

внесли также В. Э. Шарапов, И. В. Ильина, Ю. П. Шабаев 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.

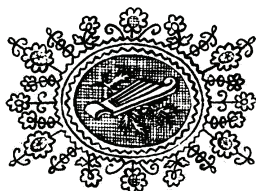
⁷ Информация взята из дипломной работы Е. Коротенко «Фольклорная традиция Верхней Мезени как этнокультурный феномен». Архангельск, Помор. ун-т, 2007 / Науч. руководитель Н. В. Дранникова.

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 собрание, 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 «тиэдяяд» 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 «тиэдяяд» — карельских ведунов XX в. Однако и тех и других роднила причастность к феномену невероятного с точки зрения обычного человека. Сведения о тиэдяяд, тем более о сямозерских тиэдяяд, 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».

том отношении, что с последней носительницей былой магической традиции, З. Г. Паншиной (Гавриловой) из пос. Новые Пески, он общался лично, присутствуя не раз при совершении ею магических ритуалов. В июне и июле 2008 г. совместно с московским профессором В. Л. Кляусом была дважды произведена видеозапись З. Г. Паншиной с рассказом о том, как она получила магические «знания» и духов-помощников от сямозерского тиэдяя А. Д. Басурманова, считавшегося самым сильным в Сямозерье середины XX в. Совместно с В. Л. Кляусом автор статьи записал также и рассказы от родной дочери Басурманова.

Чтобы полнее раскрыть тему исследования, охарактеризуем вкратце деревенскую магию сямозерцев. В первую очередь подвергнем сомнению официально прозвучавшее однажды высказывание: «у карел, что не бабка в деревне, то и знахарка». Наверное, оно возникло в силу традиции хранить в избе на виду разные целебные травы. П. Н. Рыбников в 1860-х гг. у русских Заонежья тоже почти в каждом доме на грядке у печи видел пучки сушеных трав, сорванных на кладбище [Рыбников 1866, 2: 5]. Отрывочные знания из области траволечения и даже знание одного или нескольких заговоров без систематического их употребления — это профанное знание. Многие из нас в городских квартирах и в наши дни имеют сушеные чашелистики морозики на случай простуды, но знахарями от этого не становятся. Знахарство, как и пастушество, неизбежно сопряжено с профессиональным знанием и употреблением деревенской магии. Повивальные бабки («боабо») и сельские целительницы (включая и некоторых из травниц), конечно же, знали и применяли разные заговоры. Но в отличие от русских, карелы-целители для лечения использовали не только заговоры, но и исполнение рун калевальской метрики. Согласно исследованию Н. А. Лавонен, лица, знавшие заговоры, но не исполнявшие рунических песен, среди карельских целителей встречались в единичных случаях [Лавонен 1988: 135]. И это было главным отличием карельского целительства от целительства русских. Нынешние знахарки Сямозерья, заметим, рунические тексты практически позабыли, используют, подобно русским, лишь заговоры, но на двух языках. Главное же, что обычную деревенскую лекарку карелы называли словом «*тиэдойниекад*» (*tiedoiniekad*) и никогда — «тиэдяй».

«Тиэдяй» (*tiedäi*, карельск.) в переводе означает «*знающий*». Обычно это мужчина, которого призывали на помощь в случае самых трудных родов, тяжелейшей формы протекания физической болезни или недугов, происхождение которых в народе приписывалось «колдовской»

порче. Иногда магических специалистов такого высокого класса у карелов могли назвать также русским словом «знахарь». По крайней мере, для тех, кто владел родным и русским языком, оно было понятно. Слова «ведун» в карельской деревне в старину практически не знали. А вот русским словом «колдун» назвать могли, да и ныне нередко их так называют в беседах с русскоязычными собеседниками. Свадебные колдуны в число «тиэдяй» не попадали, если ничем, кроме охраны участников свадьбы, больше не занимались. Для магических специалистов именно этой квалификации в карельском языке было особое наименование «патьяшка». Другое дело, что любой тиэдяй мог выступить, если его очень просили, также и в качестве патьяшки. Так или иначе, но основная трудность в раскрытии темы нашего краткого исследования состоит в том, что в русском языке карельскому понятию «тиэдяй» нет точного соответствия. Русское «знахарь» лишь в очень отдаленной степени передает содержание понятия «тиэдяй», а слову «колдун» — абсолютно не соответствует.

Наиболее подробно наименования различных категорий магических специалистов русского этноса рассмотрены в монографии Н. Е. Мазаловой «Этнографические аспекты изучения личности „знающих“ у русских (XIX — начало XXI в.)» [Мазалова 2008]. По большому счету, представители этих категорий разделены ею на два генеральных класса: «колдунов» (и ведьм) и противостоящих им «знахарей». Только колдуны и только знахари (без ведьм) выделены по материалам народов коми в монографии А. С. Сидорова [Сидоров 1997]. Составитель же сборника «Русское колдовство, ведовство и знахарство» Н. В. Ушаков в самом названии книги говорит о трех основных классах магических специалистов высшей квалификации, но пишет он несколько иное: «Колдуны и ведьмы коренным образом отличаются от знахарей: первые получили свой дар от нечистого, вторые — от Бога; первые существуют на зло, вторые — на пользу людям» [Ушаков 1994: 206]. В отечественной этнографии считается, что классификация магических специалистов должна исходить из эмоциональной оценки их деятельности только по черно-белой шкале «добра» и «зла». Однако для наших этнологов не должно быть секретом, что еще Г. Инсторис и Я. Шпренгер, авторы «Молота ведьм», изданного в 1478 г., пришли к выводам, что с точки зрения «добра» и «зла» им удалось выявить не две, а три категории носителей магических знаний. В первую они включили тех из них, кто работал только на «хорошее»; во вторую — тех, кто работал и на «плохое», и на «хорошее»; в третью категорию

определили тех, кто работал только на «плохое». Русские этнологи на вопрос, кто был способен творить и «добро», и «зло», смотря по обстоятельствам, не отвечают или же замечают, что «колдуны» за изрядную мзду могли сотворить также и доброе дело. Этот ответ нам представляется неполным. Категорию тех, кто работал и на «плохое», и на «хорошее», у русских составляли ведуны. Они не просто «знались», а напрямую ведали или заведовали (вот вам и русское «ведун») духами природных стихий, но не «чертями», как колдуны. Ведуны опирались на иной «источник силы», чем колдуны, и силы эти не принуждали человека творить зло. Достаточно вспомнить русскую поговорку, что «лес праведный без причины не шутит, не то что черт» [Харузин 1894: 307].

Русские колдуны в момент посвящения в магические специалисты отказывались от трех поколений предков и потомков, от Христа и Богородицы, попирая ногами Библию или перевернутую ликом в землю или в пол икону Спасителя [Максимов 1994: 96–97; Никитина 1994: 185–186; Криничная 2002: 10–23; Логинов 2000: 183–184 и др.], а в помощь за это получали помощников – чертей из Ада. Колдунам помогали в колдовских делах, по народным поверьям, исключительно черти – силы адовы, а вовсе не духи природных стихий, как в случае с карельскими тиэдяяд. Представления о чертях, подчиняющихся Сатане, не говоря уже о феномене «чернокнижия», оказались чужды народной традиции карелов Карелии. Если в изданиях на русском языке мы и находим слово «черт», как, например, в монографии «История и культура Сямозерья», то на поверку это оказываются какие-нибудь «*karulaine*» [История и культура Сямозерья, 2009: 737, 746], т. е. черти или «лесные люди» (аналог «лембоям» русских Обонежья), «*kehnomečas*» (букв. «черт в лесу») – аналог «лесным старцам» русских. Даже «банный черт» – всего лишь дух-хозяин бани, а не черт из Ада, пробравшийся с какой-то целью в баню. В этом смысле 700 лет, прошедшие со времени крещения карелов, пропали даром: русский культурный стереотип, связанный с поведением и образом действия колдуна, не проник в культуру карелов. И причиной тому стали языковой барьер и поверхностное знание основ христианства в результате не слишком-то удовлетворительной пастырской деятельности среди карелов Русской Православной Церкви [Пулькин 2009: 120–128].

Так что тиэдяяд – это наследники старинной дохристианской традиции карельских волхвов или языческих жрецов, но никак не результат внедрения в карельскую среду христианизированных ритуалов «черной магии», как это имело место у русских.

Описать все зафиксированные сведения о тиэдяд Сямозерья в рамках небольшой статьи невозможно. Осветим лишь вопросы, касающиеся преемственности в их деятельности. В наших записях она лучше всего прослеживается по западной части Сямозерья. Старинный карельский обряд посвящения в тиэдяй опубликован в уже называвшейся статье Н. А. Лавонен. Приведем его дословно: «учитель и ученик выходили в течение трех четвергов подряд после захода солнца, но до наступления полуночи, на перекресток трех дорог и становились лицом друг к другу. При этом восприемник вставал своими ногами на стопы ног учителя. В каждый раз к концу обряда ученик давал учителю деньги меньшего достоинства, а учитель — большего. На третий четверг обряд завершался обменом головными уборами, после чего ученик должен был три ночи подряд спать в шапке учителя, в которую зашивалась шкурка белки летяги, обладатель которой получал большую силу, становился сильнее других заклинателей» [Лавонен 1988: 137–138]. Шапка из меха дикого животного в данном описании, видимо, деталь не случайная. Автор настоящей статьи у русских д. Нюхчезеро Архангельской области тоже как-то записал, что сильный колдун (или ведун) смог спокойно умереть лишь после того, как для него специально была пошита лисья шапка, которую по его просьбе надели ему на голову и подожгли [НАКНЦ, ф. 1, оп. 6, д. 706, л. 7]. К этому описанию следует добавить, что обряд инициации тиэдяй нередко происходил в бане [НАКНЦ, ф. 1, оп. 6, д. 619, л. 99]. Учитель и восприемник вставали на центральную половицу, а из одежды на них могли быть лишь посконные рубахи, надетые на голое тело. Ни пояс, ни нательный крест при таком походе в баню с собой не брали. При этом существовал категорический запрет на проведение обряда передачи «знаний» от свекра к снохе и от тещи к зятю.

Самым старшим из выявленных нами тиэдяд западного Сямозерья (начало XX в.) был Логинов Артем Васильевич, проживавший в д. Мелойла. Он имел минимум двух восприемников, включая А. Д. Басурманова. Тот оставил после себя не менее четырех восприемников, включая последнюю тиэдяй Сямозерья — З. Г. Паншину. Каждый из этих восприемников слыл в Сямозерье неплохим магическим специалистом, но далеко не каждого там называли тиэдяй. Чтобы объяснить, как такое оказалось возможным, нам следует привести конкретные этнографические факты.

О деяниях Логинова нам известно из рассказа жительницы д. Минойла А. М. Фоминой, бабушка которой тоже занималась магической

деятельностью, а через это и пострадала от столкновения с тиэдяй [НАКНЦ, ф. 1, оп. 6, д. 719, л. 32–33]. Примерно в 1930 г. женщина решила получить выкуп от свадебного поезда, который проезжал через соседнюю д. Кибройла. Не зная, что свадьбу охраняет Логинов, она открыла трубу печи, помешала угли мутовкой в загнетке и выкрикнула в трубу заклинания. Супонь у лошади невесты развязалась, свадебный поезд остановился. Логинов нашептал на соль около лошади «слова на встречу», спустился к озеру. Затем вернулся и затянул супонь со словами: «Теперь хоть до Владивостока доедет, не развяжется». Поезд тронулся. В этот момент бабушка информантки грохнулась на пол без сознания, жутко побагровев. К утру все члены ее тела чудовищно распухли. Родственники через три дня поехали в Мелойлу с подарками, но Артем Васильевич отказался ей помочь. Мол, соль «со словами» уже спущена в воду и водяной эту соль уже ни за что не вернет. При этом добавил: «Если толком колдовать не умела, то и браться за это не надо было». В итоге, пролежав год без движений, женщина скончалась в день годовщины свадьбы, ставшей поводом для столкновения двух магических специалистов. Удивительно, но в голосе информанта не было ни тени обиды во время рассказа о смерти любимой бабушки. Здесь же можно дополнить, что и внучка А. В. Логинова, Евдокия Самсонова, прожившая в д. Минойла до самой смерти, тоже была тиэдяй. Но, по отзыву нашего информанта, она была более добра, чем ее дед, который тоже многих людей вылечил. Самсонова свои магические знания никому не передала. Наша информантка (обычная деревенская лекарка, что лечит грыжи детям и снимает с людей сглаз) ее об этом просила. Но та заявила: «Если возьмешь мою силу, то бери все — „на плохое“ и „на хорошее“. А только „на хорошее“ я тебе не отдам» [НАКНЦ, ф. 1, оп. 6, д. 719, л. 30]. С этим она и ушла из жизни, перед смертью сильно мучилась, как и русские колдуны, не сумевшие найти себе восприемника.

Алексей Дмитриевич Басурманов родился в д. Масельга в 1894 г. [НАКНЦ, ф. 1, оп. 6, д. 719, л. 25–27]. С детства пел в церковном хоре, потом бесплатно исполнял должность церковного чтеца. В д. Мелойла, где жил А. В. Логинов, пришел примаком. По словам дочери, в 1917 г. служил в части, расквартированной при Зимнем дворце в Петербурге. О том, чем занимался в Гражданскую войну и следующие 10 лет, он дочери не рассказывал. По некоторым сведениям [НАКНЦ, ф. 1, оп. 6, д. 628, л. 118], он закончил духовную семинарию в Ленинграде и прибыл в 1932 г. в Вешкелицу, чтобы занять место сельского

священника, но церковь как раз и закрыли. Дочь Басурманова эту версию категорически отвергает. Так или иначе, но это был очень оригинальный тиэдяй. Он лечил людей, отпускал свадьбы, лечил «нестоянку», принимал у умирающих исповедь, отпевал покойников, обучал магическому искусству охотников и рыбаков, управлял локально погодой² и т. д. По словам З. Г. Паншиной, где бы он ни появлялся, за ним всегда следовала группа людей, желавших исполнения своих желаний. Учениками Басурманова были охотники Беляев из д. Нижняя Салма и В. Г. Хошкиев из д. Мелойла. Они не стали тиэдяяд, но магию на промысле использовали постоянно [Логинов 2009: 193]. Хошкиев, живший долгое время в Водлозерье, хвастался местным жителям, что «знается с водяным и лешим», пытался найти себе восприемников среди русских, но безрезультатно [Логинов 2006: 140]. О З. Г. Паншиной как восприемнице Басурманова мы скажем ниже. Отойдя от дел, Басурманов умер на «святой земле» Валаама в возрасте более 80 лет. Умер легко, без мучений. Не известно, совершен ли был над ним чин отречения от колдовства, но отпевание тела монахами состоялось, на его могиле установлен православный крест.

Еще одним восприемником старинного тиэдяй Логинова был Трофим Григорьевич Онуфриев из д. Павшоло, больше известный в Сямозерье под именем Троши [НАКНЦ, ф. 1, оп. 6, д. 719, л. 28–29]. Страдая киллой, он, тем не менее, лечил людей, домашний скот, снимал порчу с людей и т. д. Килу нажил, таская домой разные железные предметы, утверждая, что «железо крепкое, его никакая порча не берет». В кармане постоянно носил соль, «которую никто сглазить не может». Известен он также тем, что совместно с Басурмановым изгнал за пределы Сямозерья (в сторону Пряжи) целую толпу чужих «карулайзет». Но он известен и тем, что испортил чужака (еврея) в Эссойле так, что никто смертоносную порчу отвести не смог. Оставил ли он после себя восприемников, нам точно не известно. Возможно, что ими были Агап Леонтьевич и его супруга из деревни Савилача или Ершаков Петр, что жил на центральной усадьбе в Вешкелицах. О последнем даже была статья «Святой старец» критического содержания в республиканской газете, после которой к нему люди стали ездить лечиться со всей Карелии.

З. Г. Паншина, 1923 года рождения, русская, родом из заонежского села Великая Губа [НАКНЦ, ф. 1, оп. 6, д. 628, л. 113–118; д. 719,

² Очевидцы утверждали, что видели, как Басурманов запрещал «черному всаднику на черном коне» раздувать бурю во время работы его бригады на сенокосе.

л. 19–23 и др.]. В Сямозерье на станцию Новые Пески попала уже замужней женщиной по распределению после окончания техникума. Прошла войну, была комсомолкой и атеисткой, хотя и хранила в войну при себе листок с пасхальным поздравительным текстом, погнавшись за которым они с мужем избежали смерти от прямого попадания снаряда в блиндаж. Но потенциальные способности к магии Зоя Григорьевна, видимо, имела, поскольку ее родная тетка слыла в южном Заонежье очень сильной магической специалисткой. Наверное, это заметил А. Д. Басурманов, который подружился с мужем Паншиной и стал частым гостем в их доме. Но возникла проблема передачи магических знаний: Паншина не знала еще карельского языка, а будучи атеисткой, не стала бы ходить с ним в баню для осуществления ритуала передачи «магического дара». О том, как осуществил Басурманов передачу ей магических знаний, сама Паншина рассказывает примерно следующее (передаю вкратце): «Году в 1950-м или чуть позже, устав, она прилегла вздремнуть среди бела дня. Услышала, будто кто-то подошел, тронул ее рукой и произнес голосом Басурманова: „Запомни эти три слова“». Именно их она считает ключевыми словами к тайным знаниям тиэдяй и разглашать отказывается. Позднее муж сказал, что Басурманов действительно приходил, но даже на крыльцо подняться отказался. Окончательно, по словам Паншиной, ведовскую силу Басурманов ей передал только через месяц, когда она поняла, что некие силы или сущности к ней являются, но управлять ими она не может, как не может и освободиться от них. Действо состоялось в полдень на кухне без присутствия свидетелей. Старейший тиэдяй взял ее правую ладонь в свою правую ладонь и сказал: «Ты женщина молодая, добрая. Возьми лишь то, что справа, а „черноту“ слева не бери»³. Далее он не проронил ни слова, слова звучали в голове восприемницы, хотя губы тиэдяй не шевелились. Когда Паншина пошла провожать гостя, тот на крыльце прихватил слегка правой рукой ее за левую пятку и сказал: «Вот теперь все». Почти 10 лет Басурманов оберегал восприемницу от практической работы с ведовскими силами, все «проблемы» земляков разрешал сам лично. За этот срок Зоя Григорьевна успела стать еще и восприемницей магической силы

³ «Черноту» Басурманов якобы передал Гавриловой, двоюродной сестре Паншиной, проживавшей за пределами Сямозерья. Зоя Григорьевна на прямой вопрос о Гавриловой ответила: «Плохого слова не скажу, да и хорошего от меня о ней не дождетесь».

своей родной тетки. Паншина считает, что тетя ее, как сейчас говорят, «подставила».

После двух отказов «принять дар», тетка Паншиной наговорила свои магические знания на кочергу, а в полночь послала племянницу за этой кочергой в баню. Если верить Зое Григорьевне, как только этот предмет был взят ею в руки, некая сила ее подхватила, перевернула и бережно поставила обратно на половицу. В этот же момент она ясно увидела всех домашних духов, склонившихся перед ней в поклоне. Описывает она их одинаково – как сущностей, одетых в старинные балахоны с капюшонами, накинутыми на голову так, что лица остаются неразличимыми. Точно так же она описывает и духов-хозяев леса, воздуха, земли и воды. Далее Паншиной уже волей-неволей пришлось пройти традиционный для русских ведунов обряд посвящения, связанный с выходом в полночь на цветущее ржаное поле, на цветущее клеверное поле, а под конец поход собственно в баню, в которой восприемница проглатывает слюну своей магической учительницы. Обряд этот нами был описан в специальной статье в журнале «Живая старина» [Логинов 2004: 13–16]. Но и это еще не все. Значительное усиление магических способностей, по словам самой Паншиной, произошло только после контакта с НЛО, описанного, между прочим, в капитальной «Энциклопедии чудес, загадок и тайн» [Имант-озеро 1999: 206]. Неопознанный летающий объект тогда протасил с выключенным двигателем целый состав от станции Имант-озеро до станции Новые Пески, на которой Паншина в ту ночь была дежурной. Один машинист умер от лучевой болезни через полгода, второй – через 10 лет. Паншиной же, которую объект исследовал своими яркими лучами, ничего не было. Лишь через полгода ей во сне послышался голос, обещавший помощь при лечении людей, явно связанный с происшествием с НЛО. По словам сына Зои Григорьевны, совершенно сознательно она в свой жизни решила лишь на восприемство от русской заонежской ведуньи из д. Середка (в Кижском архипелаге) умения видеть в воде прошлое, настоящее и будущее [НАКНЦ, ф. 1, оп. 6, д. 721, л. 24–25].

Как видим, Паншина уже не была стопроцентной карельской тиздэйд, но акт восприемства карельского магического знания тиздэйд, пусть и с большими отклонениями от старинной традиции, имел место. Впервые свои возможности Паншина применила, чтобы вывести из леса заблудившегося мальчика, будучи уже вполне зрелой женщиной. Просто вызвала «хозяина леса» в день (определенный ей по

завету восприемства для магической работы) и приказала ему вывести ребенка к людям. Акт вызывания «хозяев» природных стихий у Паншиной заключался в том, что она просто поднимала вверх свою правую ладонь с растопыренными пальцами, обращенную от себя. При этом, по ее словам, невидимые для простых смертных «хозяева» природных стихий и домовые духи выстраивались перед ней в шеренгу. Далее следовало словесное приказание, например, такое: «Батюшка водяной, ты самый сильный, ты самый верный, но сегодня четверг – мой день. Приказываю тебе... А ты батюшка воздушный...». Слова заклинания всегда произносились ею громко и внятно, без опасений, что их услышат посетители. Она уверена, что духи не будут слушаться обычных людей, даже если те повторят ее выражения слово в слово. При смотрении в воду по поводу видения прошлого Паншина опускала в ковшик с водой два пальца правой руки (ею же держала и ковшик) и говорила, например, так: «Батюшка водяной, сегодня вторник – мой день. Покажи, что случилось...». Для того чтобы узнать будущее, она опускала в ковшик три пальца, настоящее пыталась увидеть, держа ковшик просто за ручку. Старинные тиедяд с той же целью в сосуд с водой погружали свой нательный крест и произносили сходное заклинание. Зоя Григорьевна утверждает, что искомое обычно показывается в воде, как в телевизоре, либо в голове звучит голос, который дает необходимые разъяснения, например, о лечебных травах и т. п. По уверениям сямозерцев, для тиедяд, включая и Паншину, не было проблем в том, чтобы узнать, кто украл животное или вещь, где украденное в данный момент находится, как «свести вместе» мужчину и женщину и т. п. Зоя Григорьевна, правда, много печалилась оттого, что ни одна «сведенная вместе» ею пара никогда не была счастлива в семейной жизни. Подробно описывать магические деяния Паншиной нет смысла, они были теми же, что и у других тиедяд Сямозерья. В отличие от них, она всегда воздерживалась от причинения вреда людям. Не брала также за свои услуги денег и ценных подарков.

Найти себе восприемника Зоя Григорьевна не успела. Объясняла, что в потенциальных кандидатах на восприемство не хватает природной доброты. Полноценным восприемником, как она считала, мог бы быть ее московский племянник и, трудно поверить, профессор В. Л. Кляус. Летом 2008 г. Паншина, отступая от правил тиедяд, принимала больных и страждущих не по три человека во вторник, четверг и субботу, а каждый день по 8–12 человек. Однако, на наш взгляд, ее

роковую болезнь вызвал не столько этот тяжелый труд, сколько поступок, противоречащий принципу «не навреди». По ее собственным словам, человека, виновного в убийстве, она на две недели лишила способности двигаться, мол, «пусть подумает, каково было его соседу, которого он связал веревками и сбросил в озеро». Через месяц сама потеряла возможность не только двигаться, но даже разговаривать. Теперь в Сямозерье остались лишь деревенские лекарки (знахарки-шептуньи) и те, кого по-русски именуют «порчельниками». Они готовы лишь за деньги делать привороты и насыпать порчи, а сделать доброе дело для них столь же сложно, как и для русских колдунов.

В заключение резюмируем: великие сямозерские тиздяяд были магическими специалистами, олицетворявшими, как правило, некое «добро с кулаками», применявшими свои необычные способности в соответствии с личными убеждениями о том, что такое «хорошо» и что такое «плохо». Закат древней традиции растянулся до конца первого десятилетия XXI в.

Литература

Имант-озеро 1999 – Имант-озеро – Новых Песков НЛО // Энциклопедия чудес, загадок и тайн. М., 1999. С. 206.

История и культура Сямозерья 2009 – История и культура Сямозерья / Отв. редактор В. П. Орфинский. Петрозаводск, 2009.

Криничная 2002 – Криничная Н. А. Посвящение в колдуны: историко-этнографическая основа русских мифологических рассказов о передаче–усвоении эзотерических знаний // Этнографическое обозрение. 2002. № 2. С. 10–23.

Лавонен 1988 – Лавонен Н. А. Заговоры в кругу религиозно-магических представлений карел // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 130–139.

Логинов 2000 – Логинов К. К. Колдуны Заонежья: истинные и мнимые // Мастер и народно-художественная традиция Русского Севера (докл. III Международ. науч. конф. «Рябининские чтения-99»). Петрозаводск, 2000. С. 176–186.

Логинов 2004 – Логинов К. К. О «магических специалистах» Карелии и Архангельской области // Живая старина. 2004. № 2. С. 13–16.

Логинов 2009 – Логинов К. К. Материальная культура и производственно-бытовая магия // История и культура Сямозерья / Отв. редактор В. П. Орфинский. Петрозаводск, 2009. С. 153–236.

Мазалова 2008 – Мазалова Н. Е. Этнографические аспекты изучения личности «знающих» у русских (XIX – начало XXI в.). СПб., 2008.

Максимов 1994 – Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994.

Никитина 1994 – Никитина Н. А. К вопросу о русских колдунах // Русское колдовство, ведовство и знахарство. СПб., 1994. С. 172–205.

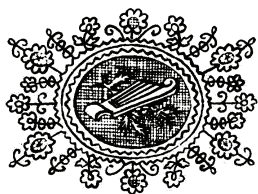
Пулькин 2009 – Пулькин М. В. Религиозная жизнь Сямозерья; Карельский язык как основа пастырской деятельности // История и культура Сямозерья / Отв. редактор В. П. Орфинский. Петрозаводск, 2009. С. 120–128.

Рыбников 1866 – Рыбников П. Н. Этнографические заметки о заонежанах // Памятная книга Олонецкой губернии на 1864 год. Петрозаводск, 1866. Ч. 2. С. 1–33.

Сидоров 1997 – Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и магия у народа коми. М., 1997.

Ушаков 1994 – Русское колдовство, ведовство, знахарство / Сост. Н. В. Ушаков. СПб., 1994.

НАКНЦ (Научный архив Карельского научного центра РАН), ф. 1, оп. 6, д. 619, 624, 628, 674, 678, 706, 719, 721.



М. Д. Алексеевский
Москва

**«И на погосте бывают гости»:
посещение кладбища в обрядовой практике
и поминальных причитаниях
крестьян Русского Севера**

В отечественной науке проблема связей фольклорного текста и этнографической действительности была впервые поставлена еще в середине XIX в., и к настоящему моменту сложилось два основных подхода к ее решению. В рамках первого подхода фольклорный текст рассматривался как отражение исторических и этнографических реалий. Подразумевается, что этнографический факт первичен, а фольклор вторичен, поэтому его можно использовать как этнографический и исторический источник.

К настоящему времени подобный подход полностью себя дискредитировал. Доказано, что хотя фольклор инклюзивен [Путилов 2003: 73–74] (т. е. включен в систему жизнедеятельности этноса), фольклорные тексты не являются прямым отражением действительности, а функционируют по своим законам.