живет «банная староста», в лесу — «лесной хозяин». Пантеон прикамской демонологии довольно многочисленный, и есть на то особые причины. Русские переселенцы попадали в тайгу — место для жизни не очень приспособленное, а то и просто враждебное. И поневоле уже забывающиеся демонологические представления возвращались к жизни с новой силой. Вторая причина — близость финно-угорских народов, от которых перенимались русскими приемы охоты, ведения хозяйства, а заодно и представления о медведе-хозяине, об опасных обитателях леса — нелюдях.

Медведь, говорит, медведь увел женщины и года два, видимо, с нею прожил. Просто увел в лес, и все. Она вся износилась, обносилась. Уже привыкла, но все равно людей-то не забывала. Чувствовала, что люди где-то есть. Рыбаки-то увидели ее. В лесу-то, по реке которые рыбачили... А год-то он (медведь) от нее не отходил. А на второй год свободно дал уходить в лес. И все, говорит, носил ей ягоды. Где-то кормил, а потом стал носить это, мясо носить. Тухлятину-то, которую он принесет, она не ест. А потом привыкла или как ли, тоже ведь понимает, хотя и не человек. Принесет, которое не пахнет, свежатину, да она и приготовит. И вот потом (озверела уже, правда), но все же стала жить-то. Мясом-то все же прожила. А когда она, говорит, уходила, он, говорят, видимо, вернулся. Да так страшно завыл на берегу. Он сам к ней привык... Да у нее ребенок-то был, с собой забрала, нормальный он был, ребенок-то! (зап. К. Шумовым в д. Усть-Уролка Чердынского р-на в 1986 г. от П.Д. Зарубина, 1904 г.р., и Н.И. Шаламова, 1911 г.р.).

Рожь у нас была большая, высокая. «Не ходите в рожь, там полудница живет! — говорит. — Кто пойдет рожь мять, того полудница поймает. Сама большая, как ржаной суслон. Поймает и не отпустит. И мы вас не найдем» (зап. О. Гордеевой в с. Касиб Соликамского р-на в 1987 г. от А.В. Пантелеевой, 1921 г.р.).

У отца друг был, Лука Егорович, в Керчево жил. Рассказывал, гоститься ходил к водяному. Летом пошел на Месяцко озеро. Гляжу, говорит, на пеньке сидит баба. Волосы долгущие, черные. «Не бойся, говорит, подходи, не бойся». — «А я и не боюсь, у меня ружье». — «Не стреляй в меня», — мне говорит. Я, говорит, боюсь подходить, а интересно. Значит, думаю, если что, я ее застрелю. «А вы и не стреляйте, тогда у вас все будет». Как, говорит, вода расколыхнулася, и выходит оттудова мушина. Такой чернушний выходит. И вышел, говорит, тутока. «Не бойся, говорит, не бойся! Не бойся нас, не стреляй». — «Я, говорит, не буду стрелять». — «И никому не сказывай, что видел нас. А чем нуждаешься, как живешь?» — «Потихоньку живу». — «Пойдем к нам в гости». А я говорю: «Как я там буду, в воде-то?» Пошел за имя, говорит, пошел. Сначала там вода была, потом сделалася такая квартира. Сколько, говорит, комнат! Я там часа два или три был. Зашел в избу к нему, а на столах чего только нету! А потом и говорю: «Мне ведь как-то выходить надо». — «Иди, говорит, только никому не сказывай, десять лет никому не сказывай, никому ни звука, а то мы к тебе на дом пойдем, тебя задавим. И все у тебя будет». Ушел, говорит, не выстрелил даже, а уток домой ташшу. А потом, говорит, зима началась. Он мне, говорит, хлеба давал, вот я от него и разжился. Мужик от его разбогател, и золото и муку от его привозил. А через десять лет: «Мне, говорит, хочется посмотреть, как ты живешь. Предупреди жену, только пускай никому не сказывает». Она, говорит, пельмени настрипала. Водки я, говорит, взял. Вот в двенадцать часов поднялся такой ветер! Баба испугалася. Водяной сторкал в двери, зашел. Баба: «Я щас пойду!» — «Не