

*И.Ю. Винокурова*

## СЕВЕРНО-ВЕПСКИЕ ДУХИ ДОМА И ДВОРА НА ОБЩЕВЕПСКОМ И СЕВЕРНО-РУССКОМ ФОНЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ ФОЛЬКЛОРНОГО АРХИВА ОБЩЕСТВА ФИНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ)<sup>1</sup>

Развитые представления о духах почти всегда отмечались краеведами, путешественниками и исследователями, побывавшими на землях вепсов. Тем не менее, низшая мифология этого народа так и осталась феноменом, изученным фрагментарно и географически неравномерно. Учитывая многочисленные публикации посвященные окружающим народам, особенно русскому, этот факт выглядит достаточно странно. Отрывочные сведения о вепском мифологическом пантеоне, представленные в работах В.Н. Майнова (оятские вепсы), А.Н. Колмогорова и Л. Кеттунена (капшинские и южные вепсы), С.А. Макарьева (северно-вепсская группа) и др., нуждаются в существенных дополнениях<sup>2</sup>. Современные полевые исследования не спасают положения, их результаты показывают, что многие демонологические персонажи исчезли из традиционного мировоззрения вепсов, редко удается записать развернутые мифологические тексты. В сложившейся тупиковой ситуации, непревзойденную ценность представляют материалы, собранные в северно-вепских деревнях Прионежья (Карелия) в годы Великой Отечественной войны финскими офицерами по просвещению Ю. Перттолой, С. Вальякка, О. Хаккулиненом и др. и хранящиеся ныне в Фольклорном архиве Общества финской литературы<sup>3</sup>. Офицеры по просвещению — это люди с профессиональным образованием, призванные в финляндские войска, чтобы заниматься просветительной и культурной деятельностью на оккупированных территориях. В Прионежье они преподавали в вепских школах, через учеников или самостоятельно осуществляли сбор материалов по вепскому языку, этнографии и фольклору.

Среди собранных офицерами по просвещению материалов встречаются поверья, сюжетные рассказы, нормативные предписания о вепской демонологии. С лингвистической точки зрения материалы представляют собой тексты, записанные на финском языке или на северном диалекте вепского языка. К сожалению, более ценные в научном отношении образцы речи на северном диалекте вепского языка не являются безупречными. Часть из них записывалась школьниками, которые владели только бытовой речью, не знали правил вепской письменнос-

ти и потому допускали при записи много ошибок. Это создавало некоторую трудность в расшифровке материалов и их атрибуции.

В статье подробно анализируются тексты о духах, связанные со сферами «дом» и «двор». Эти материалы позволяют дополнить наши сведения о вепской «низшей» мифологии в целом, выявить ряд особенностей северно-вепской демонологической традиции, а также представить данные, необходимые для изучения некоторых проблем, связанных с диалектным ландшафтом русской (шире — восточно-славянской) мифологической традиции. По мнению исследовательницы славянской мифологии Е.Е. Левкиевской, ответить на вопросы о границах, разделяющих русскую мифологическую систему на северную и южную, северно-русскую — на западную и восточную, невозможно без серьезного сопоставления русского материала с соответствующими угро-финскими традициями<sup>4</sup>.

Первым этапом работы с источниками стало выявление всех северно-вепских домашних духов и их названий. Полученные сведения мы суммировали в таблице, структура которой была позаимствована нами у Н.В. Ушакова в его статье «Мужские и женские образы русской демонологии, связанные со сферой «дом» (Соотношение домашних духов и реалий русского жилища)» для представления аналогичных данных по русской мифологии<sup>5</sup>.

Судя по составленной таблице, одним из принципов, отраженных в названиях, является топографический (по выражению А.К. Байбурина), т.е. четкая соотнесенность с определенным локусом сферы «дом»<sup>6</sup>. Среди названий духов выделяются две группы. Первая обозначает «хозяев» или обитателей практически всех основных северно-вепских традиционных построек: избы, бани, риги.

Вторую группу составляют мифологические образы, чьи названия образованы от названий помещений в постройках — подполья, чердака, хлева, родильного места в хлеве. Однако помещений в постройках гораздо больше; например, в избе имеются сени, чулан; во дворе — сенной сарай (рис. 1). Тем не менее, в них (как и в северно-русской традиции<sup>7</sup>) не было выявлено духов-хозяев, несмотря на то, что вплоть до настоящего времени одним из самых распространенных высказываний наших информантов, касающихся народной демонологии, является: «Везде есть свой хозяин». То же отмечала О.А. Черепанова по всему Русскому Северу<sup>8</sup>.

Исключением является пара персонажей, образованных от названий скота (*härög* 'бык').

Второй принцип, отраженный в названиях, — социально-семейный (таблица). Изучение собраний офицеров по просвещению подтвердило вывод о том, что для мифологии всех вепских групп, в том числе и для северно-вепской демонологической традиции, характерны достаточно развитые представления о духах-хозяевах или, по выражению Е.М. Мелетинского, сильно развитая «религия хозяев»<sup>9</sup>.

Основой большинства названий являются слова *ižand* 'хозяин' и *emag* 'хозяйка', значительно реже *uk* — 'старик' и *ak* — 'старуха'. Причем к основе слов часто прибавляется уменьшительно-ласкательный суффикс вепсского языка — *ice*, например, *pertin ižandaice* (букв. «хозяиншко избы») и *pertin emagaice* (букв. «хозяйкашко избы»). Такое употребление названий домашних духов основывается на почтительном отношении к ним и, возможно, как будет показано ниже, на представлениях о таком внешнем признаке духов, как их малые размеры.

Особенность северно-вепсского пантеона заключается в «парности» мифологических персонажей. Этим верования северных вепсов отличаются от средней и южно-вепсской групп, своеобразием которых, помимо «парности», является еще и «семейность», то есть наделение духов не только «женами», но и «детьми», и даже «внуками»<sup>10</sup>, «бабушками», «дедушками», «племянниками». Например, В.В. Лодыгина (урожд. средневепсского с. Мягозеро, 1947 г.р.) рассказывала: «Я как на двор, так говорю: “*Tötäd, dädäd, plemännikad, plemännicad, dedad, babad, vonikad, vonikežed*” (“Тети, дяди, племянники, племянницы, дедушки, бабушки, внуки, внученьки”). Всех вспомнишь, чтобы все караулили, берегли твою животинку там». На наш вопрос: «А почему племянников вспоминают?», — отвечала: «Как в семьях. Вот, есть семья. Ну, мало ли, мы “хозяев” попросим, а “детушки” в доме. Например, баловаться могут или что-то могут сделать. А тут, если попросишь всех, я думаю, что ко всем обратишься — все, значит, будут как-то караулить, беречь, охранять».<sup>11</sup>

Домашние духи делятся на мужские и женские, роль которых в различных северно-вепсских текстах неодинакова. Например, в северно-вепсских заклинаниях, имеющих цель добиться расположения мифологических персонажей, упоминание мужских и женских духов обязательно, причем к названиям добавляются не только уменьшительно-ласкательные суффиксы (*kiebel' + ižanda/ice* — букв. «хозяиншко бани», *kiebel' + emaga/ice* — букв. «хозяйкашко бани»), но и множественное число — *ed*; в итоге получается, что обращение адресовано двум группам духов — мужской и женской (*kiebel' + ižanda/ice + ed = kiebel'ižandaižed* — букв. «хозяиншко бани», *kiebel' + emaga/ice + ed = kiebel'emagaižed* — букв. «хозяйкашко бани»).

В поверьях и мифологических рассказах мужские и женские образы также зачастую выступают как супружеская пара, хотя среди них изредка можно встретить и такие образцы, в которых мужские и женские персонажи фигурируют по отдельности. Причем женские духи, даже действующие самостоятельно, — это всегда производные от мужских. Чаще всего в анализируемых поверьях и быличках упоминались такие женские образы как «банная хозяйка» или «банная старушка» и «ригачная хозяйка» или «ригачная старушка». Не было обнаружено ни одного самостоятельного женского образа, связанного с двором (см. табл.).

Домашний дух, мифологический хозяин и покровитель жилого пространства и населяющих его членов семьи (аналогичный русскому *домовому*) — *pertin ižand* (букв. «хозяин избы») — обычно упоминается в паре с женой — *pertin emag* (букв. «хозяйка дома»).

Дух-хозяин дома тяжело переживает семейные беды, которые нельзя протворить. По северно-вепским поверьям, во время пожара избы *pertin ižandaine* и *pertin emagain* бегают вокруг горящего строения и плачут. Если домочадцы слышат плач *pertin ižandaine* и *pertin emagain* безотносительно пожара, то это «к плохому»; чаще всего к смерти члена семьи<sup>12</sup>.

Знаком беды считается также неожиданное появление *pertinižandaine* перед людьми. Закономерно, что рассказы с сюжетом о внезапном явлении духа избы перед домочадцами, как правило, включают свидетельства о некоторых наиболее ярких его внешних признаках. Чаще всего *pertinižandaine* и его жена изображаются маленькими, покрытыми шерстью существами. В анализируемом собрании обнаружено также совершенно неожиданное описание покровителей дома в облике двух девушек в белых рубахах, судя по названию *rätšín*, национального покрова: «*Pertinemagežen* («хозяйкашко избы») видела Пахомова Мария. Как-то раз она сидела и качала ребенка. Услышала, как из подполья послышался грохот, и вышли две девушки в белых рубахах. Они ласково говорили. Они обе сказали ей, что мы показываемся в то время, когда плохое. И сразу ушли в подполье»<sup>13</sup>.

По данным Е.Е. Левкиевской, представления о женской ипостаси домового sporadически встречаются у русских Архангельской, Новгородской, Владимирской, Тульской и Рязанской обл. При этом важно отметить, что такие представления характерны для ситуации, когда хозяйкой дома является женщина или в семье нет мужчин<sup>14</sup>. Мифологический мотив о появлении духа дома в виде женщины, но при этом с другим важным дополнением — распущенными волосами и в белом (мотив G 141) — был довольно широко распространен на территории Финляндии и в Олонецкой Карелии (карта 1)<sup>15</sup>. Обозначенная география этого мифологического мотива наталкивает на предположение о его появлении в среде северных вепсов от олонечских карелов. Этот вывод согласуется со сделанным нами ранее и основанном на многочисленных фактах заключении, что северные вепсы, находившиеся долгое время с севера и запада в непосредственном контакте с карельским населением, испытывали со стороны последнего довольно заметное влияние<sup>16</sup>.

Для «этногенетической» характеристики происхождения образа домового большое значение имеет анализ обряда перехода вепсов в новый дом. На вепсской территории распространены два типа ритуала перехода. Первый включал приглашение домового и его семьи перейти из старого дома в новый. По мнению ряда исследователей, обычай звать домового при переезде в новый дом считается характерным ис-

ключительно для русской традиции<sup>17</sup>. Данные об этом обряде, зафиксированные Ю. Перттолой и его учениками, свидетельствуют, что у северных вепсов был распространен именно такой тип ритуала, заимствованный от русских. Примером может служить следующая запись, когда перед уходом в новый дом северные вепсы обращались к домашним духам в подполье: «*Lähkat meidenke eldmaha edeližikš. Kaigat i beregeikat meid, meiden lapsid'i pertesid' kaigat. Amiin, amiin, amiin*» («*Пойдемте с нами жить по-прежнему. Храните и берегите нас, наших детей, избенку берегите. Аминь, аминь, аминь*»)<sup>18</sup>. Ученые отмечали, что в основе данного типа ритуала у русских лежит восприятие домового как умершего предка, старейшего члена рода. Следы подобных представлений встречаются и у северных вепсов. В Прионежье, например, о духах дома говорили: «*Pertinižandaižed oma igihiižed*» («*Хозяюшки дома — вековечные (древние)*»)<sup>19</sup>.

Второй тип ритуала, зафиксированный у вологодских и южных вепсов, основывается на представлениях, что *pertižand* и его жена — это бывшие духи-«хозяева» земли (*mažand* и *maemag*) или места (*sijä, taho*), на котором построили новый дом<sup>20</sup>. Поэтому при исполнении ритуала этого типа вепсы просили «хозяев» нового дома или «хозяев» земли (места) или одновременно тех и других пустить их на новое местожительство, например: «*Per'i-žandāne erti-emagāne, tahožandāne tahoemagāne, primgat, pästkät mindā nečile tahole, nečile per'i, bläslögatā ožāžō, elōžō, i'ervhusudō, kaikō mindā*» («*Хозяин дома, хозяйка дома, хозяин места, хозяйка места, примите меня, пустите меня на это место, в этот дом, пожелайте счастья, жизни, здоровья, всего хорошего!*»)<sup>21</sup>.

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. Финны при обращении дают духам соль, хлеб, ячменный отвар. По поверьям этих прибалтийско-финских народов, духи жилища были вначале обычными духами земли или места, но со строительством нового дома стали духами дома и хлеба<sup>22</sup>.

Позже в вепских заклинаниях появилась тенденция упоминать только духов-хозяев нового дома, например: «*Per'i-žandaine, per'emagaine! Dedad, babad, tatad, mamad, lapsed! Hozäin i hozäika! Primkat mindei i minun lapsin (nimed)! Teide sei slavad, a lapsile i miile sua tervhud!*» («*Хозяин избы, хозяйка избы! Дедушки, бабушки, папы, мамы, дети! Хозяин и хозяйка! Примите меня и моих детей! Вам слава, а детям и мне большое здоровье!*») (с. Пелкаса Вытегорского р-на Вологодской обл.)<sup>23</sup>.

Обычай «проситься» у домового был зафиксирован исследователями и у русских в Архангельской (особенно на Пинеге) и, отчасти, Вологодской обл.<sup>24</sup> Сопоставительный анализ позволяет предположить, что данный тип ритуала появился среди локальных групп русских под влиянием прибалтийско-финского населения.

Судя по анализируемым источникам, взгляды северных вепсов на местонахождение домового в избе отличались вариативностью. Как

свидетельствуют приведенные выше тексты, местонахождением духа-хозяина дома часто считалось подполье (ср. у северных русских: преобладание его обитателей в нижней части дома<sup>25</sup>). Указывались также угол избы, красный угол, место под первым бревном *maparž* (букв. «земляное бревно»), уложенным при строительстве дома.

Важной особенностью северно-вепской традиции, сходной с северно-русской, являлось существование ряда отделившихся от домового образов по месту обитания. С. Вальякка были записаны сведения о духах, проживающих в подполье: *karžinižand* (букв. «хозяин подполья») и *karžinemag* (букв. «хозяйка подполья»), или *karžinuk* (букв. «старик подполья») и *karžinak* (букв. «старуха подполья»)<sup>26</sup>.

В отличие от северных вепсов, в некоторых деревнях вологодских и южных вепсов данный персонаж под аналогичными названиями *karžinižand* (букв. «хозяин подполья»; с. Пондала), *kaažnahiine* (букв. «подпольный»; южные вепсы) отождествляется с домовым, живущим в подполье<sup>27</sup>. Отделение персонажей *karžinuk* и *karžinak* от *pertižand* произошло не только по признаку обитания в доме — в подполье, но и по некоторым функциям, связанным с покровительством дому. У северных вепсов считалось, например, что если *karžinuk* и *karžinak* (как и *pertižand*) покинут дом, то в нем воцарится несчастье<sup>28</sup>. У *karžinuk* и *karžinak*, как и у духа избы, просили разрешения переночевать в чужом доме. По данным О. Хакулинен, при переходе в новый дом брали лопату с углем из печи и свечу, которой махали около нового жилища и просили *karžinuk* и *karžinak* поселиться на новом месте и охранять его<sup>29</sup>.

С. Вальякка записал и такие названия духов, как *vuškan uk* (букв. «чердачный старик») и *vuškan ak* (букв. «чердачная старуха»), по поверьям, обитающих на чердаке. Видимо, происхождение этих образов тоже произошло путем отделения представлений, связанных с местом обитания духа избы, и превращения их в самостоятельные. Более подробную информацию о *vuškan uk* и *vuškan ak* выявить не удалось.

Особенностью вепской традиции, которую подкрепляют и анализируемые источники, является существование духа-хозяина дома и духа-хозяина хлеба (или скотного двора) как двух самостоятельных персонажей. Этим мифологические представления вепсов отличаются от соседнего северно-русского и прибалтийско-финского населения, у которого такое четкое разделение далеко не всегда прослеживается (карта 2). В Вологодской губ., например, по поверьям крестьян, домовый обитает на скотном дворе. В Архангельской губ. домового представляют радеющим обо всем хозяйстве, но видеть его можно в дверях хлеба. В Олонецкой губ. встречаются поверья, что о хозяйстве заботятся дворовые, однако обитают они в подполье дома<sup>30</sup>.

По итогам изучения образа домового у восточных славян, предпринятого Е.Е. Левкиевской, «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»<sup>31</sup> (карта 2). Причем, в сообщениях из Вологодской и Ярославской областей даже особо подчеркивается, что домовый обитает не в доме (ему там «не положено»), а именно во дворе.

В Ингерманландии, как следует из классической монографии Л. Хонко, хозяином над скотом часто представлялся *domovikka* («домовик»), который в гневе мог загнать корову под стенку, а лошадь под ясли<sup>32</sup>. По мнению О.А. Черепановой, сохранение самостоятельности дворового персонажа более характерно для западных районов России<sup>33</sup>. В Новгородчине, например, есть деревни, жители которых считают, что домовый обитает в доме, а дворовой — во дворе<sup>34</sup>.

Дух двора до сих пор является одним из самых популярных домашних духов среди северно-вепсского населения. Облик пары духов двора описывается по-разному. Неоднократно указываются те же черты, что и у домового: духи двора маленькие и покрыты шерстью. В собраниях О. Хакулины было обнаружено неизвестное по другим источникам сообщение о духе двора в облике хоря<sup>35</sup>. В качестве сравнения можно привести наши полевые материалы, по которым дух двора у северных вепсов представлялся в облике ласки<sup>36</sup>.

В источниках упоминались разные места нахождения дворового в хлеву: большой угол, пространство под бревном *tapariz* (букв. «земляное бревно»), уложенным первым при строительстве хлева; в углу хлева под землей; под стойлом. Большая часть из них являлась зеркальным отражением местонахождения домового в избе. Аналогии во внешнем облике духов избы и двора и их локусов свидетельствуют о том, что в результате эволюции вепсских верований дух двора постепенно отдифференцировался от домового как главного хозяина избы. Этот вывод подтверждают также выявленные по источникам формы жертвоприношений духам избы и двора. В Пасху, Рождество Христово и на Масленицу домочадцы ставили угощение для домового — в избе (под матицу) и для дворового — в хлеву (на доску в стене) и произносили заклинание<sup>37</sup>.

Дух-хозяин двора считается хозяином всего скота, он «делает человеку хорошее, животных бережет»<sup>38</sup>. Тем не менее, по общевепским представлениям и обрядам, можно отметить его большее внимание к лошадям и коровам<sup>39</sup>. В анализируемых источниках, например, говорится, что духи двора берегут коров и лошадей и всех животных<sup>40</sup>. Распространенные поверья о *tannazjandaine*, который любимой лошади заплетает гриву в косичку, а нелюбимую сильно мучит и не дает ей есть, были обнаружены и в собраниях офицеров по просвещению. Коровы также особо отмечались в отношениях с дворовым духом. Встречаются такие нормативные предписания: «Когда купишь корову и первый раз приведешь в хлев, то нужно сказать хозяйку и хозяйке:

“Дорогие хозяйки и хозяйки! Благословите эту корову (какая там — черная шерсть, белая и т.д.)!” Если не скажешь ничего, да ничего не бросишь, ну, так он задавит. Не будет плести косы»<sup>41</sup>.

Как следует из разных источников и наших полевых материалов, в мифологии вепсов покровитель скота не проявляет никакого внимания к овцам и курам. Однако О. Хакулину в Шокше удалось записать поверье о том, что если на скотном дворе не произносить молитвы, то дворовик в облике хорька будет стричь шерсть у овец. Полагали, что иногда хорек не ограничивается одним домом, а бродит по деревне в течение ночи и стрижет шерсть у всех овец<sup>42</sup>.

Итак, разбор и комментарии сравнительно небольшой части материалов финских офицеров по просвещению, хранящихся в Фольклорном архиве Общества финской литературы, свидетельствуют о значительном вкладе этих собирателей в дело изучения вепсской мифологии. Однако эти материалы — важный источник исследования не только вепсского традиционного мировоззрения в целом, но и северно-вепсского, в частности. Они тесно соприкасаются с некоторыми этногенетическими вопросами по мифологиям прибалтийско-финских и восточнославянских народов и в какой-то мере могут способствовать продвижению в их разрешении.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России». Ее вариант см.: Винокурова И.Ю. Материалы о вепсских духах жилища и хозяйственных построек в рукописных собраниях финских офицеров по просвещению (1941—1944 гг.) // От конгресса к конгрессу. Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов. Сборник докладов. Том 2. М., 2011. С. 122—134.

<sup>2</sup> Майнов В.Н. Приоятская Чудь (весь-вепсы) // Древняя и новая Россия. СПб., 1877. Т. 30. № 5. С. 38—53, 133—143; Колмогоров А.И. Чухарская свадьба: Черты обрядовой жизни чухарей // Сборник в честь 70-летия проф. Д.Н. Анучина. М., 1913. С. 371—393; Kettunen L. Tähelepanekuid vepslaste mutologiast // Eesti Kirjandus. 1925. № 9. Lk. 365—372; Макарьев С.А. Вепсы: Этнографический очерк. Л., 1932 и др.

<sup>3</sup> Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunouden arkisto (SKS) — Фольклорный архив Общества финской литературы.

<sup>4</sup> Левкиевская Е.Е. Мифологические персонажи в славянской традиции. I. Восточнославянский домовый // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 97.

<sup>5</sup> Ушаков Н.В. «Мужские и женские образы русской демонологии, связанные со сферой “дом” (Соотношение домашних духов и реалий русского жилища)» // Женщина и вещественный мир культуры у народов Европы и России. СПб., 1999. С. 138.

<sup>6</sup> Байбури А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 108.

<sup>7</sup> Ср.: Ушаков Н.Н. Указ. соч.

- <sup>8</sup> Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и авт. коммент. О.А. Черепанова. СПб., 1996. С. 129.
- <sup>9</sup> Мелетинский Е.М. Палеоазиатский мифологический эпос. М., 1979. С. 17.
- <sup>10</sup> Винокурова И.Ю. Демонологические представления «обрусевших вепсов» Вологодской области // ЖС, 2001, № 3. С. 16.
- <sup>11</sup> ПМА, 27.08.2010 г., инф. В.В. Лодыгина, 1947 г.р. с. Винницы Подпорожского р-на Ленинградской обл.
- <sup>12</sup> Полевые материалы Ю. Перттолы (далее — Perttola). — SKS, № 45.
- <sup>13</sup> Ibid. Kuori 3/2: 10.
- <sup>14</sup> Левкиевская Е.Е. Указ. соч. С. 105.
- <sup>15</sup> Симонсуури Л. Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск, 1991. С. 131.
- <sup>16</sup> Винокурова И.Ю. Традиционные праздники вепсов Прионежья (конец XIX—начало XX в.). Петрозаводск, 1996. С. 116.
- <sup>17</sup> Виноградова Л.Н. Региональные особенности полесских поверий о домовом // Славянский и балканский фольклор. М., 1996. С. 146; Левкиевская Е.Е. Домовой // Славянская мифология. М., 2002. С. 145.
- <sup>18</sup> Perttola — SKS, № 46.
- <sup>19</sup> Ibid.
- <sup>20</sup> Joalaid M. Elamuga seotud kombestikust louna-vepsas // Etnograaiiammuuseumi aastaraamat XXX. Tallinn, 1977. Lk. 237.
- <sup>21</sup> Ibid. Lk. 236.
- <sup>22</sup> Ibid. Lk. 237; также см.: Мансикка В. Из финской этнографической литературы. Петроград, 1917. С. 204.
- <sup>23</sup> Винокурова И.Ю. Демонологические представления С. 16.
- <sup>24</sup> Левкиевская Е.Е. Указ. соч. 2000. С. 112—113.
- <sup>25</sup> Там же. С.148 (карта № 7).
- <sup>26</sup> Полевые материалы С. Вальякка (далее — Valjakka) — SKS, № 508, 514.
- <sup>27</sup> Зайцева М.И., Муллонен М.И. Словарь вепского языка. Л., 1972. С. 182.
- <sup>28</sup> Valjakka — SKS, № 528.
- <sup>29</sup> Полевые материалы О. Хакулинен (далее — Hakulinen) — SKS, № 17837.
- <sup>30</sup> Власова М.Н. Русские суеверия. СПб., 1998. С. 133—134.
- <sup>31</sup> Левкиевская Е.Е. Указ. соч. С. 110.
- <sup>32</sup> Нонко Л. Geisterglaube in Ingermanland. Helsinki. FFC, № 185. 1962. P. 277—278.
- <sup>33</sup> Черепанова О.А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. С. 24.
- <sup>34</sup> Власова М.Н. Указ. соч. С. 133.
- <sup>35</sup> Hakulinen — SKS, № 17753.
- <sup>36</sup> Винокурова И.Ю. Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции). Петрозаводск, 2006. С. 133.
- <sup>37</sup> Perttola — SKS, Kuori 3/2: 15.
- <sup>38</sup> Ibid.
- <sup>39</sup> Винокурова И.Ю. Животные в традиционном мировоззрении вепсов. С. 257—258.
- <sup>40</sup> Perttola — SKS, Kuori 3/2:14.
- <sup>41</sup> Ibid.
- <sup>42</sup> Hakulinen — SKS, № 17753.

I.Yu. Vinokurova

NORTHERN VEPS SPIRITS OF HOME AND HOMESTEAD AGAINST THE COMMON VEPS AND NORTHERN RUSSIAN BACKGROUND  
(based on the materials of the folklore achieve of the Finnish literature society)

The popular believes, subject stories, standard instructions about home characters — spirits of the peasant's log hut, cellar, attic, homestead stored in the Folklore Archive of the Finnish Literature Society, which were collected by Finnish military men in the north Veps villages of the Onega Coast in 1941—1945 are analyzed in detail in the article; certain peculiarities of the north Veps demonological tradition are revealed in comparison with common Veps and Russian ones.

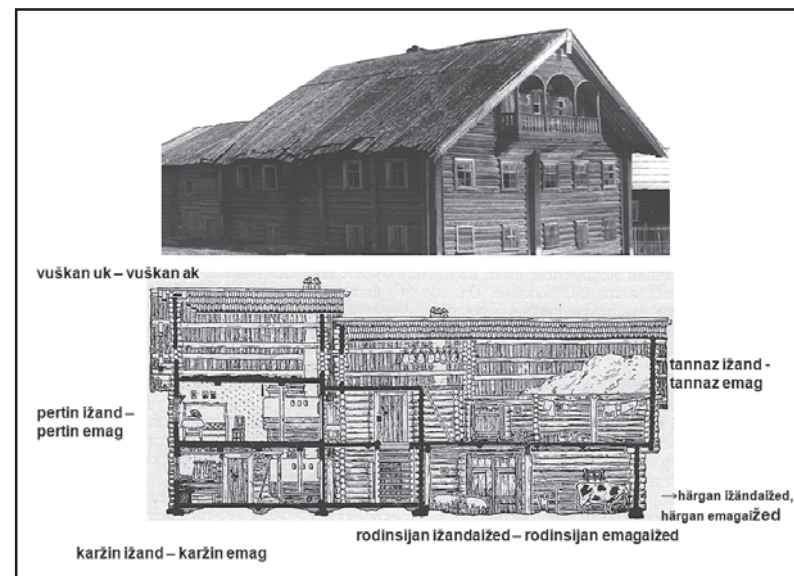
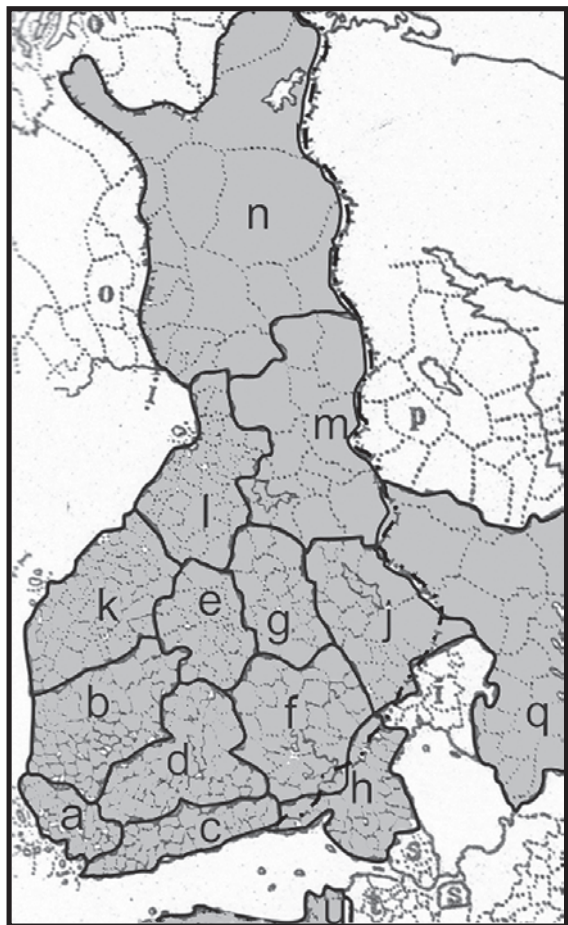


Рис.1. Северно-вепские мифологические персонажи, по народным представлениям, населяющие помещения дома-двора



**Карта 1.** Распространение мотива G 141 в финских и карельских мифологических рассказах (по Указателю Л. Симонсуури зафиксировано 300 текстов)



Наши дополнения:

⊕ — вепские лексемы с корнем «дом» (per't') и «двор» (tannaz), обозначающие разные персонажи.

**Карта 2.** Распространение лексем с корнями «дом» и «двор» у восточных славян и «per't'» и «tannaz» у вепсов (В основу положена карта из статьи Левкиевской Е.Е. Мифологические персонажи в славянской традиции. I: Восточнославянский домовой // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 142)