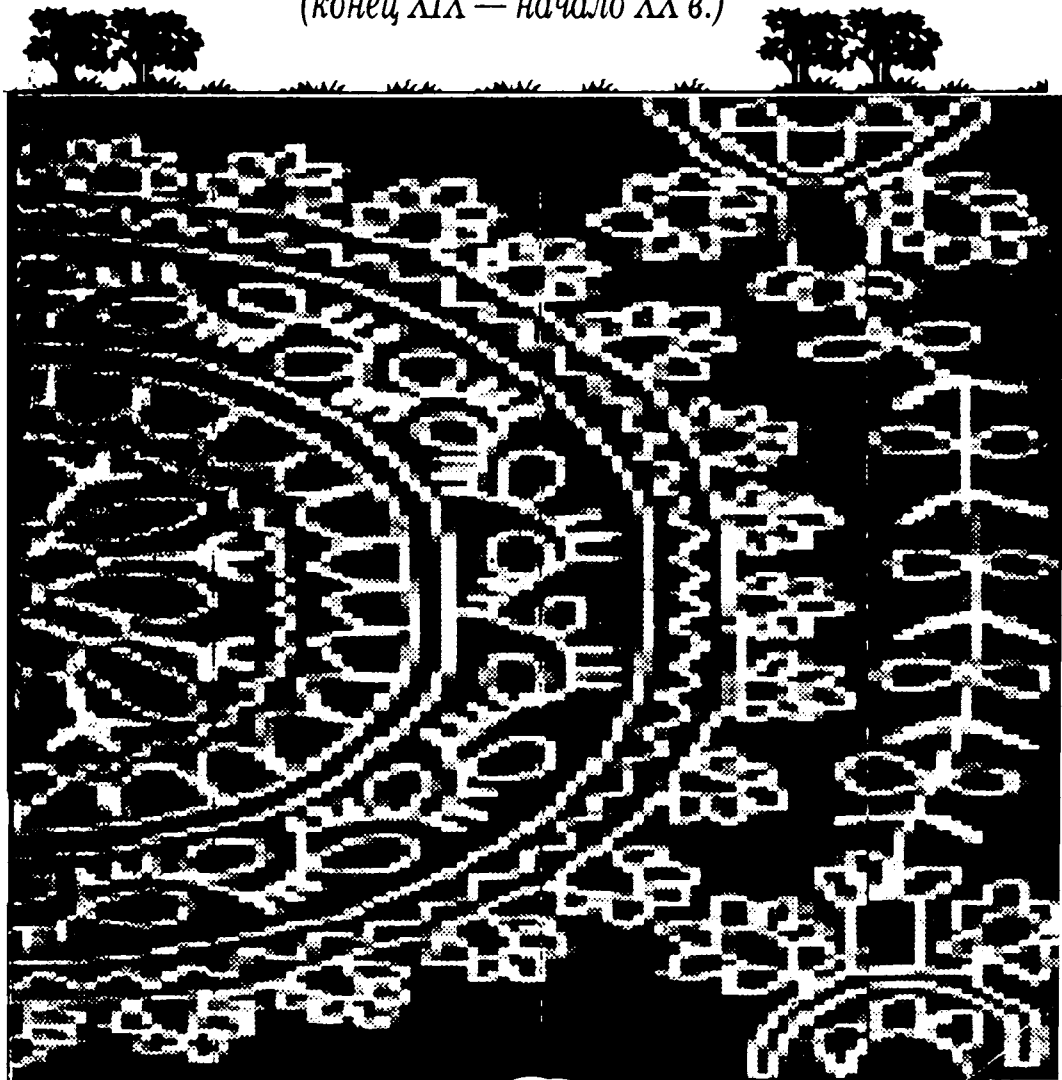


И. Ю. Винокурова

ТРАДИЦИОННЫЕ ПРАЗДНИКИ ВЕПСОВ ПРИОНЕЖЬЯ

(конец XIX — начало XX в.)



*Российская Академия наук
Институт языка, литературы и истории
Карельского научного центра
Петрозаводский государственный университет*

И. Ю. Винокурова

**ТРАДИЦИОННЫЕ ПРАЗДНИКИ
ВЕПСОВ ПРИОНЕЖЬЯ**

(конец XIX — начало XX в.)

*Петрозаводск
Издательство Петрозаводского университета
1996*

Монография посвящена изучению локальной праздничной традиции вепсов Прионежья - самой обособленной и поздно сформировавшейся группы вепсского народа. Источниками для ее написания послужили полевые материалы автора, собранные в вепсских деревнях Прионежья, а также немногочисленные опубликованные и архивные сведения по этой теме других исследователей. В работе рассматриваются бытовавшие у прионежских вепсов в конце XIX - начале XX в. различные типы праздников, а также их компоненты: праздничные связи, обряды, обычаи, гостьба, развлечения, игры, народные зрелища, гулянья, праздничная пища и способы ее приготовления, одежда. Новая методика исследования праздников, представленная в книге, позволяет раскрыть ранее неизвестные стороны вепсской праздничной традиции и помочь в организации фольклорных праздников в деревнях Прионежья.

Книга предназначена для этнографов, фольклористов, языковедов, работников культуры и читателей, проявляющих интерес к вепсской народной культуре.

Печатается по решению
редакционно-издательского совета
Петрозаводского государственного университета

Научный редактор
кандидат исторических наук Ю. Ю. Сурхаско

Рецензенты:
кандидат педагогических наук В. П. Ершов,
кандидат исторических наук К. К. Логинов

***Работа выполнена при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(код проекта 95-06-18620).***

В $\frac{4604000000}{Д26(03)-96}$ 90-96

ISBN 5-230-08975-x

© И. Ю. Винокурова, 1996
© Издательство Петрозаводского
государственного
университета, 1996

ВВЕДЕНИЕ

Народные праздники — явление многогранное. Как известно, их можно изучать в различных аспектах: мифологическом (Топоров, 1982. С. 329—331), структурном (Пропп, 1963), социологическом (Жигульский, 1985), трудовом (Чичеров, 1957), этногенетическом¹ и т. д. Настоящая работа посвящена исследованию традиционных праздников одной из локальных групп вепсов. В качестве локальной группы были выбраны так называемые прионежские, или северные, вепсы. Это одна из самых обособленных и компактных групп вепсского этноса, проживающая вдоль юго-западного побережья Онежского озера, — от с. Шокша до с. Гимрека (рис. 1)². Целью нашего исследования на этот раз будет выявление и составление календаря различных типов праздников, бытовавших у прионежских вепсов в конце XIX — начале XX в., а также рассмотрение, насколько это возможно, всех тех компонентов, которые связаны с таким феноменом, как праздник: праздничные связи, праздничные обряды, обычаи гостьбы, развлечения, игры, народные зрелища, гулянья и их пространственно-временная характеристика, праздничная одежда, пища и способы ее приготовления. Выбранное направление исследования позволяет раскрыть ранее неизвестные стороны северновепских праздников, а также дополнить наши представления об уже знакомых культурных явлениях. Необходимость разработки такой темы диктуется не только важными научными задачами (этногенетическое сравнение северновепских праздников с праздничными системами остальных вепсских групп и соседних народов, определение наличия праздничных связей, выходящих за пределы северновепской территории), но и возникшей в настоящий момент этнокультурной

¹ Наша предыдущая работа была посвящена анализу вепсской календарной обрядности в трудовом и этногенетическом аспектах (Винокурова, 1994).

² Рисунки в работе выполнены художником И. В. Хеглунд.

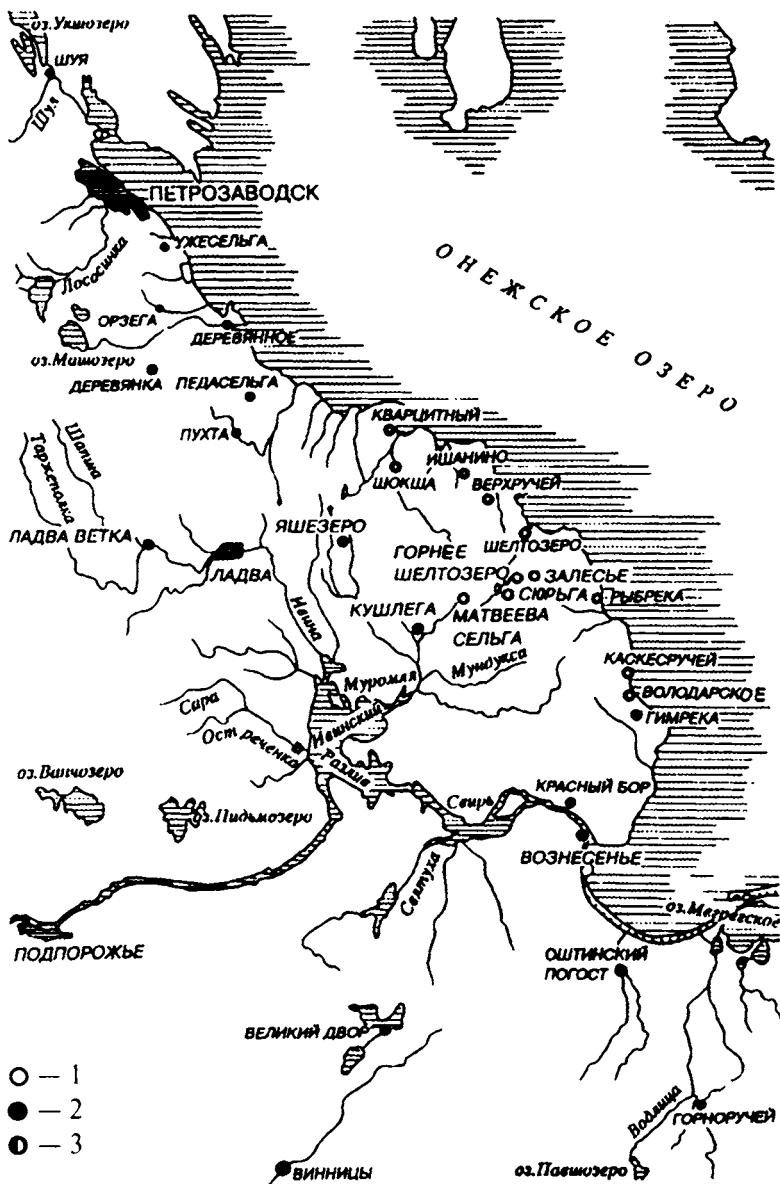


Рис. 1. Современный этнический состав населения Прионежья:

1 — поселения северных вепсов; 2 — поселения русских; 3 — нежилые поселения

ситуацией в среде вепсского народа: пробуждением его самосознания и появлением стремления к возрождению культурного и языкового наследия. В этих прогрессивных этнокультурных процессах значение праздников и обрядов огромно. Они являются могущественным средством национального воспитания и сплочения народа в одно духовное целое. Как пишет А. И. Арнольд, «праздник возникает только там, где существуют духовные связи между людьми, и, порожденный ими, он, в свою очередь, укрепляет эти связи, демонстрируя свои общечеловеческие социально-культурные качества» (Арнольд, 1985. С. 9). В то же время праздники и обряды связывают живущих с предшествующими поколениями: они совершаются так же, как их совершали деды и прадеды, следовательно, объединяя народ не только географически, но и исторически, образуя духовную связь, уходящую в глубь веков (Балашов, Марченко, Калмыкова, 1985. С. 5).

Данное исследование имеет и важное практическое значение: раскрывая перед нами народное наследие, опыт и структуру традиционных празднеств, оно может дать общие знания о праздничной культуре прошлого, а через них помочь как в восстановлении старых праздников, так и в разработке и учреждении новых, так называемых фольклорных; и в тех, и в других так нуждается сейчас вепсское сельское население.

Из истории формирования северновепсской группы

Прионежьем в научной литературе обычно называют территорию, протянувшуюся узкой полосой вдоль западного побережья Онежского озера, от г. Петрозаводска до с. Вознесенье. Примерные границы этого ареала: на севере — нижнее течение р. Шуя, на юге — р. Свирь, на западе — побережье Онежского оз., на востоке — р. Ивина. В настоящее время население Прионежья составляют два этноса: вепсы, говорящие на северном диалекте вепсского языка, и русские. Большинство современных северновепсских поселений расположено вдоль побережья Онежского озера — от с. Шокша до с. Гимрека. С севера, юга и запада они окружены русскими поселениями (рис. 1).

Еще совсем недавно, около 120 лет назад, этнический состав населения Прионежья отличался от современного. Как свидетельствуют «Списки населенных мест...» Олонецкой губернии за 1879 г., почти вся территория Прионежья в то время была вепсской (рис. 2). Она прости-

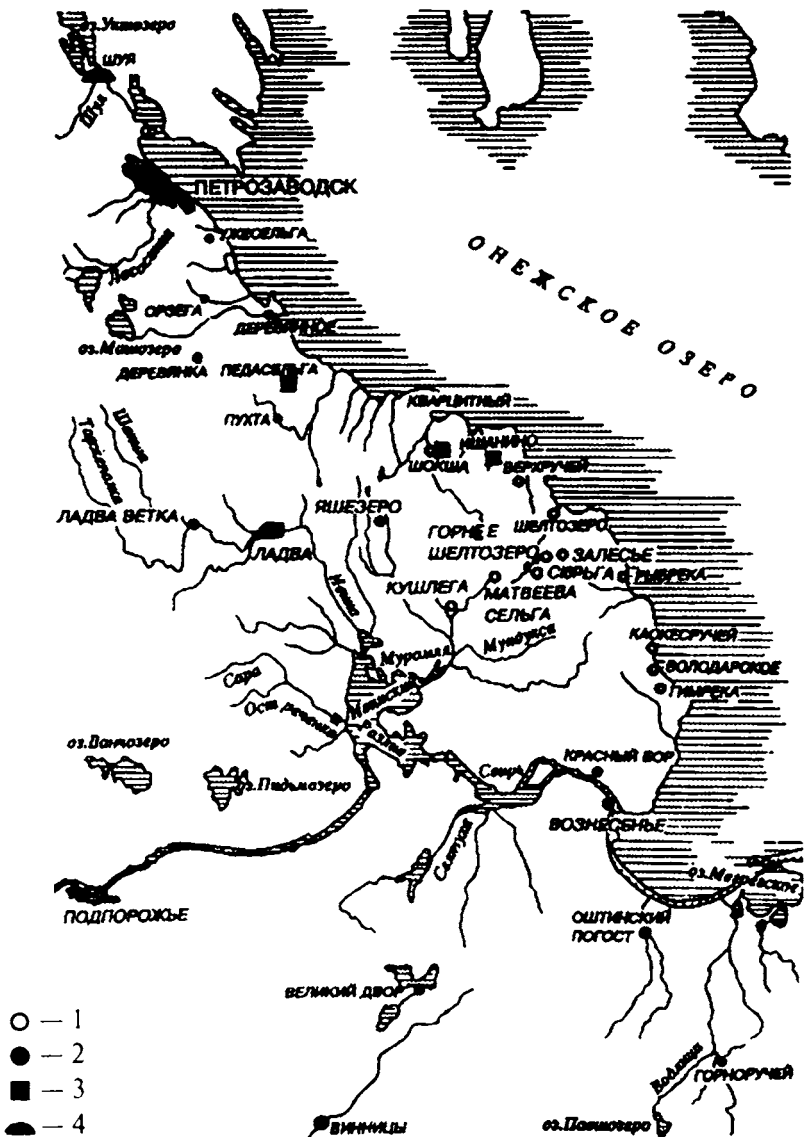


Рис. 2. Этнический состав населения Прионежья по «Спискам населенных мест...» Олонецкой губернии (1879 г.):

1 — поселения чуди; 2 — поселения «обруселой Чуди»; 3 — поселения лопи; 4 — поселения корелы

ралась от д. Уя, расположенной в нескольких километрах от г. Петрозаводска, до с. Вознесенье, которое, согласно источнику, было заселено «обруселой Чудью». Население, проживавшее по берегам р. Ивина, также определялось как «обруселая Чудь». О вепсском составе населения Прионежья говорят и топонимические данные (Муллонен, 1989. С. 87).

Таким образом, выделенные нами водные границы Прионежья совпадали с этническими границами, по крайней мере, до середины XIX в. От остальных вепсских групп северные вепсы были отделены на юге русским массивом населения. В конце XIX — начале XX в. эта территория входила в состав Петрозаводского уезда Олонецкой губернии.

К сожалению, мы не располагаем историческими источниками, где бы содержались какие-то точные сведения о ходе заселения вепсами Прионежья. Выяснение этого вопроса затруднено и тем, что на данной территории не найдено археологических памятников средневековья (курганов и проч.). Первая попытка осветить этническую историю северных вепсов была сделана В. В. Пименовым на основе анализа писцовых книг XV-XVI вв. Самое раннее свидетельство о существовании северновепсских деревень содержится в писцовой книге 1496 г. В составе Оштинского погоста упомянуты деревни Шелейки, Гимрека, Рыбрека, Ропручей. Они насчитывали всего лишь тридцать дворов. Из писцовой книги 1563 г. следует, что население Прионежья за это время увеличилось: в уже упомянутых деревнях стало больше дворов, появилась новая деревня — Житноручей. В Остреченском погосте в это время возникли поселения Шелтозеро и Шокша. Ввиду того, что население указанных деревень было крайне малочисленно, В. В. Пименов сделал следующий вывод: заселение вепсами Прионежья шло позднее, чем остальной территории Олонецкого перешейка, и относилось примерно к XIV в., то есть происходило незадолго до того времени, как первые упоминания о северновепсских поселениях попали в самую раннюю писцовую книгу. Прионежские вепсы представляли собой «запоздалый отряд общего продвижения вепсов с юга на север» (Пименов, 1965. С. 184—185). И. И. Муллонен, согласившись с выводом В. В. Пименова, конкретизировала его на основе топонимических данных. Основные положения предложенной ею модели этногенеза выглядят таким образом. Продвигались вепсы в Прионежье из Присвирья двумя водными путями: по Онежскому озеру и р. Ивина, северному притоку р. Свирь. Первое знакомство вепсов с Прионежьем произошло в довольно ранний период, когда они осваивали Олонецкий перешеек, до прихода карел. Тогда вепсы, попадая на Олонецкий перешеек по северным притокам Свири, проходили мимо территории Прионежья или заселяли ее незначительно. Отсутствие интереса к данному ареалу было связано с неблагоприятными условиями этих мест для занятия земледелием: Онежское озеро окружали

скальные берега и болота. Примерно в XIV в. усилилась колонизация Свири и Присвирья новгородскими славянами. Под их давлением вепсы покидали территорию Присвирья и двигались на север, в том числе и в сторону западного побережья Онежского озера. Однако на этот раз они вынуждены были осесть в Прионежье, так как с севера им преградили путь карелы. На землях Прионежья вепсы встретились с немногочисленными аборигенами края — саамами (Муллонен, 1994. С. 130—131).

Так в общих чертах может быть представлена история формирования северновепсской группы. Но в ней еще остается немало пробелов, которые могут быть восполнены только с использованием новых данных из различных областей знаний. Среди таких данных существенное место занимают сведения, встречающиеся в этнографических источниках. Наше предыдущее исследование вепсского народного календаря выявило интересные связи между северными и средними шимозерскими вепсами по ряду обрядов и их элементов (Винокурова, 1994. С. 110). Эти факты заставляют выдвинуть предположение, что в какой-то период времени в формировании населения Прионежья (скорее всего, его южной части) принимали участие выходцы из Шимозерья. Как указывалось выше, одним из путей заселения Прионежья было Онежское озеро. Этот путь из Шимозерья, безусловно, дополнялся южными реками, впадающими в Онегу, а также лесными тропами. Как сообщает Н. И. Богданов, его отец (1855 г. р.) знал тропу, которой активно пользовались вепсы, чтобы попасть из Шимозера в Роксу и Ошту. Позже, в первой половине XX в., эта тропа послужила основой для прокладки первой грунтовой дороги в 36 км (Богданов, Архив Карельского научного центра (далее — АКНЦ), ф. 1, оп. 43, № 204, л. 150). Надо сказать, что путь, освоенный в древности, был использован шимозерскими вепсами при их вынужденном переселении в 50-е гг. XX в. Многие шимозерские жители мигрировали тогда именно в вепские и русские деревни южного Прионежья: Каскесручей, Володарское, Гимреку, Шелейки, Подшелье, Вознесенье, Ошту. Помимо связывающих природных путей сообщения, южное Прионежье и Шимозерье еще в XV в. имели общие административные границы. Поселения Рыбрека, Другая Река, Каскесручей, Гимрека и шимозерские деревни входили в Оштинский погост. На побережье Онежского озера граница между Оштинским и Остреченским погостами проходила недалеко от с. Рыбрека.

Изучение «Списков населенных мест...» Олонецкой губернии выявляет поразительный факт: среди сплошного массива вепсского населения Прионежья указаны «лопарские вкрапления» в д. Педасельга, Васильевская (центральная деревня поселения Шокша), Ишанино (рис. 2). Факт проживания саамов на берегу Онежского озера ка-

жется вполне убедительным, ведь еще в житии Лазаря Муромского, датированном XV в., сказано следующее: «А живущие тогда именовались около озера Онега Лопляне и Чудь» (Пименов, 1965. С. 190). В этом свидетельстве удивляет другое — то, что в совсем недавний от нас период времени (вторая половина XIX в.) саамы пребывали в окружении прионежских вепсов, и особенно то, что совместно проживали два этноса в с. Шокша. Этот факт, без сомнения, должен был отразиться в рассказах нынешнего населения Прионежья, оставить существенные следы в его языке и культуре. Однако данные топонимики находятся в противоречии с этим фактом. Как указывает И. И. Муллонен, на территории вепсского Прионежья очень слаб саамский топонимический пласт, достаточно убедительный в более западных районах Олонецкого перешейка. По мнению исследовательницы, объяснение этого явления кроется в отсутствии преемственности в заселении территории: когда вепсы начали осваивать Онежское побережье, саамы в основном уже откочевали севернее, и поэтому вепсы заселяли здесь практически пустые места (Муллонен, 1994. С. 131). В этнографических материалах, собранных непосредственно в д. Ишанино и Шокша, также нет никаких намеков на пребывание здесь саамов. Саамские компоненты вообще не выявляются в культуре населения Прионежья. И даже если бы они были обнаружены, они не могли бы быть убедительным доказательством саамско-вепсских контактов в Прионежье. Саамские элементы в культуре северных вепсов могли появиться до их расселения в Прионежье.

Как нам кажется, под «лопью», указанной в Списках второй половины XIX в., могли подразумеваться карелы, скорее всего, людикки. Такие случаи имели место на территории Карелии. Известно, например, что в XV-XVII вв. русские называли «лопью» не только саамов, но и сегозерских карел — основную часть населения «лопских погостов», расположенных севернее Заонежья (Агапитов, Логинов, 1992. С. 63). Карелы могли называться «лопью» и в связи с особенностью, характерной для этнической терминологии Карелии, которую впервые обнаружил Д. В. Бубрих. Он писал: «У всех групп населения названия соседних территорий и их обитателей (хотя бы сменяющихся) весьма устойчивы, но названия своей территории и самих себя легко поддаются заменам. Когда Весь колонизировала Олонецкий перешеек, к югу оказалась территория Веси же, *Vepsä*, а к северу — территория лопарей, *Lappi*. Соответственно и южные соседи назывались *Vepsä*, а северные *Lappi*. Времена изменились, и к северу оказалась первая волна Карелы, однако установившаяся терминология сохранилась. Территория на юге по-прежнему называлась *Vepsä*, а территория на севере *Lappi*. Соответственно южные соседи по-прежнему назывались *Vepsä*, а северные (уже Карела) — *Lappi*. Со

временем некоторые группы карел стали называть себя так, как их именовали южные соседи, — *Lappi*. Следы этого самоназвания сохраняются по всей средней и верхней Суне, и в полной мере — в современном Медвежьегорском районе (Бубрих, 1947. С. 39—40).

Наше предположение о проживании карел на землях вепсов согласуется и с топонимическими данными. По свидетельству И. И. Муллонен, карелы, осваивая Олонецкий перешеек, достигали вепских территорий в верховьях Ивины (Муллонен, 1994. С. 131).

Начиная с XIII в. происходят постоянные переселения карел на восток и юго-восток. Существуют достоверные источники, свидетельствующие об оседании карел в вепских и соседних с ними русских поселениях. Так, в переписной книге 1678-1679 гг. содержатся указания на то, что «корельские выходцы» жили в те годы в Веницком погосте, на Сяргозере и в Шимозерском погосте (Пименов, 1965. С. 197). Они являются косвенным свидетельством возможного проживания карел в северновепских поселениях.

Таким образом, в складывании северновепской группы участвовали как вепсы из Присвирья и Шимозерья, появившиеся в Прионежье в различные исторические периоды, так и, в незначительной степени, какие-то группы саамского и карельского населения.

Изучение «Списков населенных мест...» Олонецкой губернии приводит к заключению, что еще в XIX в. русская крестьянская колонизация затрагивала Прионежье в незначительной степени. Русские крестьяне, видимо, обходили стороной густо заселенное иноэтничным населением Прионежье, которое к тому же имело неблагоприятные условия для занятия земледелием. Русские двигались по водным границам вепского Прионежья — рекам Ивина и Свирь и оседали здесь небольшими группами в прибрежных вепских деревнях. Процесс постепенного растворения вепсов среди русских пришельцев запечатлен в «Списках населенных мест...» (рис. 2): деревни по рекам Ивине и Свири значатся заселенными «обруселой Чудью». По данным М. Йоалайд, через 2—3 поколения жители таких деревень уже определяли себя русскими (Йоалайд, 1989. С. 79). Так, с. Ладва на р. Ивина в 1879 г. считалось заселенным обруселой Чудью, а уже в 1898 г. определялось как русское село (Пономарев, 1995). И. И. Муллонен, исследуя топонимику Ладвы, также пришла к выводу о значительном вепском присутствии здесь когда-то, а также об относительно позднем обрусении жителей этой местности (Муллонен, 1989. С. 87). Постепенное обрусение населения вепских деревень Гимрека, Щелейки, Подшелье происходило в первой половине XX в. Еще во время Великой Отечественной войны финнам удалось записать здесь вепские тексты (Йоалайд, 1989. С. 76). Таким образом, данные различных источников приводят к одному выводу: вепско-русские

контакты и ассимиляция вепсов русскими в Прионежье происходили довольно поздно. Используя очень удачное и выразительное сравнение В. А. Лапина, взаимодействие вепсов и русских в Прионежье можно охарактеризовать как совсем «горячий» процесс, еще только-только начавший «остывать» и стабилизироваться (Лапин, 1995. С. 94). Данный вывод согласуется с антропологическими материалами. По мнению Н. Н. Цветковой, антропологический тип северных вепсов в отличие от остальных вепсских групп практически не испытал славянского влияния (Цветкова, 1993. С. 36).

Оказавшись в Прионежье, в условиях, малопригодных для развития земледелия, вепсы стали приспособлять свою старую систему хозяйства, основанную на земледелии и животноводстве, к новой обстановке. В результате этой адаптации большое значение в их комплексном хозяйстве приобрели отхожие промыслы, которыми занимались мужчины. Почти каждая северновепсская деревня в прошлом имела свою промысловую специализацию. Деревня Залесье, например, была известна своими печниками, Огеришта (Вехручей) — рыбаками, которые в большом количестве вылавливали лосося, а затем в мороженом виде доставляли его в Петербург и продавали (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 216, л. 29). Многие северновепсские деревни специализировались на камнетесном промысле. В конце XIX — начале XX в. вепсы-камнетесы работали в городах Петербурге, Кронштадте и Петрозаводске, а также в Эстляндии и Финляндии, куда отправлялись весной, со вскрытием рек, и возвращались поздней осенью. Развитию отхожих промыслов вепсов способствовало удобное географическое расположение северновепсских деревень: на почтовом тракте Петрозаводск—Петербург и на берегу Онежского озера, входящего в Мариинскую водную систему. И. Благовещенский описал традиционный способ передвижения камнетесов в Петербург: «Покупают на месте лодки на 10-15 человек, сами гребут, а при попутном ветре идут на парусе. Продолжительность такого пути около 5 суток. Стоимость не превышает двух рублей на человека. В Петербурге лодку продают содержателям рыбных садков» (Благовещенский, 1902. С. 44). В то время как мужчины занимались отходничеством, женщины оставались дома и работали в сельском хозяйстве. Отхожие промыслы вносили изменения в прежние формы ведения хозяйства, в крестьянское мировоззрение, способствовали проникновению в северновепсские деревни городских черт культуры. Знакомство отходников с городской архитектурой отразилось, например, на облике вепсских деревень Прионежья. Здесь ставили монументальные и многокамерные строения. Часто высокий подклет дома перестраивали в первый этаж, так получалось двухэтажное деревянное здание. Северновепсские *хоромы* богато ук-

рашались резными наличниками, полотенцами, причелинами (Строгальщикова, 1985. С. 68).

Таким образом, природные условия, а также своеобразие этнокультурной и социально-экономической ситуаций, в которых оказались прионежские вепсы, неизбежно должны были оставить след в их традиционной культуре и, в частности, — в праздничном календаре.

Источники исследования

Реконструкция северновепсской традиционной системы праздников и праздничных компонентов оказалась возможной только в результате комплексного использования различных видов источников.

Некоторые данные о праздничной культуре северных вепсов можно почерпнуть из материалов, собранных местными краеведами, а также путешественниками и исследователями, совершившими в разные годы экспедиции в вепсское Прионежье. Часть собранных сведений вошла в различного рода публикации, большинство же из них хранится в архивах и до сих пор не введено в научный оборот.

Приоритет в изучении прионежской группы вепсов принадлежит лингвистам Финляндии. В 1889 г. у прионежских вепсов побывали Э. Н. Сетяля и И. Х. Кала. На основе собранных во время поездки материалов они составили сборник образцов речи северновепсского диалекта, который был опубликован только в 1951 году (Setälä, Kala, 1951). В нем можно найти максимально точные записи устных рассказов информаторов о различных святочных обрядах прионежских вепсов.

Значительный вклад в дело изучения народной культуры северновепсской группы был сделан профессиональным этнографом С. А. Макарьевым (1895—1937), который сам был родом из Прионежья — из обрусевшей д. Подщелье. Еще во время учебы на этнографическом отделении географического факультета ЛГУ в 1922—1927 гг. и после его окончания он совершил несколько экспедиций в обрусевшие и вепсские деревни южного Прионежья с целью собирания этнографического материала. Некоторые отрывочные сведения и общие замечания о праздниках, обычаях, обрядах и развлечениях прионежских вепсов можно найти в его опубликованных работах: «Полевая этнография» (1928) и «Вепсы» (1932). После окончания ЛГУ С. А. Макарьев добился блестящих успехов на профессиональном поприще: в 1928–1930 гг. он руководил Карельским государственным краеведческим музеем, на протяжении нескольких лет являлся редактором ежегодника этого музея и журнала «Маяк», заместителем редактора журнала «Этнограф-исследователь», а в 1933 г. стал директором Карель-

ского НИИ языка, литературы и истории. Но 1937 г. поставил крест на, казалось бы, счастливой судьбе ученого-вепсолога. С. А. Макарьев был репрессирован. Собранные им уникальные, хотя и отрывочные и необработанные, этнографические материалы об обрусевших и северных вепсах только в 1972 г. стали достоянием исследователей благодаря известному писателю и археологу А. М. Линевскому, который сберег их от уничтожения. На томе архивных материалов С. А. Макарьева имеется надпись, которую нельзя читать без волнения: «Сберегал для вепсологов А. М. Линевский. 1937—1972 гг.» (Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, 294 л.).

Такая же трагическая судьба постигла и другого исследователя, занимавшегося этнографией вепсов и других финноязычных народов, — Н. Н. Волкова (1904—1953), работавшего младшим научным сотрудником в Институте этнографии в г. Ленинграде. В 30-х годах он совершил несколько экспедиций к южным вепсам, во время которых собрал богатейший материал по традиционной культуре этой вепсской группы. В 1946 г. Н. Н. Волков впервые побывал у прионежских вепсов. Его полевой дневник об этой поездке начинается интересной записью, ярко характеризующей группу прионежских вепсов: «Есть такое чувство, я бы его назвал чувством этнографической интуиции. И ничем иным, как этим чувством, я понял уже в первый день приезда, что это не те мои, вчерашние, знакомые вепсы. Во всем чувствуется близость крупного города и «начал», от которых этнография исчезает» (ЛЧИЭ, ф. 13, оп. 1, № 9, л. 1). В этом небольшом дневнике можно найти некоторые фрагментарные сведения о праздниках и обрядах прионежских вепсов.

Довольно много интересных фактов о таких компонентах праздничной культуры, как общественные смотрины невест, праздничная одежда и пища северновепсского населения, сообщается жителем д. Другая Река Д. М. Пушкиным, являвшимся в 1938—1941 годах корреспондентом Карельского ИЯЛИ (Пушкин, АКНЦ, р. XI, оп. 2, № 79; ф. 1, оп. 1, кол. 105, № 1—13).

В годы Великой Отечественной войны, во время оккупации Прионежья финскими войсками, на просветительскую работу в вепсские деревни регулярно отправлялись офицеры из Финляндии. Среди них были будущие известные исследователи вепсов Ю. Перттола и Ю. Райнио. Ю. Райнио так описывает свое первое впечатление от вепсского Прионежья: «Когда я прибыл в Шелтозеро, то словно очутился в сказочной стране: высокие избы тянулись в ряд на заречном склоне, у дорожной развилки — амбары и огромные хлебные зароды. На избах выделялся красивый декор вокруг окон, а над крышами парили деревянные головы коней или птиц» (Агапитов, 1992). В обязанности офицеров по просвещению входили не только преподавание в школе, но и

сбор материалов по этнографии и устному народному творчеству вепсов, запись топонимов, фотографирование (рис. 3), а также приобретение музейных экспонатов. Ю. Райнио и Ю. Перттола собрали огромный материал по вепсской народной культуре, который в настоящее время хранится в архивах Финляндии. В статьях и рукописях этих исследователей можно найти уникальные сведения как о праздниках прионежских вепсов, так и о различных явлениях, необходимых для понимания праздничной культуры (Rainio, 1968, 1973; Perttola, SKS, № 342—566).



Рис. 3. Общий вид Яшезерского монастыря (из альбома Ю. Райнио)

Важным источником для изучения интересующей нас проблемы является «Словарь вепсского языка» (1972), составленный М. И. Зайцевой и М. И. Муллонен. В нем зафиксированы вепские термины, связанные с праздниками.

В 1978 и 1987 годах вышли в свет научно-популярные работы карельского хореографа В. В. Мальми, в которых можно найти данные о некоторых праздничных развлечениях прионежских вепсов, таких как беседные игры и танцы, и сравнить их с бытовавшими в соседних русских и карельских деревнях.

Существенную группу источников, относящихся к «материальной» стороне праздника, составляют музейные коллекции. Так, в Шелтозерском музее, наиболее богатом экспонатами по северновепсской традиционной культуре, нами были просмотрены предме-

ты северновепесской праздничной одежды, праздничные утварь и средства передвижения. К сожалению, эти экспонаты оказались и здесь весьма немногочисленными.

Как можно видеть, очерченный нами круг возможных источников по традиционным праздникам вепсов Прионежья при всей их ценности оказался слишком узок, а сами источники - фрагментарны. Поэтому значительную, а в ряде случаев и основную, часть всех материалов составили полевые записи и наблюдения, сделанные автором во время этнографических экспедиций к прионежским вепсам в 1982, 1983, 1989 и 1991 годах. Во время этих экспедиций удалось неоднократно побывать во всех ныне существующих северновепских поселениях: Шокша, Вехручей, Ишанино, Шелтозеро, Горнее Шелтозеро, Матвеева Сельга, Залесье, Рыбрека, Другая Река, Каскесручей, Володарская, Гимрека. Работа с информаторами проводилась главным образом по специально составленному вопроснику. Помощниками в сборе материала были также О. М. Матвеева и Н. К. Яковлев — бывшие жители поселений Матвеева Сельга и Залесье, проживающие в г. Петрозаводске, с которыми автор вела беседы и переписку. Все собранные сведения о традиционных праздниках прионежских вепсов хранятся в Архиве КНЦ (АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 676, 680, 681; оп. 6, № 104, 109, 216) и фонотеке ИЯЛИ (далее-Фон.) (№ 3241, 3286-3291). Своих информаторов, а также студентов Петрозаводского государственного университета М. Евсееву, Н. Лукину и В. Рогозину, расшифровавших большую часть магнитофонных записей, я благодарю за помощь в работе.

КУЛЬТУРНАЯ СПЕЦИФИКА ПРАЗДНИКА

1. Происхождение праздника

Во все времена годовой круг жизни (календарь) вепсов, как и любого другого народа, складывался из постоянно чередовавшихся двух противоположных фаз: будней и праздников. Основным содержанием будней являлась хозяйственная деятельность народа (работы в поле, дома, в лесу, уход за скотом, рыбная ловля, охота, сбор ягод и грибов и т. д.), а также свершение различных дел, связанных с жизненным циклом людей (уход за детьми и их обучение, лечение больных, приготовление пищи, гигиена, сватовство, похороны и т. д.), которые сопровождались многочисленными сакральными символическими действиями — обрядами (Бернштам, 1985. С. 134). Сторонники наиболее популярной праздничной теории «обрядового генезиса» полагают, что с течением времени многие из обрядов постепенно оторвались от практических актов, совершаемых в будни, и стали исполняться в особые, наиболее значительные, дни годового цикла, свободные от работы, — в праздники (Серов, 1983. С. 43). Судя по календарям многих народов мира, такими днями первоначально могли быть воскресенья, т. е. запретные на работу дни недели, связанные с лунными фазами (Vilkuna, 1957—1958. С. 207—208), солнцевороты и т. д., а в более позднее время — дни, связанные с датами церковного происхождения. У вепсов, например, многие праздники древнего происхождения были первоначально приурочены к воскресеньям. Вспомним хотя бы *sjrpuhäpäi* (сырное воскресенье) у южных вепсов (Винокурова, 1989. С. 125—126) и *ristpuhäpei* (день святого крещения) у шимозерских вепсов (Богданов, АКНЦ, ф. 1, оп. 43, № 204. С. 159—160). Как известно, праздники подвижной Пасхалии христианских народов также связаны с воскресеньями.

Впоследствии, как пишет К. Жигульский, «праздники обогащаются в культурном отношении; песни, стихи, рассказы, пляски, предсказания, игры и развлечения с использованием элементов природы придают им характер символа, метафоры, наполняют мистическим, но вместе с тем и эстетическим значением; создается традиция, и она, в свою очередь, становится ценным достоянием, которое группа хранит, культивирует и передает последующему поколению» (Жигульский, 1985. С. 52).

2. Определение праздника

Для уяснения вопроса о возникновении и развитии обычая празднования большое значение имеет также знание истории народных терминов, выражающих это явление. В исследуемый нами период вепсы для обозначения этого сложного явления культуры использовали слово *praznik*, заимствованное из русского языка. Русское слово «праздник» происходит от древнеславянского *prazdy*, означающего «отдых», «безделье», «лень»; отсюда и прилагательное «праздный» имеет значения «ленивый», «пустой», «бесполезный», «не занимающийся делом» и т. п. (Белоусов, 1974. С. 6). Такое толкование отражает только одну из существенных сторон праздника, отличающую его от будней, — отсутствие работы. Однако сравнительные данные по прибалтийско-финской лексике указывают, что у вепсов в прошлом существовало и свое слово для обозначения праздника — *rühä*, в настоящее время переводимое как «святой» и «пост» (Богданов, АКНЦ, ф. 1, оп. 43, № 204. С. 160—162); *rühäräi* (букв. «святой день») в вепском языке обозначает «воскресенье» — также особый, праздничный, день недели. Эти значения подчеркивают сакральное содержание праздника, существование в этот период запретов и ограничений на различные действия. Антонимом слова *rühä* в прошлом являлось слово *aŕg*, обозначавшее «будни». У многих народов мира также существовали названия праздников, семантические значения которых содержали идею сакральности (ср.: рус. «святки», укр. «свято», польск. «swieto», серб.-хорв. «свечаник» и т. п. от *svet* — «святой», «сакральный»; англ. *holiday*: *holy* — «святой»), незанятости, пустоты от дел (ср.: укр. «неділя») (Белоусов, 1974. С. 7; Топоров, 1982. С. 239).

В конце XIX — начале XX в. вепсы использовали слово *praznik* только для обозначения различных общинных праздников. Для семейных торжеств существовали особые названия, например *lorim-pirgad* — семейный праздник окончания жатвы, *nimipäiväd* — именины, *novoseid* — новоселье.

3. Классификация праздников

В основе каждого праздника лежало какое-либо важное событие в жизни общины или отдельной семьи: изменение в природе и знаменательная дата из жизни олицетворяющих ее богов, удачная охота, окончание сбора урожая, предотвращение падежа скота, строительство храма, память святого православной церкви и т. п. Уже это произвольное перечисление различных событий свидетельствует о том, что систематизация праздников представляет большую трудность. И действительно, исследователи констатируют, что вопрос о классификации праздников является дискуссионным в науке (Джарылгасинова, 1989. С. 13).

К. Жигульский в качестве одного из критериев классификации праздников предлагает категорию времени. Он делит праздники на периодически отмечаемые и непериодические, обусловленные моментом (Жигульский, 1985. С. 59). Древнейшими периодическими праздниками были календарные, связанные как с сезонными изменениями в природе, так и с важнейшими рубежами в хозяйственной деятельности людей. Первоначально календарные праздники не имели четко фиксированных дат и отмечались в зависимости от природных изменений: долготы дня, расположения звезд, появления растительности, прилета птиц и т. д. Позднее они были приурочены к точной дате церковного календаря. Все известные у прионежских вепсов общественные праздники (календарные, религиозные, государственные), а также воскресенья являлись периодическими праздниками.

Среди северновепских семейных праздников встречаются как периодические (например, именины), так и непериодические, «разовые» (термин В. Н. Топорова). Последние представляют собой «праздники, связанные с обстоятельствами, не поддающимися предвидению, но требующими, чтобы их торжественно отметили, и возникающие таким образом в зависимости от свершения необычайного события» (Жигульский, 1985. С. 59). Примерами таких семейных непериодических праздников могут быть свадьба, крестины, новоселье. Однако некоторые из них легко могут стать периодическими, если будут ежегодно отмечаться, например годовщина свадьбы. В нашем исследовании мы уделим внимание только периодическим праздникам.

В качестве второго критерия упорядочения праздников после времени К. Жигульский называет их пространственную масштабность. Он пишет: «Распространенность праздника, как и других явлений человеческой культуры, можно представить в виде карты. Мы найдем на ней местные, локальные праздники, распространенность которых ограничена, праздники региональные, национальные, государственные и, наконец, международные праздники» (Жигульский,

1985. С. 62). Этот принцип мы взяли за основу классификации северновепских праздников. Мы выделили: 1) праздники, общие для всего северновепского ареала; 2) праздники одного северновепского поселения (храмовые или престольные, заветные); 3) праздники одной северновепской деревни (*часовенские*, заветные); 4) праздники северновепской семьи.

Т. А. Бернштам, занимаясь вопросом систематизации русских общинных праздников, разделила их согласно происхождению на две группы: церковные и не установленные церковью (Бернштам, 1988. С. 214). Северновепские материалы по праздникам целиком вписываются в эту классификацию. Как и у русских, у прионежских вепсов **к праздникам церковного происхождения** относились храмовые — престольные (*stolan praznikad*); Пасха (*Äipäi*); двенадцатые — Рождество Христово (*Raštivad*), Крещение (*Vederistmad*), Сретение (*Sreteñ*), Благовещение (*Blagoveššeñg*), Вербное воскресенье (*Birbinspühäpäiv*), Вознесение (*Vosneseñ*), Троица (*Stroičanpäi*), Преображение Господне (*Spasan päi*), Рождество Пресвятой Богородицы (*Emaganpäi*), Воздвижение (*Sdvižev päiv*), Введение (*Vedeñ*), Успение Пресвятой Богородицы (*Uspeñ, Uspeñpäi*); **к не установленным церковью** — святки (*sünduma*); Новый год (*Uš vož*); масленица (*maidnedal*); заветные, отмечаемые целым поселением (*zavetan praznikad*). Эти две группы праздников в конце XIX — начале XX в. населением России оценивались как *большие (главные) годовые* (Бернштам, 1988. С. 214), у прионежских вепсов — *sured praznikad*. Рангом ниже были *малые праздники* или *полупраздники*. Прионежские вепсы называли их *reñed (ričuižed) praznikad* или же вообще не считали праздниками. К малым, как правило, относились: праздники, в том числе и заветные, справлявшиеся одной деревней, входящей в крупное поселение; религиозно-магические обряды, приуроченные к определенным православным датам; праздники одной семьи (последние часто вообще в вепской народной традиции не входили в разряд праздников). На определение рангов влияли как официальная иерархия праздников, установленная высшими церковными и государственными властями, так и народное отношение к ним. Нередко местный праздник, связанный с языческим культом, продолжал играть большую роль в жизни населения, но отвергался новой верой (Жигульский, 1985. С. 65).

Проведя систематизацию праздников, которые в конце XIX — начале XX в. бытовали у прионежских вепсов, мы в дальнейших главах исследования перейдем к их подробному описанию.

4. Материальные компоненты северновепского праздника

Праздник выделялся из череды будней не только эмоциональным фоном (повышенное веселье или скорбь), полным изменением «духовно-идеологической сферы» жизни людей (Бахтин, 1965. С. 11-12), но и особым материальным оформлением, касающимся прежде всего жилища, одежды, пищи.

К каждому воскресенью (по субботам) северновепские женщины тщательно мыли полы в избе, а к большим праздникам производили генеральную уборку помещений: водой со щелоком намывали до блеска потолки, стены и полы, подбеливали печи. После уборки помещений следовало обязательное мытье в бане всех домочадцев. Как полагают исследователи, обязательная уборка жилища и банная процедура в период перехода от будней к праздникам, существовавшие у многих народов мира, в древности могли иметь не только утилитарное, но и магическое значение, смысл которого — всеобщее очищение можно проследить и в других праздничных обычаях и обрядах (Маркарьян, Молодякова, 1990. С. 51).

Праздничная эстетика вепского жилища отличалась скромностью и отсутствием помпезности. Непременным украшением интерьера были специальные вышитые — «экспозиционные» полотенца, которые отличались от остальных, в частности, дарственных, полотенец значительно большей длиной (Косменко, 1983. С. 45). Ими украшали большой угол и обрамляли зеркала. Еще одним праздничным элементом жилища всегда были горевшие в большом углу лампы. Некоторые праздники у прионежских вепсов, помимо перечисленных, имели свои специфические украшения, как, например, ветки березы в Троицу, цветы черемухи в Духов день и т. д.

Праздничная одежда

Ношение самой лучшей, нарядной, одежды являлось одним из главных материальных компонентов, отличающих праздник от будней. В данном разделе исследования на основе фрагментарных сведений о праздничной одежде, полученных из печатных и архивных работ, просмотренных малочисленных коллекций одежды, хранящихся в Шелтозерском музее вепской культуры, а также собственных полевых материалов, можно в общих чертах обрисовать костюмы конца XIX — начала XX в. участников праздника в северновепских деревнях. К сожалению, реконструкция праздничной одежды более раннего периода из-за почти полного отсутствия источников оказалась делом невозможным.

В конце XIX — начале XX вв. в вепсском Прионежье усилился процесс вытеснения традиционных комплексов одежды городскими формами. В значительной степени это было связано с развитым здесь отходничеством, которое оказывало существенное влияние на весь сельский быт. Новая мода всегда сначала затрагивала праздничную одежду и лишь постепенно переносилась на будничную. В то же время вытесненные устаревшие виды праздничной одежды переходили в разряд будничных. Городское влияние сказывалось не только на формах одежды, но и на видах тканей, используемых для шитья праздничных нарядов. Это были, как правило, различные ткани фабричного производства, тогда как будничную одежду шили из домашних — холста, сукна.

Поскольку отходничество в Прионежье было мужским занятием, то, в первую очередь, изменялся мужской костюм, особенно — праздничный. В конце XIX — начале XX вв. в праздничном гардеробе северновепсского мужского населения появляется костюм, состоящий из «пары» (пиджака и брюк) или «тройки» (пиджака, жилетки и брюк). Такой костюм носился с рубахой-косовороткой из ситца или кумача (рис. 4). Брюки обычно заправлялись в сапоги (*sapkad*), смазанные дегтем. Во второй половине XIX в. по всей России широко распространяется одежда «со сборами» (Лебедева, Маслова, 1967. С. 200). Она становится известной и северновепсскому населению. Так, верхней праздничной одеждой мужчин стала поддевка (*poddövkad, siberkad*) — род пальто коричневого или черного цвета длиной до колен; сзади — отрезное по талии и со сборками. В такой поддевке правая пола запахивалась на левую и полы крепились с помощью матерчатых петель и «пуговиц» в виде тряпичных палочек (Пушкин, АКНЦ, р. XI, оп. 2, № 79, л. 50). Зимой поддевку заменял тулуп (*tulup*) с воротником, сшитый в домашних условиях из овчины, сверху покрытый черной или синей покупной материей. Такой тулуп подпоясывался красным гарусным кушаком (*vö*) с кистями на концах. По сведениям Д. М. Пушкина, такие тулупы имелись не у каждого, поэтому старики охотно давали свои тулупы молодым парням на праздничную гулянку или на время женитьбы (Пуш-



Рис. 4. Мужская праздничная рубаха

кин, АКНЦ, р. XI, оп. 2, № 79, л. 50). Мужскими головными уборами были в зависимости от сезона заячьи или овчинные шапки-ушанки домашнего изготовления (*šarug*) и покупные фуражки (*fugašk*) с козырьком и околышем, к которому прикреплялась тулья. В рассматриваемое время мужчины стригли волосы «кружком», позднее эту стрижку вытеснили городские типы причесок — «полька» и «ершик». После женитьбы обязательным становилось ношение бороды (Костыгова, 1958. С. 51).

В женском праздничном костюме вытеснение традиционных форм происходило значительно медленнее. Как сообщает Д. М. Пушкин, в 80-х годах XIX в. среди северновепских женщин был распространен комплекс одежды с сарафаном, в который, помимо сарафана, входили рубаха, душегрейка, шугай, передник (Пушкин, АКНЦ, р. XI, оп. 2, № 79, л. 51). Название основного элемента комплекса — сарафан (вепс. *sarafon*) было заимствовано вепсами у русских. Подобное название этого вида одежды — *saraffana* встречается и у карел (Тароева, 1965. С. 161). Как правило, под таким названием у прионежских вепсов и карел фигурировал тип прямого сарафана, сшитого из 4—5 полотнищ, собранных на обшивке, с узкими длинными ляжками и небольшим разрезом на груди. К его подолу обычно пришивалась оборка (рис. 5). По мнению исследователей, в первой половине — середине XIX в. такой тип сарафана считался праздничным; он был распространен во многих губерниях России и особенно был характерен для районов с развитыми промыслами и отходничеством (Лебедева, Маслова, 1967. С. 200). У прионежских вепсов праздничный сарафан шился из ярких покупных тканей — ситца, шелка, кашемира, гаруса; будничный — из домотканого холста, обычно окрашенного в синий цвет.

Сарафан одевался на рубаху (*rätšin*), состоявшую из двух частей: станушки (*ema*) — нижней части, сшитой из четырех полотнищ домотканого грубого белого холста, и рукавов (*hijamad*), изготовленных из фабричных тканей (ситца, кумача, ластика). Рукава кроились широкими, пришивались непосредственно к вороту, а у локтя делалась мелкая сборка. Под рукава подшивались ластовицы квадратной или ромбовидной формы. Ворот такой рубахи был круглым или че-

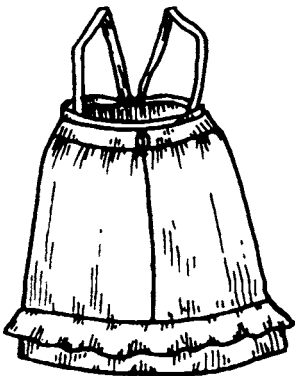


Рис. 5. Сарафан

тырехугольным, со сборками и обшивался бейкой. Спереди он застегивался на одну пуговицу (рис. 6).

Подол рубахи орнаментировался вышивкой. Женские праздничные рубахи по сравнению с будничными отличались более богатой орнаментацией. Северновепские женщины в праздничные дни иногда надевали на себя по две рубахи и более, так, что вышитые края располагались рядами друг над другом, образуя широкое орнаментальное полотно (Perttola, SKS, № 542; Косменко, 1984. С. 38). В более позднее время, когда традиционные рубахи, надетые друг на друга, вышли из моды, их стали широко использовать в святочном ряжении.

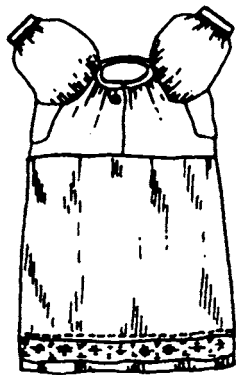


Рис. 6. Женская рубаха

В вепской среде вышиванием станушек и полотенец занимались преимущественно девушки. Главной целью периода девичества являлась подготовка к свадьбе, в которую входило и накопление как можно большего количества вышитых изделий, необходимых для свадебных даров и будущей замужней жизни. В связи с этим девичьим занятием среди прионежских вепсов возник следующий обычай календарного характера: ежегодно в летнее время, до Иванова дня (24/VI — по ст. стилю)³, матери девушек устраивали «выставку» вышитых изделий своих дочерей, вывесив их на всеобщее обозрение на жердочках у изб. Посмотреть на такие изделия мог прийти любой житель деревни (Пушкин, АКНЦ, р. XI, оп. 2, № 79, л. 51). Данный обычай свидетельствует в пользу вывода А. П. Косменко о том, что вышивание у вепсов имело не только утилитарное (накопление приданого, приобретение трудовых навыков), но и демонстративное значение. По увиденным рукоделиям члены общины судили о девушке и выносили мнение, от которого зависела ее дальнейшая судьба (Косменко, 1984. С. 36).

Среди других элементов праздничного сарафанного комплекса Д. М. Пушкин называет душегрейку, представлявшую собой нагрудную одежду типа жилета, надеваемую поверх рубахи и сарафана. В более холодное время душегрейка заменялась шугаем — родом кофты из тонкого сукна, предпочтительно зеленого или желтого цвета, отрезной по талии, со сборками сзади (Пушкин, АКНЦ, р. XI, оп. 2,

³ Все даты в работе даются по старому стилю, различие между старым и новым стилями составляет 13 суток.

№ 79, л. 51). По середине переда шугай застегивался на металлические пуговицы. Борт верхней полы его был украшен мишурным позументом серебристого цвета.

На рубеже XIX—XX вв. в Прионежье женский праздничный костюм с сарафаном постепенно разрушается под давлением нового комплекса — с юбкой и кофтой. На первом этапе этого процесса в сарафанном комплексе появляется кофта-казачок (*kazačk, bask, koft*) с широкими рукавами и высоким стоячим воротником, которую вепские женщины стали носить поверх сарафана (рис. 7). Кофту шили из ситца, колленкора, гаруса и других покупных тканей. Позже постепенно сарафан был вытеснен широкой длинной юбкой из 5-6



Рис. 7. Праздничный костюм вепской женщины конца XIX — начала XX вв.

полотен с нашитыми по низу тремя или четырьмя оборками. Процесс замены сарафана юбкой отразился в народной терминологии. По сведениям информаторов, прионежские вепсы, наряду с новым названием одежды — *dübк*, значительно чаще использовали для ее обозначения название предшествующего ей элемента одежды — *saraфон* (АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 216, л. 49, 55). Такое же явление наблюдалось у белозерских вепсов: названием *krasik* они обозначали как сарафан, так и юбку из набивного полотна (Зайцева, Муллонен, 1972. С. 233). Заметим, что для соседних народов — карел и русских — было характерно такое же направление в развитии женского праздничного костюма (от сарафана к юбке) (Тароева, 1965. С. 162). Казачок и юбка, сшитые из материала одного цвета (малинового, ярко-голубого, светло-зеленого и т. д.), составляли пару (*para*). По сведениям А. Костыговой, сзади казачка по талии завязывалась

бантом лента, которая обязательно была не в тон пары (Костыгова, 1958. С. 49).

Поверх сарафана и юбки женщины носили передники (*fartug*), повязанные на талии. Праздничные передники, одеваемые на пару, были из кашемира, обычно черного цвета, обшитые кружевами; будничные — из домотканого красного полотна. В своей работе А. Костыгова сообщала, что красный передник рассматривался населением как этнический признак; русские смежных районов отмечали: «Кайвана⁴ сразу узнаешь по красному переднику» (Костыгова, 1958. С. 49, 50, 52).

Зимней верхней праздничной одеждой женщин была короткая заячья шуба (мехом внутрь) с воротником, на спине — отрезная по талии, со сборами. Сверху такая шуба крылась штофом — тяжелой шелковой или шерстяной тканью (алого, малинового или других ярких цветов, с крупным тканым узором). Название ткани послужило основой для обозначения самой шубы — *štofnik* (Пушкин, АКНЦ, р. XI, оп. 2, № 79, л. 51)⁵. Под шубу одевались юбка или сарафан, одинаковые по материалу и цвету с покрытием.

Праздничная женская обувь была довольно однообразна: сапоги домашнего изготовления, смазанные дегтем; а в более позднее время — полусапожки (*polusapkad*) на резинках или застежках, покупные или самодельные, из кожи домашнего дубления (Пушкин, АКНЦ, р. XI, оп. 2, № 79, л. 51; Костыгова, 1958. С. 49).

Нарядным дополнением северновепского женского праздничного костюма были головные уборы. Головные уборы и прически замужних женщин отличались от девичьих. Северновепские девушки расчесывали волосы на прямой пробор и заплетали их в одну косу с помощью трех или шести прядей — «без числа». Такие же виды плетения и название были известны карелам и северным великорусам (Тароева, 1965. С. 165). Существовал особый, «девичий», способ плетения косы — «наверх» или «от себя», когда пряди волос клались сверху друг на друга (Костыгова, 1958. С. 51). В косу вплеталась яркая шелковая лента. Другой яркой лентой, представляющей собой широкую полосу материи, девушки обрамляли голову, а концы ее завязывали на затылке. Подобные налобные ленты были известны на довольно значительной территории: в Волго-Камье, Карелии и других северных и центральных регионах России (Тароева, 1965. С. 165). Поверх ленты так, чтобы была видна ее наружная часть, одевался платок, сложенный треугольником, который завязывался под подбо-

⁴ Кайван — так русские называли соседнее вепское население (Пименов, Строгальщикова, 1989. С. 7).

⁵ У поморов название *штофник* применялось по отношению к косоклинному сарафану из штофа (Бернштам, 1983. С. 44).

родком. В дальнейшем разноцветные платки в девичьем гардеробе целиком вытеснили широкие ленты.

Замужние женщины носили две косы, уложенные на затылке в пучок. Косы тоже заплетали иначе — «вниз» или «к себе», т. е. пряди волос подкладывались снизу (Костыгова, 1958. С. 51). Сверху волосы закрывались женским головным убором — сорокой (*sorok*) или повойником, представляющим собой шапочку ярких цветов из ситца, шелка, плюша или бархата, состоящую из двух частей: круглой тульи и пришиваемого перпендикулярно к ней околыша в виде широкой ленты. По краю околыша протягивался шнурок, который плотно обвивал голову и стягивался на затылке. Точно такой же повойник был известен карелам (люд. — *sorokk*; ливв. — *sorokku*; сев. кар. — *sorokka*) и русским Заонежья, Пудожья и Поморья, но, в отличие от вепсов, он не был единственным в ассортименте женских головных уборов этих народов (Тароева, 1965. С. 166; Бернштам, 1983. С. 57). Вепскую сороку, в конечном счете, ожидала та же участь, что и девичью налобную ленту: она постепенно была заменена разнообразными платками нарядных расцветок. В этом отношении интересным для нас представляется свидетельство С. А. Макарьева, датированное 1932 годом, в котором автор среди вепских женских головных уборов называет только платки; он пишет: «Женщины в головных уборах сохраняют свои традиции и носят свои неизменные ситце-



Рис. 8. Панфиловы Мария и Иван из с. Шелтозеро (Верховье) в праздничной одежде XX в. (снимок из фондов Шелтозерского музея)



Рис. 9. Семья Андрушовых из с. Вехручей
в праздничной одежде нач. XX в.
(снимок из фондов Шелтозерского музея)

вые, а в праздничные дни — шелковые головные платки, годами хранящиеся в сундуках» (Макарьев, 1932. С. 29).

Праздничный женский наряд отличался от будничного значительно большим количеством украшений. В рассматриваемый период у северновепских женщин отсутствовали традиционные ювелирные украшения и широко использовались покупные: серебряные или золотые серьги (*ušnikad*) и кольца (*sormuzi, kolceine*), яркие бусы (*busad*) и броши (*bulouk*) (Костыгова, 1958. С. 51).

Заканчивая рассмотрение праздничной одежды прионежских вепсов, подведем некоторые итоги. В конце XIX — начале XX вв. мужской праздничный наряд в значительной степени подверг-

ся городскому влиянию. В женской праздничной одежде выделялись два комплекса: более ранний — с сарафаном и более поздний — с юбкой и кофтой. Нам удалось зафиксировать древний, надо полагать, собственно вепский, обычай ношения женщинами праздничных рубах: одна на другой, с показом широкой орнаментированной полосы. В целом северновепская праздничная одежда рассматриваемого периода по своим видам, терминологии и направлению развития обнаружила большое сходство с севернорусской и карельской. В то же время одежда вепсов, по имеющимся источникам, была более однообразна, чем у соседних народов. Впрочем, вывод об однообразии может являться следствием всего лишь научного пробела, так как вепской одеждой никто из ученых специально не занимался в тот период, когда ее еще можно было зафиксировать «в сундуках» и обиходе местного населения.

Праздничная пища и способы ее приготовления

Будни и праздники отличались друг от друга количеством и качеством пищевых блюд. К праздникам готовилась обильная и лучшая еда. Однако ее состав зависел от времени: природного, связанного с сезонной последовательностью поступления продуктов хозяйственной деятельности, и религиозного, чередующего посты и мясоеды и тем самым вносившего регламентацию в питание населения. Традиционный календарь вепсов, как и любого другого православного народа, включал четыре длительных поста: Великий (Süf pühä) — от масленицы до Пасхи — продолжительностью семь недель; Петров (Pedrum pühä) — от первого понедельника (через неделю после Духова дня) до Петрова дня, его продолжительность в связи с подвижной Троицей могла колебаться от 8 до 42 дней; Успенский (Uspeñjam pühä) — с 1 по 15/VIII — 14 дней; Рождественский или Филиппов (Raštvam pühä) — с 15/XI по 24/XII — 40 дней; три годовых однодневных поста: Крещенский сочельник (Vederistman kanman) — 5/1, Усекновение главы Иоанна Предтечи (Üunan päi) — 29/VIII, Воздвижение (Sdviženjad) — 14/IX; однодневные еженедельные посты по средам и пятницам в течение всего года (за исключением сплошных седмиц и святок). Таким образом, общее количество постных дней в году колебалось в пределах 178-199. Во время праздников, приходившихся на эти постные дни, запрещалось употребление такой пищи, как мясо, животные жиры, молочные продукты, яйца; ограничивалось потребление рыбы.

На любом празднике, приходившемся на скоромное время, важное место отводилось мясу. Крестьяне делали все возможное, чтобы иметь мясо на праздничном столе. Если не было говядины, то резали овец или кур. Из мяса варили суп. У вепсов не сохранилось собственного названия этого жидкого блюда, как, например, у карел (кар. *gokka* — суп) (Тароева, 1965. С. 131). Любой суп у них назывался словом *šti* («щи»), заимствованным из русского языка: *bolšti* (брусничный суп) — похлебка из солода и брусники, *hernehšti* (гороховый суп), *muiged štii* (кислые щи), *kalašti* (рыбный суп) — уха, *lihašti* (мясной суп), *maimšti* (суп из сушеной рыбы — сушик) (Зайцева, Муллонен, 1972. С. 47, 117, 173, 289, 318). В зимние, весенние и летние праздники мясной бульон заправлялся картошкой и ячменной крупой крупного помола; в осенние — капустой.

Другим обязательным мясным кушаньем на скоромном празднике было суповое мясо, разрезанное на мелкие куски, которое ели как отдельное блюдо. Иногда на праздники, но чаще по случаю осенне-зимнего забоя скота, хозяйки готовили своеобразную деревенскую

«колбасу» под названием *kiškad* («кишки»). Для ее приготовления тщательно очищали и промывали кишки забитого животного, начиняли их толокном или какой-нибудь другой кашей и варили в воде (Фон., 3286/62). Этим исчерпывался незначительный набор праздничных мясных блюд. В постные праздники мясной суп заменял сушик.

В комплекс вторых горячих блюд скоромного праздничного обеда входили кушанья из яиц, круп или картофеля. Одним из таких блюд была яичная запеканка *tunapirg* (букв. «яичный пирог»). Для ее приготовления в горшке смешивали яйца с молоком, смесь солили, добавляли масло и ставили запекаться в печь. «Яичный пирог» могла заменять запеканка из картофеля или толокна под названием *rädovik*. Картофельный рядовик готовили так: вареный картофель разминали, добавляли в него сметану и масло, солили. Полученную густую пюреобразную массу запекали в печке на небольшой сковороде. Для приготовления толоконной запеканки густо замешивали толокно, сметану и масло. Карелам и русским Заонежья также было известно название *рядовик*, но относилось оно к другому блюду — многослойному пирогу, состоявшему из коржей, блинов и каши (Никольская, 1986. С. 113; Логинов, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 35. С. 53).

В будни и праздники северновепские хозяйки варили ячменную кашу — *suurin kaš* (на молоке — в мясоед и на воде — в пост). В праздники ячменная каша употреблялась в качестве начинки к выпечке, а не как отдельное блюдо. Исключением являлись праздники Нового года, Петрова дня и уборки ячменя, на которых каша использовалась и как праздничное угощение, и как предмет магических действий.

По воскресеньям и праздникам обязательно подавались в больших количествах различные выпечные изделия. Для выпечки использовалась ржаная, овсяная или пшеничная мука, с помощью которой месили пресное или кислое (на закваске) тесто.

Любимым праздничным блюдом вепсов были калитки (*kalitad*). Тесто для калиток делали густое, замешивая ржаную муку на простокваше, молоке или сметане. Его раскатывали в виде тонких кругов наподобие блинов, которые слегка пропекали в печи. На них выкладывали начинку: пшеничную кашу, сырую ячменную крупу, замоченную с вечера в молоке или простокваше, размятый картофель с добавленными молоком, сметаной и маслом. Калитки по краям зашипывали, придавая им круглую форму, смазывали сметаной и ставили в печь (ср.: аналогичное приготовление калиток у карел — *kalitt*, *kalittoa* (сев. кар., люд.) и северных великорусов — Дурасов, 1986. С. 83; Никольская, 1986. С. 107).

Другим традиционным выпечным изделием были сканцы. Тесто для них готовилось следующим образом: ржаную или ячменную муку замешивали на воде или кислом молоке и слегка подсаливали. Тру-

доемким занятием было раскатывание теста скалкой на очень тонкие (тоньше, чем для калиток) «блины». Такие «сканные блины», положив на сковороду, выпекали на углях в печи. После выпечки их с одной стороны смазывали маслом и выкладывали на тарелку друг на друга. За обедом на сканцы намазывали начинку, сворачивали их особым образом — с двух сторон и посередине и ели с мясом (рис. 10). У при-

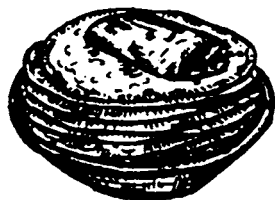


Рис. 10 Сканцы

онежских вепсов для сканцев, различавшихся по виду начинки, существовало два названия: сканцы с начинкой из ячменной каши носили название *suļčinad*, а с начинкой из толокна, замешанного на сметане, — *skancad*⁶.

Популярным блюдом не только в праздничном, но и в повседневном рационе питания прионежских вепсов были овсяные блины (*kürzad*). Тесто для них готовили жидким, из овсяной муки, замешанной на воде. Тесто наливали на сковороду, смазанную растительным маслом и сразу же разгоняли по поверхности тонким слоем. Блины на праздничном обеде так же, как и *suļčinad*, намазывали ячменной кашей, сворачивали и ели с рыбником и супом.

Блины, испеченные из белой муки, с начинкой из толокна прионежские вепсы называли по-другому — *voikürzad* («масляные блины»). *Voikürzad* отличались от *kürzad* не только видом использованной муки, начинкой, но и способом раскладывания на тарелке их намазывали маслом и толокном и сворачивали в «трубочки», которые разрезали на тарелке на мелкие куски. *Voikürzad* были не только праздничным, но и поминальным блюдом на сорочинах. Во время поминок на сороковой день их ели с киселем.

В честь Рождества, Нового года, масленицы и семейного праздника уборки урожая вепсские хозяйки непременно пекли пироги из пшеничной муки, пряженные в масле, под названием *pirgad*. Эти пироги проходят как обязательное блюдо не только на перечисленных праздниках, но и во многих других важных ритуалах вепсов. Например, во время сватовства в доме невесты пекли *pirgad* и угощали ими приехавших сватов. Пирогам кормили гостей в последний день свадьбы. В послесвадебный период гостыбы молодоженов у родителей невесты, носивший у прионежских вепсов название *marghuze*, по традиции теща должна была угощать зятя пряженными пирогами. Е. Ф. Абрамова вспоминала: «У нас теща зятю с чаем пироги дает.

⁶ У карел название аналогичного блюда различалось по диалектам: *suļčina* (сев. кар.), *skančsu* (ливв., люд.) (Никольская, 1986. С. 106).

Мы с мужем после свадьбы пошли в гости, а свекровка ему наказывает: «Ты там на первые блюда не налегай. Там еще пироги дают последними» (Фон., 3286/62). Пряжеными пирогами угощали строителей дома во время установки матицы. Для этого тарелку с пирогами хозяйка клала на лежащую внизу матицу, а строители на веревках поднимали ее наверх. Аналогичные ритуалы с использованием пряженных пирогов были распространены у карел (Никольская, 1986. С. 110—111). Эти факты свидетельствуют о том, что *pirgad* являются национальным блюдом вепсов и карел.

Для таких пирогов готовили густое пресное тесто, смешивая пшеничную муку с водой, сметаной, сливками и взбитыми яйцами, в него добавляли немного сахара и соли. Далее тесто раскатывали на небольшие круглые тонкие лепешки. Половину каждой лепешки посыпали толокном или сахарным песком и накрывали другой половиной; получался полукруг, края которого зашипывали (рис. 11). Для приготовления таких пирогов использовался особый способ жарения — пряжение: изделия из теста полностью погружали в кипящее растительное масло и «варили» в нем.

Ни один северновепский скоромный праздник не обходился без разнообразных пирогов из кислого ржаного или пшеничного теста. Одним из них был рыбник (*kurnik*). Готовое тесто для рыбника раскатывали ровным слоем толщиной 1 см, длиной 30—40 см. На середину клали хорошо вычищенную и вымытую рыбу (целиком или кусками), добавляли сливочное масло. Края теста зашипывали, придавая ему форму прямоугольника, и продолжительное время выпекали в печи.



Рис 11 Pirgad

Из слобного теста пекут также праздничные изделия, представляющие собой большие или маленькие лепешки круглой формы с расположенным сверху слоем начинки: из творога или ягод (брусники, клюквы) — ватрушки (*vatruškad*), из картофельного пюре или толокна — колобы (*kolobad, plotud*).

Гороховый пирог (*hernehnik*) был воскресным кушаньем. Его готовили следующим образом. Горох высушивали и размалывали в муку, в нее добавляли немного ржаной или пшеничной муки, полученную смесь разводили водой, добавляли в качестве закваски шишки хмеля и ставили в теплое место для брожения. Поднявшееся тесто обваливали в муке, придавали ему форму ковриги и ставили в печь.

В северновепских деревнях под тем же названием *hernehnik* известно еще одно выпечное изделие с употреблением гороха. Горох

замачивали на ночь. Утром из ржаной муки пекли описанные выше *suĩcinad*. Их поверхность смазывали маслом, а затем ложкой накладывали замоченный с вечера горох. Сулчни с горохом сворачивали трубочкой, клали на смазанную маслом сковороду и выпекали на углях (Фон., 3289/73).

Обязательным лакомством скоромного праздника был белый сдобный хлеб. Его значимость в прошлом пожилые информаторы отмечали особо: «Теперь мы булку каждый день едим, а тогда только по праздникам» (АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 216, л. 33). Белый хлеб всегда выносили к столу после первых и вторых блюд отдельно от остальной выпечки, которая по традиции ставилась на стол заранее, перед началом обеда. У прионежских вепсов было зафиксировано два вида белого сдобного хлеба, которые соответственно назывались *nižunik* (букв. «пшеничник») и *teplik*. *Nižunik* представлял собой большую ковригу белого хлеба. Тесто для него готовили так: пшеничную муку заваривали кипятком; в полученную массу добавляли закваску (дрожжи или хмель). После поднятия теста его обваливали в муке и выпекали.

Teplik, по народным представлениям, был рангом выше хлеба *nižunik*, во-первых, потому, что сдобное пшеничное тесто для него готовилось с обязательным добавлением молока, масла, яиц; во-вторых, — в северновепсских деревнях *teplik*, как правило, был покупным хлебом.

Если праздник приходился на постное время, то выпечка состояла только из пирогов *kokatid* (ед. ч. *kokat*). Тесто для таких пирогов делали таким же, как и для калиток. Его раскатывали на небольшие тонкие лепешки, на середину которых клали начинку: размятый, с добавлением воды картофель, постную ячневую кашу, вымоченный горох. Края лепешек зашипывали и пироги помещали в печь. Готовые пирожки смазывали растительным маслом. Точно такие же постные пироги были распространены у карел (*kokahus*) и русских Заонежья (кокачи) (Никольская, 1986. С. 114; Логинов, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 35).

Среди напитков праздничного стола следует назвать молоко и простоквашу, с которыми ели вторые горячие блюда. Главным праздничным напитком был чай. В него иногда добавляли молоко и пили с многочисленными выпечными изделиями. Чай северновепсские жители покупали у торговцев.

В будни и праздники вепсы употребляли репный квас. В вепсском Прионежье было распространено два вида кваса под названиями *repoi* и *suloi*. *Repoi* готовили следующим образом: сырую репу разрезали на куски и варили. Полученное варево сливали в квашню и оставляли на несколько дней для брожения. *Suloi* готовили точно так же, как и *repoi*, только вместо сырой использовали для отвара суше-

ную репу, которая многие годы в больших количествах хранилась в крестьянских амбарах. В отличие от кваса *geroi suloi* был слаще на вкус, поэтому именно этот вид кваса использовался на праздниках. Оба названия были заимствованы вепсами от русских: *geroi* — производное от русского слова «репа», а не от вепсского *pagriš*; *сулой* — название кваса из овсяной муки, широко распространенное в севернорусских губерниях (Зеленин, 1991. С. 153). Квасом *suloi* запивали густой кисель (*kiseľ*) — последнее блюдо, которое подавали на праздничном обеде. Прионежские вепсы чаще всего готовили кисель из ржаных или овсяных отрубей, а также клюквы. Для приготовления ржаного или овсяного киселя высевки замачивали на ночь в воде. Полученную разбухшую массу процеживали сквозь сито и варили, помешивая. Приготовленный кисель остужали и ели в холодном виде. Такой же способ приготовления мучного киселя существовал

у севернорусского и карельского населения (Белов, 1984. С. 182-183; Дурасов, 1986. С. 85; Логинов, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 35; Никольская, 1986. С. 86). Овсяный кисель был известен также эстонцам, удмуртам и коми-зырянам, которые, в отличие от вепсов, употребляли его в пищу в горячем виде. Р. Ф. Никольская (Тароева) на основе анализа названий этого блюда у финно-угорских народов (кар., вепс. *kiseľ*, фин. *kisseli*, эст. *kissell*, морд. *ksel*, коми кисель и т. д.) считает, что мучной кисель появился у финно-угорских народов в результате заимствования от русских (Тароева, 1965. С. 134). Однако заметим, что кисель у северных вепсов был обязательным блюдом не только на больших праздниках, но и на именинах и сорочинах; у карел — это также традиционное блюдо на праздниках, свадьбах, поминках (Тароева, 1965. С. 133, 139). Эти факты позволяют думать, что заимствование у вепсов и карел произошло очень давно и, вероятнее всего, только на уровне лексики.

Таким образом, праздничная пища у прионежских вепсов в конце XIX — начале XX в. сохраняла свой традиционный состав. Это были как собственно праздничные кушанья, так и блюда повседневной кухни. Северновепсская праздничная пища обнаружила большое сходство с карельской (особенно с людиковской) по способам приготовления блюд и по их терминологии.

БОЛЬШИЕ ХРАМОВЫЕ ПРАЗДНИКИ

Наш обзор традиционных праздников вепсов Прионежья мы начнем с храмовых, или престольных, праздников (*stolan praznikad*), так как структура их лежала в основе всех других больших праздников церковного происхождения. Храмовые (престольные) праздники — это праздники, установленные в память о святом или событии священной истории, в честь которых были названы местная церковь или ее приделы. Храмовые праздники являлись одними из наиболее почитаемых среди вепсов. В прошлом каждое вепское поселение Прионежья имело в среднем по две церкви с несколькими приделами (зимнюю каменную и летнюю деревянную) и справляло по два-три (а иногда и по четыре) «престола» в год (рис. 12—16). Так, в



Рис. 12. Церковь в с. Шокша. Фото Иванова, 1963 г. (ЦГА РК)



Рис. 13. Церковь в с. Вехручей. Фото 1930 г. (ЦГА РК)



Рис. 14. Церковь Святителя чудотворца Николая (построена в 1630 г.) на острове Брусно в Онежском озере ⁷. Фото С. А. Макарьева (ЦГА РК)

⁷ Сведения о церкви сообщены работником архива Х.О. Инно.



Рис. 15. Колокольня Рыборецких церквей. Фото 1930 г. (ЦГА РК)



Рис. 16. Церковь в д. Крюкова Сельга (ЦГА РК)

Шокше храмовыми праздниками были Никола весенний (9/V) и зимний (6/XII), Петров день (29/VI), Покров (1/X); в Горнем Шелтозере — Ильин день (20/VII) и Сретение (2/II); в Шелтозере — Егорий весенний (23/IV) и осенний (26/XI), второй Спас (6/VIII); в Матвеевой Сельге — Михайлов день (8/XI), Трифонов день (30/I), Вознесение (40-й день после Пасхи); в Каскесручье — Успение (15/VIII) и Медосъев день (18/XII) и т. д. (см. табл. 1).

1. Праздничная гостьба

В отличие от других традиционных праздников храмовые праздники прионежских вепсов были «съезжими», т. е. главным их компонентом являлась взаимная гостьба жителей соседних поселений. Как показали наши экспедиционные исследования, в вепском Прионежье прием гостей на храмовые праздники осуществлялся строго по родству. Об этом красноречиво свидетельствуют хотя бы ответы информаторов, полученные на наш вопрос: «Приходилось ли вам бывать на празднике в поселении (перечислялись по очереди все северновепские села)?» — «Туда не ездила. Родни нет, так куда пойдешь» (П. К. Щербакова, Рыбрека); «Где были родные, приезжала» (О. М. Матвеева, Матвеева Сельга); «Родни нет, а так не поедешь ведь» (А. А. Ишанина, Шелтозеро); «В Шокше и Рыбреке не было родни. Была только в Шелтозере и Горнем» (А. А. Ишанина, Шелтозеро); «Нет, туда не ездила. Ездила только туда, где родня была» (И. Т. Беляева, Матвеева Сельга); «На второй день Петрова дня с мамой в Другую Реку ездила к бабушке и дедушке. Потом они умерли, так больше уже там не были» (Е. А. Кильпиляйнен, Каскесручей). Исключение из этого правила составляли только нищие, приходившие из любых мест в дома во время праздника. Им выносили угощение, иногда сажали за праздничный стол. В основе этого обычая лежало древнее представление о нищих как о близких к божеству или к умершим (Листова, 1983. С. 168).

Гостьба по родству в храмовые праздники была распространена и у карел. Существуют многочисленные источники XVI в., в которых упоминается о родовых празднествах, распространенных повсеместно на территории Карелии, на которые был запрещен приход гостей, не представлявших данный род (Духовная культура сегозерских карел (далее — ДКСК), 1980. С. 99). Эти факты позволяют предположить, что храмовые праздники «впитали» от прежних празднеств прибалтийско-финских народов их древнюю организацию, основанную на родовом принципе.

Храмовые и деревенские праздники северновепских поселений⁸, обычной гостыбы адів

№ п/п	Поселение	Большие храмовые и заветные праздники	Малые деревенские (часовенские, заветные) праздники	Обычай гостыбы адів
1	2	3	4	5
1.	ШОКША (Šokš)	Петров день (29.06), Покров (1.10), Никола (9.05, 6.12)		После Покрова, Николы (6.12), Петрова (16.01) — 2 недели
	Čoga	-- --	Михайлов день (8.09), Воздвижение (14.09)	-- --
	Görč	-- --	-- --	-- --
	Vasilišt	-- --	-- --	-- --
	Kar(a)	-- --	Дмитриев день (26.10)	-- --
	Bušakohne	-- --	-- --	-- --
	Pinž	-- --	-- --	-- --
	Keskuj	-- --	-- --	-- --
	Voimikišt	-- --	Егорий (23.04, 26.11)	-- --
	Süfd	-- --	Александров день (30.08)	-- --
2.	ВАНГИМОВА СЕЛЬГА (Vaňhiman selg)	Троица, Успение (15.08), Кузьма и Демьян (1.11) — zavetan praznik		После Николы (6.12) — 2 недели
3.	РЖАННОЕ ОЗЕРО (Rugždätv)	Кузьма и Демьян (1.11), Егорий (26.11)		После Крещения (6.01) — 2 недели

1	2	3	4	5
4.	КРЮКОВА СЕЛЬГА (Кпк)	Духов день, Успение (15.08), Кузьма и Демьян (1.11)		
5.	ГАБШЕМА (Нарфом)	Духов день, Успенъе (15.08), Кузьма и Демьян (1.11)		
6.	ВЕХРУЧЕЙ (Vehkei)	Крещение (6.01) — zavstan praznik. Маккавеев день (1.08) — zavstan praznik. Фомин день (первое воскре- сенъе после Пасхи, 6.10). Кузьма и Демьян (1.07) — Iehman praznik	Иоанн Богослов (8.05) Введение (21.11) Казанская (8.07) Мефодий (6.04)	После Крещения (6.01) — 2 недели — " — — " — — " — — " —
7.	МАСЛЯНАЯ ГОРА (Ondrušk)	Общие с с. Вехручей	Тихвинская (26.06)	После Крещения (6.01) — 2 недели
8.	ИШАНИНО (Išan)	Общие с с. Вехручей	Тихвинская (26.06)	После Крещения (6.01) — 2 недели
9.	МАТВЕЕВА СЕЛЬГА (Matfejanselg) Kaifeiñe	Вознесение (40-й день после Пасхи), Михайлов день (8.11), Трифонов день (1.02)	Ильинская пятница — Iehman praznik	После Михайлова дня (8.11) — 2 недели — " —

1	2	3	4	5
	Dimš Kirikommättaz Muiz Ostašummättaz Posad	— " — — " — — " — — " — — " —	— " — — " — — " — — " — — " —	— " — — " — — " — — " — — " —
10.	ЗАЛЕСЬЕ (Mecantaga) Posad Pust Šüfd	Иванов день (7.01), Иванов день (24.06), на 2-й день — 25.06 — lehmaŋ praznik; Иванов день (29.08) — " — — " — — " —		После Иванова дня (7.01) — 1 неделя — " — — " — — " —
11.	ГОРНЕЕ ШЕЛТ- ОЗЕРО (Mägi) Haragommättaz Kalinansar Liipensar Ivan ūar Tihoništ	Сретенье (2.02), Ильин день (20.07) — " — — " — — " — — " — — " —	Тихвинская (26.06) Воздвижение (14.09) Покров (1.10) Покров (1.10) Маккавеев день (1.08)	После Сретения (2.02) — 2 недели 1 неделя до Николы зимнего (6.12) После Сретения (2.02) — 2 недели После Рождества (25.12) — 3 недели После Сретения (2.02) — 2 недели

1	2	3	4	5
	Sürd		Тихвинская (26.06)	— " —
12.	ШЕЛТОЗЕРО (Soutarv)	Егорий (23.04, 26.11), 2-й Спас (6.08)		После Егория (26.11) — 2 недели; в Святки — 2 недели
	Alažagd	— " —	Духов день	— " —
	Deremišt	— " —	Троица, Катеринин день (24.11)	— " —
	Docuč	— " —	Никола (9.05, 6.12)	— " —
	Hamamättaz	— " —	Ильинская пятница	— " —
	Markumättaz	— " —	Казанская (8.07) (крестоход — zavetan praznik)	— " —
	Minamättaz	— " —	— " —	— " —
	Üližagd	— " —	— " —	— " —
	Noumančuga	— " —	Воздвижение (14.09)	— " —
	Papimposad	— " —	Тихвинская (26.06)	— " —
	Rozrñe	— " —	Медосий (18.12)	— " —
	Kukei	— " —	Духов день	— " —
	Kar(a)	— " —	Нет	— " —
	Habukad	— " —	Нет	— " —
	Putkii	— " —	Нет	— " —
13.	ЛЕОНОВА СЕЛЬГА (Levonanseig)	Обшне с.с. Шелтозеро		

1	2	3	4	5
14.	РЫБРЕКА (Kalağ)	Никола (9.05, 6.12), Васильев день (30.01), Варламов день (6.11)		После Николы зимнего (6.12) — 2 недели
	Pagast	— “ —	Ильинская пятница — Iehman praznik	— “ —
	Houdaine	— “ —	— “ —	— “ —
	Koigammätaz	— “ —	— “ —	— “ —
	Señkammättaz	— “ —	— “ —	— “ —
	Kleimeine	— “ —	Скорбящая (25.07) — Iehman praznik	— “ —
	Ozrei	— “ —	Скорбящая (25.07) — Iehman praznik, Воздвижение (14.09)	— “ —
	Ropei	— “ —	Ильинская пятница — Iehman praznik	— “ —
15.	КАККАРОВО (Kakkary)	Общие с с. Рыбрека	День преп. Зосимы и Савва- тия (8.08) — Iehman praznik	После Николы зимнего (6.12) — 2 недели
	Mitrei	— “ —	— “ —	— “ —
	Iida	— “ —	— “ —	— “ —
16.	ДРУГАЯ РЕКА (Toizegi)	Общие с с. Рыбрека	Смоленская (28.07) — Iehman praznik	Святки (2 недели)
	Mišukvelh	— “ —	— “ —	— “ —
	Mägoča	— “ —	— “ —	— “ —
	Telaorg	— “ —	— “ —	— “ —

1	2	3	4	5
	Vaŋkamposad Zinkveh	— “ — — “ —	— “ — — “ —	— “ — — “ —
17.	КАСКЕСРУЧЕЙ (Kaskeza) Kaskez Kiitas Suvagd	Успение (15.08), Медосъев день (18.12) — “ — — “ — — “ —	Казанская (8.07) — Iehman praznik Кириков день (15.07) — Iehman praznik Владимирская (23.06) — Iehman praznik	После Медосъева дня (18.12) — 2 недели — “ — — “ — — “ —
18.	ГИМРЕКА (Himdög)	Антоний Римский (17.01), Рождество Богородицы (8.09)	Ильинская пятница — Iehman praznik	
19.	ВОЛОДАРСКОЕ (Kukagd)	Общие с с. Гимрека	Ильинская пятница — Iehman praznik	
20.	УРИЦКОЕ (Pervakad)	Общие с с. Гимрека	Ильинская пятница — Iehman praznik	

В отличие от вепсов и карел, у русских в некоторых районах круг гостей на престольных праздниках не замыкался только родственниками. Так, например, в Сибири «на крестьянские праздничные собрания могли являться местные служилые, мещане, священники, ссыльные поселенцы, случайные проезжие, коренные нерусские жители — всех их ожидало соответствующее возможностям хозяина дома угощение» (Миненко, 1979. С. 23).

Вплоть до 30-х годов XX в. у прионежских вепсов сохранялось множество неразделенных семей, объединявших одновременно три или четыре поколения, например хозяина и хозяйку, родителей хозяина, хозяйских сыновей с женами и детьми. По воспоминаниям информаторов, такие семьи насчитывали иногда более 30 человек. Если к тому же эта семья имела в соседних селениях многочисленную родню, то празднование «престола» в ней, без сомнения, выливалось в грандиозный «съезд» целого рода. Так, И. Т. Беляева из с. Матвеева Сельга рассказывала: «Вознесеньев день — праздник на Матвеевой Сельге. Народу было! В избе полно гостей. С Рыбреки, с Шокши приедут. А потом Михайлов день тоже здесь есть. Так в наш дом только 15 лошадей приезжало на этот праздник, и все своя родня. С Вехручья приедут, с Конца приедут, с Ивины приедут. Все свои: то племянники, то сестры, у меня — все сестры. А у мамы было много племянников в Шелтозере, так от Шелтозера пять лошадей приедет» (Фон..3287/2).

2. Распорядок праздничного дня

Храмовый праздник обычно длился два дня. Гости приезжали уже накануне праздника вечером и устраивались в домах своих родных. «У меня родня была в Горнем Шелтозере, — рассказывала нам в Рыбреке П. К. Щербакова. — Вот приедут на лошади четверо или пятеро. Лошадь поднимем на сарай и дадим сено. Лошадь стоит и ест сено. А они празднуют два дня. Вот Miklon päiv (9 мая), в этот праздник всегда приедут, у кого родня есть. Приедут, ну и будут там две ночи, либо ночь» (Фон..3288/23).

Распорядок каждого дня храмового праздника, как и любого другого большого церковного праздника, был следующим: завтрак, посещение церкви, обед, гулянье, домашнее чаепитие, гулянье, ужин; если праздник приходился на период от Покрова до Великого поста, — молодежные беседы.

Утром, с рассветом, домочадцы и гости завтракали. Это было чаепитие с разнообразной выпечкой. И под звон колоколов отправлялись в церковь к заутрени, которая у прионежских вепсов носила на-

звание *homesliižensiižund* — букв. «утренние стояния» (Фон., 3287/2). По окончании заутрени был небольшой перерыв, во время которого праздничная толпа прогуливалась около церкви. Далее следовала обедня *longeližensiižund* («обеденные стояния»), заканчивавшаяся в 12 часов. После обедни все присутствующие расходились по домам. Начинался кульминационный пункт праздника — обед. Взрослые и молодежь усаживались в горнице за длинные столы, расставленные параллельно друг другу и накрытые лучшими белыми скатертями, орнаментированными по краям красной вышивкой (в будни скатерти были похуже или же их не было совсем). Хозяева, у которых дочь была на выданье, внимательно следили за рассаживанием гостей. Если первым за стол садился мужчина, значит девушка будет «иметь почет» у парней на празднике (Фон., 3287/2). В северновепсской традиции присутствие детей за праздничным столом не было принято; их хозяйка кормила отдельно на кухне. Так, В. В. Щербакова рассказывала: «Детей кормили на кухне. Гости придут, так чтобы детей около стола не было. Теперь детей в первую очередь сажают за стол, а старые ругаются: «В наше время, если старший за столом, так ребенок — на кухне» (Фон., 3288/51).

Праздничный обед всегда был обильным, состоявшим из комплекса блюд, подаваемых в традиционном порядке. Он начинался с принятия в пищу трех блюд: рыбников, ячневой каши и овсяных блинов. Рыбник ели с блинами, которые гости намазывали по желанию ячневой кашей. Затем на каждый конец стола подавался суп в двух расписных мисках; его присутствующие черпали деревянными ложками. После супа хозяйка на специальных деревянных блюдах (*teļi* — ед. ч.) приносила суповое мясо, разрезанное на мелкие куски. Гости доставали мясо вилками и ели его, закусывая либо овсяными блинами и сульчнями, намазанными ячневой кашей, либо сканцами с толокном.

Далее подавались ячница (*munarig*) или картофельная (вариант — толокняная) запеканка (*rädivik*) с молоком или простоквашей. Покончив с этим комплексом блюд, гости приступали к чаепитию с разнообразными выпечными изделиями — калитками, колобами, ватрушками, открытыми пирогами с брусникой и клюквой. В последнюю очередь, отдельно от остальной выпечки, к чаю торжественно выносился белый сдобный хлеб (*nižunik* или *teplik*). Праздничный обед всегда завершал кисель⁹, который присутствующие ели, запивая квасом *suloi*.

⁹ Кисель как символ завершения пиршества был известен также карелам (Никольская, 1981. С. 145) и северным великорусам. У последних с ним была связана даже особая терминология. Поморы, например, такой кисель называли *погонялка* (Бернштам, 1983. С. 71), а русские Вологодской губ. подачу киселя последним называли *наверхосытку*, т. е. его обязаны были хлебнуть даже самые сытые (Белов, 1984. С. 183).

Примерно такой же порядок подачи блюд на большом празднике — от рыбника до киселя — был у карел и русских Заонежья (Никольская, 1981. С. 145; Логинов, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 35).

У жителей северновепских деревень храмовые праздники не были пивными в отличие от соседнего русского, ижорского, водского, средне- и южновепского населения, которое сопровождало «престолы» пивными братчинами (Сборник материалов об артелях России, 1876. Вып. 2; Naavio, 1963. С. 94—96; Sarmela, 1969. С. 32; Kettunen, 1918. С. 88—94; Громыко, 1986. С. 132—146). Приготовление пива (от 50 до 60 ведер) совершалось в каждой северновепской семье нечасто, только к таким особо торжественным событиям, как свадьба (Фон., 1991/2). Варкой пива обычно занимались пивовары, ходившие по северновепским деревням и предлагавшие свои услуги населению. Т. А. Бернштам также отмечала снижение роли пива на больших праздниках и исчезновение названия «пивной» в некоторых русских районах. Например, «пивные праздники не были в чести в Архангельском у.» (Бернштам, 1988. С. 217). По мнению исследовательницы, данное явление непосредственно было связано с нехваткой хлеба у населения этих районов.

Употребление прочих крепких напитков — водки и вина — во время праздничного застолья у северновепских крестьян было чисто символическим. Мужчины и парни выпивали по одной-две рюмки, а женщины — ни одной. Только во время свадеб замужним женщинам разрешалось выпить по одной рюмке вина. По этому поводу О. М. Матвеева рассказывала: «Раньше, помню, к папе приезжали племянники на праздник, так им по рюмочке нальют и все, по одной рюмочке. А женщинам и не предложат... Это только на свадьбе разрешают немного выпить женщинам. Как-то не было принято, и не хотели, и противно было. Раньше, если бы парень пришел пьяный (на беседу), ни одна бы с ним девушка не пошла танцевать кадешку. Вообще весело проводили праздники. Пусть как угодно, а время было веселее, чем сейчас. Что сейчас праздники эти? Напьются, расскандалятся!» (Фон., 3286/49).

3. Гулянья

После праздничного обеда начиналось гулянье, которое у прионежских вепсов носило название *guläñk*. В народном понимании употребление слова *guläñk* многозначно. В самом широком своем значении этот термин обозначал праздничное времяпрепровождение крестьян за пределами дома, на открытом воздухе, в специально для

этого предназначенном месте. В более узком значении под словом *guläñk* понималось, во-первых, размеренное хождение празднично одетых людей, в основном парней и девушек, отдельными шеренгами следующими друг за другом под пение песен и игру на гармонии на виду у остальных жителей села; и, во-вторых, игрище, во время которого происходило исполнение плясок и танцев. Для обозначения игрища иногда употреблялось отдельное слово — *igrišt* (Фон., 1991/3).

Движение праздничной толпы имело различные направления: челночное например, — из одного конца деревни в другой и обратно; круговое — вокруг какого-либо объекта (церкви, часовни и т. д.). Тут же, в некотором отдалении от прогуливавшихся, стихийно образовывались отдельные кружки людей, которые плясали и пели. Перемещение людских шеренг могло происходить и в направлении к месту игрища. Так, в с. Матвеева Сельга в весенние и летние праздники гулянья происходило по широкой дороге, ведущей в д. Кушлега (ныне не существующую), до заброшенной риги, в которой молодежь и люди более старшего возраста, приехавшие в гости, исполняли кадрили, лансье, краковяк, коробочки и другие танцы. В теплую погоду танцы происходили около риги.

Гулянья различались в зависимости от времени года. Покров и первый день Великого поста делили их на осенне-зимние и весенне-летние. Продолжительность осенне-зимних гуляний была короче, чем весенне-летних. Последние приходились на светлое время года и длились от обеда до 10—11 часов вечера с перерывами на полдник и ужин. Осенне-зимние гулянья продолжались от обеда до темноты, которая в этот период наступала очень рано — в 4—6 часов вечера. Далее осенне-зимние гулянья сменялись беседами.

Гулянья различались не только по времени, но и по месту проведения. По сравнению с весенне-летними осенне-зимние гулянья охватывали меньшую территорию. Временные и территориальные различия нашли отражение в народном делении гуляний на две группы: *peñ guläñk* («маленькое гулянье») в осенне-зимние праздники и *suf guläñk* («большое гулянье») — в весенне-летние. Осенью и зимой местом гуляний, как правило, была главная улица села. Например, в с. Каскесручей на Медосия народ гулял по центральной улице, по тракту, — от д. Кииташ до д. Карповка и обратно; в с. Шелтозеро на Егория зимнего — по дороге от церкви до моста (рис. 17). В весенне-летнюю пору территория гуляний расширялась: они проходили не только на улицах, но и на площадях у церквей и часовен, а также в традиционных местах за селом (на мосту, на дороге, на пожне, на горе, на берегу Онежского озера и т. д.). Эти места имели определенные названия: например, *časuunpüud* (букв. «часовенское поле») — живописная поляна около церкви на берегу Онежского озера в с. Ка-

скесручей (рис. 18); поле *sordoine* (русск. «изгороль из сваленных деревьев») в с. Вангимова Сельга (ныне не существующем); заброшенная полоса *puustpolost* (букв. «пустошь-полоса») в с. Шокша; пригорок *pečeī*¹⁰ в с. Вехручей (АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 216, л. 25, 58, 65).

В д. Житноручей (Рыбрека) весенне-летние гулянья проходили на месте под загадочным названием *šuuruška*, представляющем собой горку, на которой располагалась часовня. П. К. Щербакова объяснила нам, что название *šuuruška* произошло от *чурых* камней, которых было много в этом месте (Фон., 3288/20). Чурые камни (вепс. *šuurkivud*) — это дресвяные камни. Как известно, камень-дресвяник в прошлом играл важную роль оберега в календарной, родинной и похоронной обрядности прионежских вепсов и карел (Винокурова, 1994. С. 52). Этнографы приводят множество фактов из культур различных народов, свидетельствующих о постоянной связи мест игрищ с прежними языческими святилищами. Так, карелы и финны долго сохраняли традицию устраивать игрища в местах, связанных с древними религиозными культурами, где впоследствии были воздвигнуты церкви или часовни (Сурхаско, 1977. С. 49). Возможно, место скопления дресвяных камней *šuuruška* в далеком прошлом также было языческим святилищем, на котором позже была построена православная часовня.

Если храмовый праздник приходился на предсвадебный период святок или на начало заговенья (время массового устройства свадеб), то гулянье превращалось в публичные смотрины и выбор невест (вепс. *kasutuz*). Во время такого гулянья было принято со стороны съехавшихся из разных деревень зрителей обсуждать вслух внешние данные, наряды и характер девушек на выданье. Интересное описание таких смотрин в с. Залесье на Иванов день (7/1) было сделано Д. М. Пушкиным: «На престольный праздник в с. Залесье, в самый центр тогдашней Шелтозерской вол., съезжались со всех окрестных вепсских деревень не только молодежь, но и старики; одни — ради своего развлечения или общего интереса, а другие — для выбора невест. Публики скапливалось так много, что с трудом можно было двигаться по деревенской улице вперед. Стоявшая по сторонам толпа из стариков и старушек смотрела и любовалась, как молодежь шеренгами прогуливалась взад и вперед по деревенской улице: brave краснощекие парни; здоровенные на вид девицы, кроме своей подлинной красоты, еще с накрашенным искусственным румянцем, извлеченным из водорослей, при праздничном нарядном одеянии. Тут в открытую, без всякого стеснения, старики, в особенности старуш-

¹⁰ Слово *pečeī* произошло от названия протекающего неподалеку ручья, впадающего в Онежское озеро. В настоящее время на этом месте находится школа.

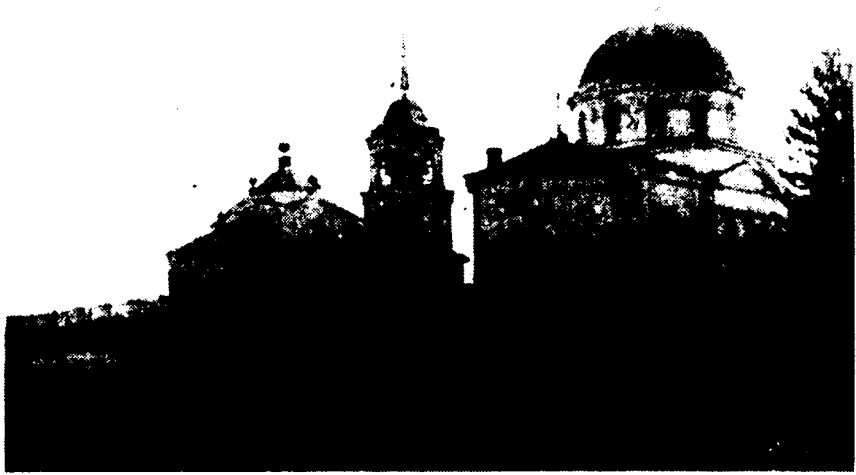


Рис. 17. Село Шелтозеро Петрозаводского уезда. Церкви Преображенская (1776 г.) и Матвеевская (1838 г.)



Рис. 18. Sasunprüüd в с. Каскесручей. Фото автора (1982 г.)

ки, показывали рукавишной палицей: «Вот красивая-то; вот румяная-то; уже может работать сохой, работница боевая». А другой старик скажет: «Такую-то можно бы брать и на вывозку леса. Вот такой-то парень женится на такой-то. Пожалуй, у них выйдет дело» (Пушкин, АКСЦ, ф. 1, оп. 1, кол. 105 (№ 1), л. 6).

4. Праздничные торги и ярмарки

Объектом внимания гуляющей на храмовые праздники публики были также торговые ряды, установленные вдоль главной улицы села или на площади у церкви. По наблюдениям И. М. Кулишера, у многих народов торговля издавна соединялась с церковными праздниками, ибо последние вызывали большое скопление народа (Цит. по: Фрейденберг, 1978. С. 554). На территории вепсского Прионежья торги в «престолы» были небольшие, объединявшие в основном купцов из ближайших поселений, а также из Вознесенья и Петрозаводска. Информаторы до сих пор помнят фамилии местных лавочников, приезжавших торговать на храмовые праздники: Герчины и Котомкины из Матвеевой Сельги, Фадеевы и Мошкины из Шелтозера, Бутылкины из Горнего Шелтозера, Гонгоевы из Залесья и т. д. В ассортимент продаваемых изделий входили главным образом сладости (пряники, конфеты), мучные изделия (булки, баранки), украшения (кольца, бусы, броши, ленты), мануфактура, одежда и обувь.

На большие торги — ярмарки, где можно было купить все необходимое в крестьянском хозяйстве, прионежские вепсы ездили за пределы своей территории. Ближайшим к ним торговым селом было Вознесенье на р. Свирь, где проводилась Покровская ярмарка (1/Х). На нее стекались продавцы и покупатели из городов и сел Олонецкой, Санкт-Петербургской, Новгородской и Вологодской губерний. Село Вознесенье представляло собой также узел торговых связей между этнолокальными группами вепсского этноса — прионежскими, шимозерскими и оятскими вепсами (Малиновская, 1930. С. 189). Жители северновепских поселений — Рыбрека, Другая Река, Каскесручей, Урицкое ездили на Покровскую ярмарку покупать капусту нового урожая для засолки. Ф. С. Феклистова (1910 г. р.) из с. Урицкое вспоминала: «За капустой папа и мама ездили в Вознесенье на ярмарку. Привезут мешок, либо два, капусты солить. Раньше в нашей деревне огороды маленькие были, только лук да редьку садили. Капусту покупали на ярмарке с Ошты, да с Шимозера, да с Шустручья; капуста там есть. Капустой, брюквой, репой, яблоками торговали да пряниками медовыми. Ой, народу было! Скажут: «До того хо-

рош Покров в Вознесенье, так лучше нет праздника!». Все гуляют, хорошо одевшись. Парни да девки на лошадях катаются. Такой был Покров. А когда снег падет, все равно торговать поедут, в валенках» (Фон., 3241/5). Значительно реже прионежские вепсы ездили на Афанасьевскую ярмарку (18—28/1) в с. Ошта, также на несколько дней связывавшую торговыми узами вепсские группы. По сведениям З. П. Малиновской, «на ярмарку в с. Ошта приезжали торговцы мануфактурой и колониальными товарами из Вытегры, Петрозаводска, Олонца, Череповца, Новгорода. Кроме того, сюда поступали всевозможные предметы местного производства: из с. Койсельга (старинного центра кузнечного производства) привозили телеги, топоры, косы, сошники и проч.; из с. Кондуши — сани, дуги; из с. Тукшозера — кадки, ведра; с Ярославичей — седла; с Надпорожья — предметы гончарного производства» (Малиновская, 1930. С. 189). В целом же прионежские вепсы жили довольно изолированно от остальных вепсских групп и, помимо вознесенской и оштинской ярмарок, не общались с ними через систему других храмовых праздников, как это было, например, между вепсами Ояти и Шимозера, Капши и Лиди.

Следующая довольно значительная ярмарка, посещаемая прионежскими вепсами, проводилась три дня в с. Остречины в храмовый праздник Рождества Богородицы (8/IX). И. Т. Беляева рассказывала нам, каким значительным событием в жизни семьи была покупка кабриолета, сделанная на этой ярмарке ее отцом (Фон., 3287/3). Среди ярмарок, проводившихся севернее Прионежья, следует назвать Петровскую (29/VI) в г. Петрозаводске, Крещенскую (6—18/1) и Благовещенскую (25—30/III) в с. Шуньге, куда вепское население ездило в основном покупать лошадей.

В конце XIX — начале XX в. панорама городских и сельских крупномасштабных ярмарок с многочисленными торговыми палатками и трактирами обязательно дополнялась каруселью (Некрылова, 1984. С. 5). В начале XX в. под влиянием города такая карусель появилась и в вепсских поселениях Прионежья, став неотъемлемой принадлежностью храмовых праздников. Карусель представляла собой круглую площадку с парными сиденьями в виде лошадок и других животных, которую вращали вручную специально нанятые для этого дела за определенную плату мужчины. По рассказам старейших местных жителей, эта карусель была приобретена лавочником из с. Залесье, который привозил ее на лошадях к каждому храмовому празднику, отмечаемому в очередном вепском поселении. Между поселениями с одинаковыми «престолами» был закреплен строгий график очередности привоза карусели. Например, в Шокушу карусель привозили на Николу зимнего, а в Рыбреку — на Николу весеннего. Для установки карусели выбирали ровную площадку, как правило, рядом с церковью. В

катании на карусели за деньги участвовало все население: дети, молодежь, взрослые. В те времена привоз карусели был значительным событием в жизни вепсской деревни, поэтому, наверное, нам не встретилось ни одного информатора, который бы в своих рассказах не вспомнил о ней. Карусель оставалась любимым развлечением населения на храмовых праздниках вплоть до 30-х годов XX в.

5. Беседы

В осенне-зимний период народного календаря вепсов, длившийся от Покрова до начала Великого поста, народные гулянья на храмовые праздники всегда сменялись сборищами молодежи в одном из домов селения. Исследователь вепсской культуры А. В. Светляк (Фомин) по этому поводу писал: «После заката солнца и ужина дома, когда старики и мелюзга залягут спать, молодежь вновь сходится на вечеринке в отдельной избе» (Светляк, АГО, р. 119, оп. 1, № 344, тетр. 1, л. 15). У прионежских вепсов такие сборища носили названия *besed* (беседа), *besedsija* (букв. «беседное место»), образованные от заимствованного русского слова «беседа», обозначающего аналогичную молодежную организацию. Тем не менее беседы не были исключительной принадлежностью праздника. Они заполняли и каждый будничные вечер молодежи в период от Покрова до Великого поста, кроме суббот и канунов праздников. Главным отличием будничных бесед от праздничных являлась обязательная работа девушек: прядение, реже шитье или вышивание, которые чередовались с танцами, песнями, играми. Парни являлись неизменными участниками бесед. По рассказам информаторов, раньше в вепсских семьях молодежь воспитывалась строго. На будничные беседы девушки приходили с твердо установленной матерью нормой: сколько прясть за вечер. Утром мать проверяла выполнено ли задание и в случае его невыполнения могла не пустить на следующую беседу. Иногда многочисленные беседные развлечения не позволяли девушкам выполнить норму, и они шли на обман: брали с собой уже готовую пряжу (Фон., 3288/56). По сравнению с будничными праздничные беседы имели чисто развлекательный характер; работа на них считалась грехом.

Во время Великого поста проведение молодежных бесед строго запрещалось. В период от Пасхи до Покрова беседы заменяли гулянья и другие развлечения молодежи под открытым небом. Сборища молодежи в помещении в летние храмовые праздники происходили только в исключительно редких случаях — эпизодически. Они носи-

ли уже иное название — *вечера*. В отличие от будничных бесед, организацией которых, как правило, занимались девушки, устройством праздничных бесед и вечеров заведовали парни.

Важным моментом в проведении бесед являлось обеспечение молодежной сходки помещением. У прионежских вепсов, как и у остальных вепских групп и русского населения, беседы обыкновенно происходили в нанимаемых на весь осенне-зимний период избах или по очереди в домах девушек-устроителей. (Ср.: Куликовский, 1889. С. 107—108; Setälä, Kala, 1951. S. 327—328; Волков, ЛЧИЭ, ф. 13, оп. 1, № 10, л. 57). Обычно в каждой деревне вепского Прионежья находилась одинокая женщина (вдова с детьми, старуха), нуждавшаяся в материальной помощи, которая просторную нижнюю часть дома сдавала молодежи под беседу. Способы оплаты нанимаемой беседной избы были весьма разнообразны. Обычно одна беседа со стороны каждой девушки оплачивалась продуктами (небольшим количеством муки, пшена или выпечкой — калитками, колобами и т. д.) и поленом дров. Кроме того, девушки по очереди приносили бутылку керосина для освещения избы и должны были каждый вечер после беседы убирать и мыть помещение. Парни, как правило, расплачивались деньгами — по 20 и более копеек. За них хозяйка убирала помещение сама.

Если снять избу не удавалось, то беседы поочередно устраивали у себя все девушки деревни. С наступлением каждого нового вечера беседа переходила в следующий дом. Если в семье было несколько дочерей на выданье, то молодежные сборища устраивались в этом доме несколько вечеров подряд. В прошлом в северновепских деревнях проживало много молодежи, поэтому в течение осенне-зимнего периода каждой девушке в своем доме удавалось провести не более двух бесед. Однако предпочтение отдавалось посиделкам в нанятом помещении, а не поочередным, т. к. на последних молодежь, и особенно девушки-хозяйки беседной избы, не могли вести себя достаточно раскованно из-за присутствия родителей.

В каждой северновепской деревне существовало два вида бесед: подростковые (детские), известные под названием *peñ besed* «маленькая беседа», *bezgodid* («безгоды»), и молодежные (взрослые) — *suñ besed* («большая беседа»), в основе разделения которых лежал возрастной принцип. Посещение подростковых бесед, как правило, начиналось с 10 лет, а молодежных — с 15—16 лет. Для собраний подростков часто сами родители снимали беседную избу. Подростковые беседы длились от 6—7 до 10 часов вечера, молодежные — от 6—7 часов вечера до полуночи и дольше.

Подростковые беседы являлись преддверием молодежных. На них мальчики и девочки подражали старшим: девочки занимались рукоделием, а затем плясали с мальчиками кадрили и играли. Одна-

ко взросление девочек происходило раньше, чем мальчиков. Вскоре больший интерес у них начинали вызывать не свои ровесники, а парни, поэтому они стремились как можно быстрее попасть на взрослую беседу. Этот возрастной переход из детской беседы во взрослую был всегда болезненным и длительным, сначала сопровождавшимся столкновениями между представительницами разных возрастов — девочками-подростками и девушками, а затем — постепенным признанием тех и других принадлежащими к одной возрастной организации. О таком переходе свидетельствуют многочисленные рассказы пожилых информаторов. Приведем типичный и наиболее полный из них, записанный от О. М. Матвеевой: «Долго нас на большие беседы не пускали. У нас была своя (беседа) — подростков. А нам уже хочется посидеть подольше. Мальчишки надоели; надо, чтобы были парни. Потом парни стали все к нам бегать. А эти старшие девки стали ревновать: парни-то уходят, у них нет никого. Вот они однажды пришли к нам и говорят: «Bezgodid! Приходите! Все равно парни к вам ходят». Мы согласились, пришли. Так опять плохо: парни нас в кадрешку берут, а их — нет. Опять нас ругают: «Этих bezgodid надо выгнать». Вот нас, bezgodid, и выгонят. А парни пойдут за нами и обратно возьмут. Скажут: «Троньте только хоть одну девочку» (Фон., 3290/41). Такие же взаимоотношения между разными по возрасту участницами бесед были характерны и для других районов проживания вепсов. Н. Н. Волков, например, сообщил о южновепской беседе следующее: «Присутствует на беседе около 40 человек. А в кути у дверей танцуют под ту же музыку 14-15-летние девчурки. Тренируются. Их пока не пускают в «общество равных» (Волков, ЛЧИЭ, ф. 13, оп. 1, № 10, л. 54).

С приобретением семейного статуса парни и девушки покидали беседы. Но переход из молодежной организации в семейную также осуществлялся постепенно. У прионежских вепсов существовал обычай, по которому молодожены в течение первого года супружеской жизни могли бывать на беседах, если в первый день посещения молодежной сходки платили выкуп ее участникам за весь год вперед. Передача выкупа происходила между молодым и парнями. Е. Ф. Абрамова дала такое объяснение этому обычаю: «Надо водку дать, либо что хочешь, чтобы молодого приняли туда (на беседу), чтобы не выгоняли. Он ведь уже мужик, а не холостой. Откупишь, так парни возьмут, а не откупишь, — нет. Молодые, так на беседу-то хочется идти. Ведь раньше клубов не было. По вечеринкам ходили» (Фон., 3286/55).

Первыми на беседу приходили девушки и рассаживались по лавкам. Процедура рассаживания имела иерархическую структуру: девушки более старшего возраста занимали места в красном углу; де-

вухи помоложе, только начавшие ходить на беседу, — ближе к двем. Участницы молодежной сходки начинали петь песни очень громкими голосами, чтобы парни могли узнать местонахождение очередной беседы. Парни приходили всегда большой группой. С их приходом начинались игры, танцы под пение песен или под музыкальное сопровождение гармони или балалайки. В будни и храмовые праздники совместные трапезы на беседах отсутствовали.

На рубеже XIX—XX вв. большую часть беседного времени вепсской молодежи занимало исполнение кадрили (вепс. *kadriil*). А. В. Светляк оставил следующую дневниковую запись о популярности кадрили в вепсской молодежной среде: «Пары выходят на середину избы, и начинается кадрили. Эта кадрили танцуется несчетное количество раз в течение вечера под звуки тальянки или под песни, которые обычно поют девушки. Хотя деление на фигуры и есть, но антрактов между отдельными фигурами не соблюдается, и кадрили сливается в сплошной танец с неизбежным притопыванием и захватским кручением пар. 20—30 кадрилией за вечер — это считается не так много» (Светляк, АГО, р. 119, оп. 1, № 344, тетр. 1, л. 14). Молодежь на беседах создавала различные варианты кадрили. Известный хореограф Карелии В. В. Мальми зафиксировала у прионежских вепсов три варианта: «шокшинскую» и «шелтозерскую» кадрили — с участием четного числа пар (по сведениям наших информаторов, чаще всего четырех пар), а также «шестерку», в которой танец исполняли 6 человек — двое парней и четыре девушки, — разбившихся на две тройки (Мальми, 1978. С. 105, 110—113).

Исполнению кадрили предшествовало приглашение, которое среди прионежских вепсов было связано с определенными правилами. По традиции на первую кадрили девушку всегда приглашал двоюродный брат, и только после этого весь оставшийся вечер она могла танцевать с другими парнями (Фон., 3287/40, 3288/30). Часто перед кадрилию проводилась игра *kelik*, которая корректировала дальнейшие приглашения на этот танец. Во время этой игры на середину беседной избы выходила девушка и по имени-отчеству вызывала к себе парня, который ей нравился¹¹. Взявшись за руки, парень и девушка важно проходили мимо сидящей на лавках молодежи и усаживались вместе. То же самое проделывали все остальные девушки. На следовавшую за келиком кадрили парни обязаны были приглашать тех девушек, которые вызывали их к себе. Отказ парня от такого приглашения считался позором для девушки (Фон., 3286/55). В. В. Мальми в с. Шокша записала другой вариант келика, представляющего собой

¹¹ Обращение молодежи друг к другу по имени и отчеству являлось характерной чертой игровой этики не только у вепсов, но и у русских (Громыко, 1986. С. 248).

игровой танец: «Под звуки балалайки выходила девушка. Пританцовывая, подходила к юноше, которому симпатизировала, кланялась, приглашая на танец. Тот вставал, она прокручивала юношу, держа за плечи. Затем оба садились на место» (Мальми, 1978. С. 104). Таким образом, келик на северновепсской беседе представлял собой своеобразный «белый» танец, дающий возможность девушке выразить свои симпатии к определенному парню.

Иногда в перерыве между исполнением многочисленных кадрили молодежь играла в жмурки (*bukal vänd*). Парню и девушке завязывали глаза, разводили в разные концы беседной избы и раскручивали. Они должны были найти друг друга. Если им удавалось это сделать, то они образовывали пару в следующей кадрили. За ними играли следующие участники (Мальми, 1987. С. 102).

Во время бесед молодежь исполняла и такие танцы, как *blanc*, *šin*, *krakoväk*, *korobočki*, *polka*, *vals* (ср. русские названия: *лансье*, *шин*, *краковяк*, *коробочки*, *полька*, *вальс*). Они появились в вепсской среде под влиянием города и соседнего русского населения. Однако следует заметить, что среди прионежских вепсов слово «танец» употреблялось только по отношению к бальным танцам — вальсу, польке. Такое употребление термина «танец», по наблюдениям В. В. Мальми, было характерно для всего населения Карелии (Мальми, 1978. С. 14). По сведениям этой исследовательницы, всемирно известный вальс, который на большей части России завоевал популярность уже в начале XIX в., в Карелии получил широкое распространение только через 100 лет — к началу XX в. Позднее проникновение бальных танцев в быт сельских жителей Карелии В. В. Мальми объясняет следующим образом: «Многое в вальсе было непривычным... Во-первых, положение танцующих в паре (до этого во время игр и танцев исполнители в парах стояли рядом, либо друг за другом); во-вторых, отсутствие определенных фигур (до этого игры и танцы строились по конкретному рисунку); в-третьих, вальс заставлял «отдаваться стихии ритма и мелодии» (а карелы умели слышать только ритм); в-четвертых, вальс исключал игровой момент; в-пятых, у него усложнился шаг» (Мальми, 1978. С. 15).

Такие танцы, как *blanc* (*lanz*), *šin*, информаторы объединяли в понятие «*karg*» (пляска). По отношению к кадрили северновепсские жители употребляли слово «игра». Как свидетельствуют записанные нами тексты, кадрили играли (*kadril vändihe*), а не танцевали. На нашу просьбу к информаторам перечислить беседные игры кадрили они называли в первую очередь. Возможно, это было связано с тем, что кадрили всегда чередовалась с такими играми, как келик и жмурки. Для подтверждения наших выводов приведем один из типичных ответов, записанных от А. А. Кочериной (1909 г. р.) из с. Другая Река:

«— Mitčed vändad olthe besedale?»

— Boļšinstvo kadriļ vändihe. Nu ka besedal konz prälkonķke käutihe ka ni mitčid vändoid ei oli, krome kadriļ, da nece tegentaze kezertaze da kadriļ vätaze, a tancoid ei olešķenze minun aigan, vähä, vähä, vaiše mina zavodin, mina jo 19 let olin jo mehel.

— A krakoväk?

— A krakoväk nece om tanc, tanc. Nu ka se jo potom tancuiskanze. Klubha, klub olešķenz. Erašti, näged, mužikonķke eläd, ka lähtad klubha kacmaha: kadriļ vändab, a molodož ka se jo tancuitle klubas garmoniņke, ka i mužikad lähtaze ken mahtaze tancuidaha, minun mužik ei tancui jo, ei mahtnu».

Перевод:

«— Какие игры были на беседе?»

— Большинство кадрили играли. Когда на беседу с прялками ходили, то никаких игр не было, кроме кадрили. Становятся, соберутся да кадрили играют, а танцев не бывало в мое время, мало, мало, только я начала, а в 19 лет уже замуж вышла.

— А краковяк?

— А краковяк — это танец, танец. Ну да это уже потом танцевать начали. В клубе, клуб был. Иногда, видишь, с мужем живешь, да пойдешь в клуб посмотреть: кадрили играет, а молодежь уже танцует в клубе под гармошку, да и мужики придут, кто умеет — танцует, а мой муж не танцевал, не умел» (Фон., 3288/30).

Другие беседные игры, к сожалению, плохо сохранились в памяти информаторов. Как отмечал уже в конце 20-х годов XX в. С. А. Макарьев, на северновепских беседах того времени «игр немного; все веселье заключено в танцах — кадрили и в проникаемых в последнее время «легких танцах», которые под влиянием городской культуры быстро прививаются и в вепской деревне, точно так же, как и городские песни» (Макарьев, 1932. С. 34).

Известные нам в северновепской среде беседные игры, как правило, включали элементы эротики. Одна из них носила название «скамейка». На середину избы ставилась скамейка. Ведущий по своему усмотрению вызывал парня и девушку и сажал их на скамейку спинами друг к другу. На сигнал ведущего парень и девушка быстро поворачивали головы направо или налево. Если участники поворачивались лицом друг к другу, то они целовались. В противном случае они освобождали место новой паре (АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 216, л. 59). Подобная игра только под другим названием — «гули, гули — раз» была зафиксирована В. В. Мальми в Питкярантском районе Карелии (Мальми, 1987. С. 98).

Еще одной беседной игрой была игра в «номера». Она проводилась следующим образом. На бумаге готовились две серии номеров: отдель-

но для парней и для девушек; например, для первых — четные числа, а для вторых — нечетные. Каждый из присутствующих получал от ведущего бумажку с написанным на ней номером. Парень выходил на середину избы и выкрикивал какой-нибудь нечетный номер. К нему выходила девушка. Они целовались. Парень садился на место, а девушка выкрикивала четный номер. С этим номером выходил новый парень, а девушка после поцелуя с ним садилась на его место и т. д. Данная игра была распространена также у русских Пудожья и у южных вепсов (Мальми, 1987. С. 103; Волков, ЛЧИЭ, ф. 13, оп. 1, № 10, л. 57).

Среди северновепсской молодежи была распространена игра, широко известная по всей России, — «фанты». Для игры готовились «фанты» — написанные на клочках бумаги наказы, которые указывали, что нужно сделать тому или иному участнику игры. Фанты сворачивали в трубочку и клали в шапку. На середину избы выходило два человека. Первый вытаскивал из шапки завернутый фант и спрашивал у второго: «Для кого фант?» Тот называл имя участника игры. Фант разворачивали и читали. Вызванный участник должен был выполнить предназначенный для него наказ: поцеловать парня (девушку), спеть, станцевать и т. д.

Девушка, которую парни непрерывно приглашали танцевать и играть, боролись за место сидения около нее, а также оказывали другие повышенные знаки внимания, считалась у вепсов повсеместно *славутной*. Слово «славутность» было широко распространено среди севернорусского населения (Бернштам, 1988. С. 35; Логинов, 1988. С. 65) и, безусловно, появилось в вепсской среде под влиянием последнего. Под «славутностью» вепсы понимали девичью способность возбуждать в представителях противоположного пола половое влечение к себе. Это понятие аналогично значению слова «*lembi*» у карел (Сурхаско, 1977. С. 53). Для повышения славутности девушки прибегали к магическим действиям, одни из которых совершались только в особые переломные периоды вепсского народного календаря — зимнего и летнего солнцеворота (о них мы скажем ниже), другие непосредственно перед выходом на беседу или гулянье. В отличие от многих других ритуалов любовной магии особенностью обрядов повышения славутности было завоевание внимания не одного конкретного парня, а как можно большего количества представителей мужского пола.

Магические действия по повышению славутности сопровождали каждый этап сборов девушки на беседу. Перед беседой был ужин, во время которого девушка первый откушенный кусок любого хлебного изделия клала в карман и шла с ним на молодежную сходку, чтобы там «быть первой» среди остальных девушек (Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 178). Вепсы, как и многие другие народы, «пер-

вым» пищевым продуктам приписывали магическое значение. Первый приготовленный продукт, первый откушенный кусок, главным образом хлебного изделия, они использовали в гаданиях, основанных на сновидениях, слуховых галлюцинациях, встречах первого случайного человека и в обрядах бережного и жертвенного характера.

Перед беседой обязательно совершалось магическое умывание, для которого девушка в миску с водой опускала серебряную монету и троекратно читала над нею заговор: «Вода, водица, пречистая девица, умывай меня рабу Божью (имя) на красоту, на белоту и на чистоту. Показалась бы я, раба Божья, в сей день господень краше красного солнышка, лучше месяца ясного, всем добрым людям и богосуженому, старым, молодым и посередьвековым. Аминь. Аминь. Аминь» (Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 178). Приведенное заклинание объясняет смысл обряда: очистить девушку от всевозможной скверны и порчи и наделить ее красотой и привлекательностью. Этим значениям соответствуют и вещественные символы действия — вода и серебро. Иногда для усиления очистительного и продуцирующего эффекта умывания в воду опускались золотое кольцо и кусочек хлеба с солью. Окончив умывание, девушка должна была обтереть лицо правой верхней стороной мужских подштанников — *kadgäd*, «чтобы парни бегали за ней» (Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 178). Использование одежды в качестве заместителя человека, который ее носит, широко известно в обрядовой жизни многих народов мира. Через одежду пытались оказать воздействие на человека: добиться от него любви, внимания или навести порчу. Для этого достаточно вспомнить хотя бы вепсский обычай заворачивания новорожденного в рубашку отца, чтобы тот больше любил его (Фон., 3288/58).

В с. Подшелье Прионежского района, в котором проживало обрусевшее вепсское население, С. А. Макарьевым был зафиксирован такой вариант описанного выше обряда: оставшуюся после умывания воду девушка выливала на большой угол избы снаружи со словами: «Как этот угол высокий в почете, так и я бы раба (имя) была в почете и высокой (уважаемой)» (Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 178). Большой угол, определяемый в народе как *почетный*, *красный*, *первый* являлся наиболее ценной частью жилища. По мнению А. К. Байбурина, в народной культуре красный угол был теснейшим образом связан с обрядами, регулировавшими социальный аспект жизни человека (Байбурин, 1983. С. 149—150). На наш взгляд, в этом обряде вода не случайно выливалась на наружный, а не на внутренний угол избы, так как в данном случае социализация девушки (определение первенства в коллективе) происходила за пределами ее дома.

Очищающее воздействие на девичью славутность мог оказать и сосуд, в котором хранилась вода. Поэтому в с. Гимрека девушка перед выходом на беседу должна была подержаться за умывальник — своеобразный предмет очищения, «чтобы больше ей было чести» (Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 178). Отрицательное влияние на славутность оказывало соприкосновение с нечистыми предметами. Такое представление легло в основу девичьего запрета на посещение отхожего места до прихода на беседу (Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 178).

Обрядовыми действиями обставлялся выход девушки за пределы собственного дома. В с. Рыбрека девушка должна была перелезть через ворота в изгороди (Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 181). В основе этого магического действия лежали древние народные представления о разграничении пространства на «свое», «безопасное», связанное с домом, и «чужое», «опасное». Границей между «своим» и «чужим» являлись такие атрибуты жилища, как ворота, изгородь, дверь и порог. Именно эти границы, согласно верованиям многих народов, являлись местом пребывания нечистой силы, способной нанести вред человеку. Поэтому переход через них всегда обставлялся различными обережными действиями. Н. А. Лавонен, исследовавшая функциональную роль порога у карел, приводит интересные данные о карельских верованиях и обрядах, связанных с этим местом. Например, в прошлом карелы на порог никогда не ступали, а перешагивали его. Во время карельской свадьбы в Медвежьегорском районе в целях избежания порчи клетник внимательно наблюдал, чтобы перед отъездом к венцу одежда жениха и невесты не касалась дверных порогов; по этой же причине в некоторых местах невесту из родительского дома переносили на руках (Лавонен, 1984. С. 173, 176).

В с. Подщелье девушка, направляясь на беседу, с целью повышения славутности влезала на косую изгородь, отгрызала от ее подпоры кору и клала ее к себе в карман (Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 181). Такое действие также можно объяснить, используя многочисленные примеры из этнографии народов мира, когда нечистую силу можно было отогнать подобным ей — «нечистым» — предметом, который, таким образом, превращался в оберег. Так, у карел, по сведениям Н. А. Лавонен, роль оберега играла откушенная зубами щепка от порога. С помощью такой щепки, например, пытались снять отрицательное воздействие завистливого глаза (Лавонен, 1984. С. 178).

Зайдя в беседную избу, девушка старалась незаметно для присутствующих встать под матицу и произнести про себя: «Как матица первая, так и я была бы первой» (Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 178). Смысл такого сопоставления — «первая матица — пер-

вая девушка» объясняется той ролью, которую играла матица в доме. Эту роль довольно четко определил А. К. Байбурин: «С семиотической точки зрения матица обозначала прежде всего границу. При этом благодаря ее особому конструктивному положению матица была сразу двойной границей: между верхом и низом, а также между внутренним и внешним». Столь высокий конструктивный и семиотический статус матицы обусловил ее семантику: она могла обозначать все строение. «Матице приписывалось значение связующего начала не только по отношению к конструкции дома, но и по отношению к проживающим в этом доме членам семьи» (Байбурин, 1983. С. 84).

Удачной беседой считалась такая, в которой, наряду с девушками, участвовали парни. Но парни, как указывалось выше, могли предпочесть подростковую беседу молодежной. Не случайно поэтому С. А. Макарьевым в Прионежье были зафиксированы девичьи обряды, цель которых заключалась в том, чтобы добиться присутствия парней на беседе. Так, если появление парней задерживалось, то собравшиеся девушки прибегали к гаданию. Одна из них садилась прясть, а остальные наблюдали за кручением пряжи: если наматывание ниток на веретено происходило от середины к верху, то это означало скорый приход парней (Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 183). Еще одним обрядом являлось создание магической преграды — круга для удерживания пришедших на беседу парней: девушки брали решето, складывали в него мутовку, ложку и замок и обходили с этими предметами вокруг беседной избы, в которой находились парни, приговаривая: «Как этим замком заложили избу беседную, так и этих парней заложили на нашу беседу; как люди не могут без ложек и мутовок жить, так и парни не могли бы жить без нас, красных девиц» (Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 178).

В с. Рыбрека, «чтобы парни ходили на беседу и больше плясали», девушки, только завидев их издали направляющимися на посиделку, быстро набирали с крыльца снег и бросали в избу (Макарьев, 1928. С. 25; Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 184). Как свидетельствуют собранные нами материалы, в любовной магии прионежских вепсов снег применялся как многозначный символ. Например, девушки очень любили гадать с помощью снега: снег «трясли», «пололи», чтобы узнать местонахождение суженого (подробнее об этом — в III гл.). Снег использовали и как важное очищающее средство от порчи славутности. Так, И. Т. Беляева рассказывала, как однажды, придя на беседу, против обыкновения сидела в углу и не пользовалась вниманием парней. Чтобы отвести порчу и вновь приобрести славутность, ей пришлось выйти из избы на улицу и обтереть лицо снегом (Фон., 3287/21).

С уходом парней девушки брали на улице комья земли или снега с отпечатками их следов и бросали их в красный угол, а затем кричали в душник: «Эти ушли, пусть новые придут» (Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 182). Бросание в красный угол различных предметов — известный магический прием в вепсской обрядности, смысл которого — возвращение утраченного. У южных вепсов, например, после ухода сватов, получивших отказ, девушка бежала во двор и приносила оттуда три круглых полена, которые бросала в большой угол, «чтобы другим сватам не был путь заказан» (Колмогоров, 1913. С. 376).

На северновепсских беседах магические действия совершались девушками также индивидуально, с целью удержания около себя понравившегося парня. В с. Рыбрека было распространено такое приворотное средство: если парень, который на беседе сидел около девушки, ненадолго куда-нибудь от нее отлучался, то она тотчас плевала на опустевшее место и говорила: «Как эта слюна высохнет, так пусть и этот раб Божий (имя) сохнет о рабе Божьей (имя)». В с. Гимрека был известен другой вариант этого обряда: девушка быстро садилась на опустевшее место, приговаривая: «Как крепко сидел этот раб Божий (имя), так чтобы крепко думал и тосковал обо мне рабе Божьей (имя)» (Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 182).

6. Обычай *adiv*

С зимними храмовыми праздниками у северных вепсов был связан обычай длительной гостьбы девушек, в основном племянниц, у своих родственников (чаще всего по материнской линии) под названием *adiv*, мн. ч. *adivod*. Слово *adiv* в вепском Прионежье могло означать также «гостя вообще», «девушку, длительно гостившую», «невесту», «возлюбленную» (Зайцева, Муллонен, 1972. С. 20; Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 681, л. 24). Согласно обычаю накануне зимнего храмового праздника своего селения дядя или двоюродный брат девушек на санях объезжал соседние деревни, где проживали его молодые родственницы, и забирал их к себе погостить на две-три недели. По истечении срока гостевания за девушками приезжали отец или брат и отвозили их обратно домой. Каждая девушка брала с собой прялку с куделью и узел с несколькими праздничными нарядами, т. е. хождение ее в одном платье в течение всего праздника вызывало осуждение. Такая гостьба была замечательным периодом в жизни девушки, во время которой она участвовала в гуляньях, праздничных и будничных беседах с новым для нее молодежным составом, расширяющим круг для выбора ею суженого.

Собранные по несколько человек в одном доме, адивод в дневное время помогали хозяйке в различных нетрудовых работах: мыли полы по субботам, носили дрова и воду. Во время выполнения некоторых из этих работ происходило общение парней и девушек, полное различных шуток и озорства. Так, излюбленной шуткой местных парней по отношению к девушкам-гостям было выливание у последних наполненных водою ведер и ушатов (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 216, л. 62). В результате набирание воды происходило несколько раз и занимало продолжительное время, в течение которого появлялась новая возможность для проявления личных симпатий.

В северновепских поселениях традицией было выработано точное «расписание» приема девушек-родственниц. Так, в с. Матвеева Сельга адивод съезжались на престольный праздник Михайлов день (8/XI), в Шелтозеро — на Егорий осенний (26/XI), в Горнее Шелтозеро — на Сретение (2/II), в Рыбреку и Каккарово — на Николу зимнего (6/XII), в Каскесручей — на Медосьев день (18/XII) и т. д. (см. табл. 1). Гостили две-три недели. Кроме этих периодов, начинавшихся с храмовых праздников, в селах Шелтозеро, Горнее Шелтозеро и Другая Река временем праздничного гостевания молодых родственниц были также святки. Так, по образному выражению О. М. Матвеевой, «вся зима у девушек проходила в гостях» (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 109, л. 5). По этому поводу И. Т. Беляева рассказывала о себе: «Домой из гостей приду, ночь ночую, потом — к сестре на неделю. Один год десять недель в гостях была по своему роду! Три ночи только дома ночевала и десять недель гостила! Ездил к сестре, к другой, к тетке, к бабкам, к брату. В Вехручье нас соберется у тетушки десять девок и всех кормят, как *некрутов*¹². А вечером тетка скажет: «Давайте быстрее девок кормить, их надо отправлять на вечер». В Вехручей ездил в Крещение и неделю гостила или две. Еще две недели пройдет, в Шокше две недели гошу на *Петровей*¹³ — какой-то деревенский праздник. Потом Иванов день в Залсье» (Фон., 3287/4).

Обычай девичьей гостьбы, аналогичный северновепскому, под тем же названием — *ativo, adivo* (сев. кар.); *advō* (лив.); *adv, adiv* (люд.) существовал и у карел (Сурхаско, 1977. С. 202). У. С. Конкка, исследовавшая данный карельский обычай, пришла к выводу, что он представлял собой в прошлом своеобразный «институт» межродового значения, имевший непосредственное отношение к браку (ДКСК, 1980. С. 14).

У средних и южных вепсов также был известен обычай праздничной гостьбы девушек, но связанных с ним четких общественных норм — гостьбы только по родству, специальной поездки дяди или двоюродного брата за девушками, запрета трудоемкой работы в гос-

¹² *Некрут* — рекрут.

¹³ *Петровей* — название зимнего праздника Петрова дня (16/I).

тях, чрезмерно уважительного отношения к молодым гостям («как к некрутам») зафиксировано не было.

В отличие от северных вепсов и карел в русских районах девичья гостьба осуществлялась чаще всего на основе дружеских, а не родственных связей; отсюда и специальная поездка за девушкой в другое селение производилась ее подругой или родственницей-сверстницей, а не родственниками мужского пола (Громыко, 1986. С. 239).

Таким образом, обычай *adiv*, беседы, гулянья, смотрины невест и игрища, представлявшие собой компоненты храмового праздника, открывали широкие возможности для знакомств вепских парней и девушек, впоследствии приводившие к заключению браков. Закономерно поэтому, что подавляющее большинство наших информаторов, молодость которых приходилась на годы, предшествовавшие коллективизации (когда еще существовали названные брачные институты), местом встречи с будущим супругом или супругой называло праздники и связанные с ними компоненты.

Во время беседы с каждым местным жителем (от 65 лет и старше) мы подробно записывали место рождения мужа (или жены) и родителей. Для примера приведем сведения некоторых наших информаторов (табл. 2).

В прошлом среди прионежских вепсов довольно строго соблюдался патрилокальный брак, поэтому место рождения информатора и его отца, как правило, совпадало, что отражено в табл. 2 одной графой — «место рождения информатора»; для сообщения о месте рождения мужа (жены) информатора, его матери и прочих родственников выделены отдельные три графы. Судя по этой таблице, браки чаще всего заключались как между жителями соседних вепских поселений (такие браки как раз и являлись проявлением брачно-праздничных связей), так и между жителями деревень, входивших в одно поселение. Совсем редкими были браки внутри одной деревни или за пределами вепской территории. Каждое вепское поселение в определенный момент времени имело свой круг брачно-праздничных связей. Например, в 1920-х годах с. Рыбрека поддерживало такие связи с Каскесручьем, Залесьем, с Володарское, Другой Рекой; с. Горнее Шелтозеро — с Каскесручьем, Каккарово, Вангимовой Сельгой, Матвеевой Сельгой, Кушлегой; с. Шелтозеро — с Вехручьем, Залесьем, Шокшой, Вангимовой Сельгой, Каскесручьем и т. д. Таким образом, брачно-праздничные связи, накладываясь друг на друга, четко очерчивали территорию вепского Прионежья, в первую очередь связанную общностью этнических судеб населения. Вепско-русские праздничные браки были нечастыми и характерными только для вепских поселений, пограничных с русскими, например: Шокша — Лалва, Шокша — Педасельга, Матвеева Сельга — Яшезеро, Залесье — Кушлега и т. д.

Брачные связи

№ п/п	Фамилия вещского информатора	Год рож- де- ния	Место рождения информатора	Место рождения мужа (жены)	Место рождения матери	Прочие род- ствен- ники	Место рождения родственника	Место рождения мужа (жены) родственника
1	2	3	4	5	6	7	8	9
1.	Филатова А. Ф.	1903	Верхучей (Огеришта)	Верхучей (Огеришта)	Верхучей (Огеришта)	сестра тетка (со стороны матери)	Верхучей (Огеришта) Верхучей (Огеришта)	Верхучей (Ростань) Матвеева Сельга
2.	Кабакова М. М.	1906	Рыбрека	Каскесручей	Рыбрека	свекровь	Володарское	Каскесручей
3.	Акимова Т. А.	1905	Рыбрека (Погост)	Рыбрека (Климовка)				
4.	Шербакова П. К.	1901	Рыбрека (Житноручей)	Рыбрека (Житноручей)				
5.	Шербакова В. В.	1928	Рыбрека (Житноручей)	Рыбрека (Житноручей)	Володарское			
6.	Савельева А. И.	1909	Рыбрека (Ропручей)	Залесье	Залесье	свекровь	Залесье	Залесье
7.	Князьцова А. И.	1909	Рыбрека (Житноручей)	Рыбрека (Житноручей)	Залесье	тетка (со стороны матери)	Залесье	Рыбрека (Ропручей)

1	2	3	4	5	6	7	8	9
						тетка (со стороны матери)	Залесье	Рыбрека (Ропручей)
						тетка (со стороны отца)	Рыбрека (Житноручей)	Рыбрека (Житноручей)
						тетка (со стороны отца)		Другая река
8.	Анхимова П. И.	1910	Каскесручей (Каскеза)	Каскесручей (Каскеза)	Рыбрека (Ропручей)	тетка (со стороны отца)	Каскесручей (Каскеза)	Гимрека
						тетка (со стороны отца)	Каскесручей (Каскеза)	Рыбрека
						тетка (со стороны отца)	Каскесручей (Каскеза)	Шелтозеро
						свекровь	Шелтозеро	Каскесручей
9.	Кильпяйянен Е. А.	1926	Каскесручей	Ленингр. обл. (муж - финн)	Другая река			
10.	Миронова А. В.	1916	Каскесручей	Рыбрека (Ропручей)	Рыбрека (Ропручей)			

1	2	3	4	5	6	7	8	9
11.	Кочерина А. А.	1909	Каскесручей	Другая река				
12.	Трифорова М. С.	1908	Горнее Шелтозеро	Каскесручей	Каккарово			
13.	Монжина М. С.	1924	Горнее Шелтозеро	Костромская обл. (муж-рус.)	Каккарово			
14.	Клолова М. Е.	1899	Шелтозеро (Низовая)	Верхручей	Шелтозеро	тетка (со стороны отца)	Шелтозеро	Шокша
15.	Коттина О. И.	1907	Шелтозеро (Полов Пасад)	Шелтозеро (Полов Пасад)	Залесье	тетка (со стороны матери)	Залесье	Шокша
16.	Принцева М. М.	1912	Шокша (Средьволость)	Шокша (Васильевская)	Шокша (Васильевская)			
17.	Принцева У. М.	1908	Шокша (Кара)	Шокша (Васильевская)	Шокша (Васильевская)	тетка (со стороны матери)	Шокша (Васильевская)	Габшема
18.	Фокина У. Е.	1908	Шокша (Васильевская)	Пильма (муж - русский)	Шокша	тетка (со стороны матери)	Шокша	Ладва
						тетка (со стороны матери)	Шокша	Ивины

1	2	3	4	5	6	7	8	9
						тетка (со стороны матери)	Шокша	Качеzero
19.	Пиджикова А. В.	1896	Шокша (Средневожость)	Шокша (Пинж)		бабушка (со стороны отца)	Ржаное озеро (Анашкина Гора)	Шокша (Средневожость)
20.	Бекрелева А. В.	1907	Шокша (Герч)	Шокша (Чога)	Педдэслыга (мать - русская)	свекровь	Залесье	Шокша (Герч)
21.	Трофимов Е. П.	1897	Вангимова (Сельга)	Ржаное озеро	Шокша	тетка (со стороны отца) сестра невестка золовка	Вангимова Сельга Вангимова Сельга Другая Река Горнее Шелтозеро	Шелтозеро Матвеева Сельга Вангимова Сельга Вангимова Сельга
22.	Трофимов А. В.	1904	Ржаное озеро	Вангимова Сельга	Вангимова Сельга			
23.	Абрамова Е. Ф.	1919	Матвеева Сельга	Заонежье (русский)	Матвеева Сельга	тетка (со стороны матери)	Матвеева Сельга	Горнее Шелтозеро

1	2	3	4	5	6	7	8	9
24.	Матвеева О. М.	1913	Матвеева Сельга (Посад)	Матвеева Сельга (Каллейне)	Матвеева Сельга			
25.	Матвеева З. С.	1920	Матвеева Сельга (Каллейне)	Матвеева Сельга (Посад)				
26.	Бекренев	1890	Матвеева Сельга	Кушлега				
27.	Пяжлева А. А.	1903	Другая Река (Мяточа)	Другая Река (Ваньков Посад)	Верхручей			
28.	Медведева Е. П.	1908	Другая Река (Телаорг)	Другая Река (Ваньков Посад)	Матвеева Сельга	тетка (со стороны отца)	Другая Река	Залесье
29.	Матвеева А. П.	1926	Другая Река	Новгородская обл. (муж - русский)	Другая Река	сестра	Другая Река	Шокша
						тетка (со стороны матери)	Другая Река	Рыбрека
						тетка (со стороны матери)	Другая Река	Каскесручей
						тетка (со стороны матери)	Другая Река	Гимрека

1	2	3	4	5	6	7	8	9
30.	Беляева И. Т.	1903	Яшезеро	Матвеева Сельга	Матвеева Сельга			
31.	Яковлева Е. К.	1908	Залесье	Кушлега				
32.	Анисимов А. А.	1900	Кушлега	Матвеева Сельга		брат	Кушлега	Горнее Шелтозеро

* * *

Итак, в прошлом значение храмовых праздников в жизни прионежских вепсов было огромно. В конце XIX — начале XX в. эти праздники представляли собой сложные институты, одновременно контролировавшие на северновепсской территории этнические, религиозные, хозяйственные, торговые, родственные и брачные отношения. Будучи православно-церковными по происхождению, эти праздники возникли не на пустом месте. Они вобрали в свою организацию целый ряд элементов древнего народного происхождения, которые проявились в таких праздничных компонентах, как обычаи и обряды гостьбы, трапезы, гулянья, посиделки и т. д.

ОБЩИЕ ПРАЗДНИКИ

1. Воскресенье

Воскресенье являлось еженедельным праздником всех христианских народов России, в том числе и вепсов. В этот день, как и в другие праздники, существовал запрет на трудовую деятельность. Прионежские вепсы начинали воскресенье с утреннего посещения церкви. Далее следовал обед. Воскресная еда, по сравнению с едой других дней недели, отличалась разнообразной выпечкой, которую хозяйки заранее готовили на рассвете выходного дня.

Только для воскресных дней весенне-летнего периода были характерны специфические виды досуга различных половозрастных групп северновепсского населения. Девушки после обеда собирались в традиционных летних местах: у часовен, на пригорках. Там они вышивали на прямоугольных пяльцах и пели песни до глубокой ночи. Парни и мужики в это время были полностью поглощены азартной игрой в рюхи (*grühan väta*). Для игры выбиралась ровная широкая площадка, обычно на дороге, около которой сходилась все имевшееся в деревне мужское население. На одном конце площадки ставились рюхи (*grühad*) — короткие деревянные чурки в вертикальном или горизонтальном положении в виде различных фигур: «пирамиды», «змеи», «звезды», «письма» и т. д. Участники игры по очереди сбивали их с расстояния 10—12 м деревянной палкой длиной около 80 см. В задачу каждого игрока входило выбивание как можно большего количества фигур. Очень часто игроки делились на две команды по 4—8 человек, которые одновременно играли на двух параллельных площадках и сравнивали свои результаты, а затем определяли победившую команду (Фон., 3288/62).

В с. Каскесручей в летние воскресенья население стекалось к месту *časunprüud*. Помимо вышивания, пения песен и игры в рюхи, развлечением местных жителей здесь была хольба на деревянных ходу-

лях (puudougad — букв. «деревянные ноги»), которые представляли собой два шеста с набитыми приступками. Встав на них и переставляя ходули, можно было делать большие шаги (Фон., 3290/12). Это новое развлечение, видимо, появилось в среде прионежских вепсов под влиянием города, где в рассматриваемый период представления цирковых клоунов на ходулях были популярным зрелищем праздничной торговой площади.

2. Sünduma

В прошлом вепсы, как и другие народы мира, использовавшие солнечный календарь, большое значение придавали праздникам, посвященным солнцу. Год у них начинался многодневным праздником в честь зимнего солнцестояния, который в вепском Прионежье носил название sünduma. Он соответствовал языческим древнеславянским святкам. В дальнейшем, под влиянием русских, принесших на вепские земли православный и гражданский календари, за sünduma закрепились твердые даты — с 25/XII, праздника Рождества Христова (Raštivad), и до 6/I, Крещения (Vederistmad). В начале XVIII в., после указа Петра I, серединой вепского праздника sünduma стал праздник гражданского календаря — Новый год (Už voz) — 1/I. Таким образом, на рубеже XIX—XX веков встреча наступающего года у вепсов, по сути дела, происходила дважды — в Рождество и в Новый год. Закономерно поэтому, что для этих двух дат, связанных с новолетием, были характерны многие одинаковые святочные обычаи и обряды древнего происхождения, в основе которых лежала так называемая «магия первого дня». Согласно этой магии все действия и события, происходившие в первый день нового года, переносились на весь этот год. Так, в праздники Рождества и Нового года существовали запреты: нельзя было давать что-либо из дома посторонним (огонь, деньги, семена, соль и т. д.), «иначе весь год из хозяйства будут уходить имущество и удача»; выбрасывать навоз из хлева, чтобы в новом году не обеднеть скотом (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 680, л. 2). От пола первого случайного человека, посетившего дом в первый день Рождества и Нового года, зависело счастье и благополучие семьи в течение всего года; визит мужчины был положительным знаком, а визит женщины — отрицательным (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 681, разные листы).

«Магия первого дня» пронизывала также приготовление новогодней еды. В праздники Рождества и Нового года стол должен был ло-

миться от яств, т. к. считалось, что большое количество еды в первые новогодние дни магически содействует изобилию и достатку семьи в течение всего года. В целом ассортимент рождественско-новогодних блюд был таким же, как и в другие скоромные праздники; к нему лишь обязательно добавлялись пряженые пироги *pirgad*, большой круглый ржаной хлеб *kourig* и только в Новый год — *suurin kaš* (ячневая каша). Эти специальные рождественско-новогодние блюда были предметами магических действий.

С помощью пряженых пирогов прионежские вепсы гадали. С первым испеченным пирогом девушки ходили слушать под окна домов; по услышанным в избе фразам определяли будущую судьбу (Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 178). Среди лежащих на столе сладких пирогов один делался с солью; он носил название *ozap rig* (счастливый пирог); если во время ужина соленый пирог попался парню или девушке, то считалось, что в наступающем году ему (ей) предстояло вступить в брак (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 680, л. 3; ф. 1, оп. 6, № 216, л. 36). В Рождество предметом пищевой мантики обычно были овсяные блины: сквозь первый испеченный овсяный блин девушки смотрели на улицу, стараясь увидеть суженого, и ходили слушать под окна, «что прислышится». Колдовские свойства приписывались также первому откушенному за новогодним столом куску хлеба. Его девушки клали под подушку и гадали на сон (Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 177, 178).

Для северновепской группы было характерно приготовление к Рождеству большого круглого ржаного хлеба (*kourig*), который лежал на столе весь святочный период, до Крещения, а потом съедался домочадцами и скармливался скоту «для здоровья» (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 676, л. 20).

Непременным блюдом Нового года была *suurin kaš* (ячневая каша), которую в полночь жертвовали Морозу. В селах Рыбрека, Другая Река, Каскесручей хозяйки выходили с горшком каши на крыльцо, ложкой разбрасывали ее на четыре стороны и при этом выкрикивали: «*Rakaine-lakaine! Sö kaš! Ala palenda miide villad (ozg, rugiz)*» («Мороз! Ешь кашу! Не морозь наших хлебов /ячмень, рожь/!») (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 676, л. 1, 10, 13, 16, 19, 22, 25, 27, 28, 33). Подобный обряд жертвоприношения Морозу, только иной пищи, также приготовленной из злаков (овсяного киселя, кутьи), с целью уберечь будущие посевы от заморозков был известен русским западных губерний (Бернштам, 1988. С. 193) и белорусам (Пропп, 1963. С. 17).

Несмотря на похожесть семейной трапезы и другие указанные выше одинаковые обычаи и обряды Рождества и Нового года, эти праздники во многом отличались друг от друга. Рождество Христово счи-

талось в народе вторым по значению праздником в году после Пасхи. По сравнению с Новым годом Рождество имело более торжественный характер, благодаря церковным элементам: праздничному богослужению, звону колоколов, хождению христовлаво. Накануне Рождества и в первый день этого праздника церковь налагала запрет на такие «греховные» занятия, как хождение на беседы, ряженье, гадание, которые можно было совершать лишь со второго дня Рождества.

Кроме того, Рождество было глубоко семейным торжеством, т. е. его было принято отмечать только в кругу своей семьи, и гостьба во время этого праздника полностью исключалась. Знаком начала праздника служила первая звезда на небе, с появлением которой все домочадцы садились за праздничный стол. Таким образом, рождественская трапеза одновременно являлась и обедом, и ужином. Спать в канун Рождества ложились рано, чтобы успеть выспаться к раннему утреннему рождественскому богослужению.

Сразу после рождественской обедни избы северновепских крестьян начинали посещать различные группы христовлаво, называемые *ristan rahvaz* (букв. «крестовый народ») или *ristad* (букв. «кресты»). Заходя в дом, они пели духовные песни, прославлявшие рождение Христа, и получали от хозяев вознаграждение съестным или деньгами. Самую значительную группу славельщиков составляли представители духовенства (поп, дьякон, псаломщик), к которым присоединялись некоторые взрослые прихожане.

В отдельную группу объединялись мальчишки. В северновепской среде существовал запрет на участие в христовлавлении девочек, связанный с народными представлениями о мужском и женском первом новогоднем посетителе.

В рождественском христовлавлении принимали участие также многочисленные нищие (*rakičijad*), приходившие издалека, группами или поодиночке. П. К. Щербакова рассказывала о них так: «*Rakičijad* тогда ведь были. Придут, на лавку сядут: «Бабушка, мы пришли Христа славить». — «Ну, славьте, славьте». Славят Христа: «Христос рождается, славится! Христос ныне здравствует! Христос на земле! Люди веселитесь! С праздником! Бабушка, дедушка, молодые! С праздником вас всех по здравляем» (Фон., 3288/22).

В отличие от остальных вепских групп в среде прионежских вепсов не было обнаружено колядования — более древнего вида обходного обряда, предшествовавшего христовлавлению. Возможно, этот обряд вообще не был распространен в вепском Прионежье; либо он, как и во многих севернорусских деревнях, по свидетельству В. И. Чичерова, был полностью вытеснен христовлавлением (Чичеров, 1957. С. 163—164).

Сразу после рождественской обедни центр праздничной жизни в

северновепсской деревне перемещался к молодежи, которая весь последующий святочный период продолжала оставаться самым активным участником обрядов и развлечений. Повышенная активность молодежи в период святок объяснялась тем, что данное время года для молодых людей было наиболее судьбоносным, ибо сразу за ним следовало заговенье — период деревенских свадеб. Не случайно поэтому в святочной молодежной обрядности доминирует брачная тематика.

Главным местом развлечений вепсской молодежи в святки, как и в другие зимние храмовые праздники, были беседы. Однако святочные беседы отличались от всех остальных рядом особенностей.

Организаторами святочных бесед, как правило, были парни. В прошлом нормы вепсской общины не допускали, чтобы чужой парень открыто заходил в дом девушки, поэтому еще в начале XX в. у прионежских вепсов сохранялся обычай, по которому приглашение на рождественско-молодежную беседу девушка получала от своего двоюродного брата. Он специально приходил за нею в дом и спрашивал разрешения на уход у ее родителей (Фон., 3290/13).

На святочной беседе всегда устраивалась трапеза, когда непременным угощением были пряженые пироги. Продукты для пирогов (муку, масло, сметану, сахар и т. д.) парни и девушки собирали в складчину, причем, судя по воспоминаниям информаторов, среди северновепсской молодежи, как и русской, была известна архаическая форма сбора продовольствия — ритуальное воровство, что лишний раз свидетельствует о наделении данного блюда магическими свойствами (Фон., 3286/55; ср. у русских: Бернштам, 1988. С. 239). Приглашенные на беседу девушки занимались приготовлением пирогов, которые, как и на семейном торжестве, служили предметом для тех же гаданий.

После трапезы следовали постоянные беседные развлечения: игры, пляски, танцы. В отличие от других посиделок в святочных беседах в качестве зрителей участвовало большое количество взрослого населения деревни. Максимальным накалом праздничного веселья на святочной беседе был приход ряженных (рис. 19), которые в Рыбреке и расположенных южнее этого населенного пункта вепсских поселениях Прионежья носили название *čudilkad* (чудилки), а севернее — *bukoid* (буки) и *kuhläkod* (кухляки). Последнее название было распространено у карел повсеместно и имеет карельское происхождение (Черепанова, 1983. С. 87).

В вепском Прионежье было распространено ряженье в животных (медведя, журавля, лошадь), в покойников, а также в различные социально-бытовые и этнические типы (попа, цыгана, солдата, лесоруба, нищего) и особенно травестизм — переодевание мужчин в женскую одежду, а женщин — в мужскую. Придя на беседу или в крестьян-



Рис. 19. Северновепские ряженые (снимок из работы Ю. Райнио, 1973 г.)

янский дом, ряженые порою устраивали целые драматизированные представления на темы: «Хождение вожака с мелведем», «Лошадь и всадник», «Покойницкие игры» и т. д. (см.: Setälä, Kala, 1951. С. 102—107). Для прионежских вепсов, как и для остальных вепских групп, в целом были характерны одинаковые принципы изготовления нарядов. Основой костюма ряженого было закрывание лица куском редкотканой материи или платком (рис. 20, а, б). Для создания зооморфных, антропоморфных и бытовых образов широко использовались вывернутые наизнанку овчинные шубы, льняное полотно, старинные рубахи с вышивкой и другая одежда, вышедшая из употребления.

В северновепских деревнях своеобразием отличалось ряженье в «лошадь». Если у средних и южных вепсов способ изображения лошади был таким же, как и во многих русских районах: два парня накрывались пологом, причем передний держал в руках вилы с сеном, изображающие «лошалиную голову», а третий садился на такую «лошадь» верхом, то у северных вепсов лошадь вырезалась из дерева. Для гривы и хвоста деревянной лошади использовали волосы, к ее туловищу приделывали седло и колокольчик. На «лошадь» садился человек, ряженный «всадником» (Setälä, Kala, 1951. С. 102—109).

Северновепское ряженье в «покойника» также отличалось от такого у средних и южных вепсов. У средних и южных вепсов тради-

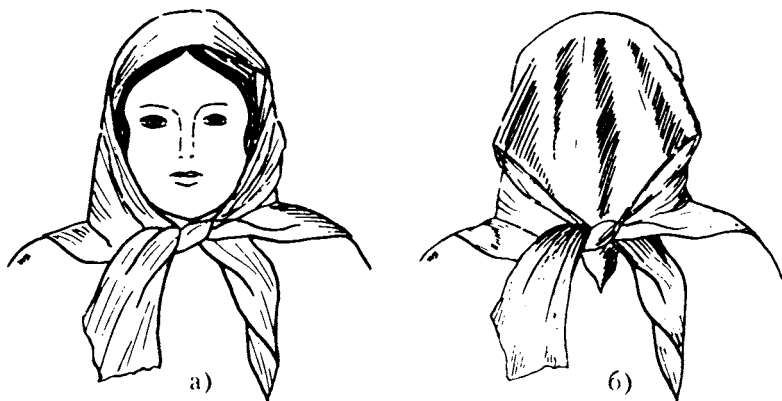


Рис. 20. Один из способов закрывания лица платком в ряженьи:

а) четырехугольный платок, сложенный треугольником по диагонали, завязывали узлом под подбородком; б) верхний угол платка, лежащий на спине, перекидывали на лицо и завязывали вторым узлом под подбородком. (Рисунки сделаны В. А. Базегским)

ционной сценой была следующая: несколько человек вносили в избу лежащего на деревянных досках ряженного покойником, покрытого до подбородка белой материей, у которого лицо было обсыпано мукой, а в рот вставлены зубы из репы; все присутствующие с криком разбегались. В северновепесской среде покойниками рядилось несколько человек. Они надевали на себя белые полотняные рубахи до пят и *куктели* — белые головные уборы для усопших, вставляли зубы из репы и уже не пассивно, лежа на деревянных досках, а активно появлялись на беседе, вызывая страх у девушек и их громкий крик.

Но чаще всего ряженные, заходя в дома, просто отплясывали под гармонь или балалайку, не подавая голоса, чтобы их не узнали, ибо в конце XIX — начале XX в. ряжение из религиозно-магического обряда превратилось в азартную игру между участниками и зрителями, главной целью которой было угадывание. Ряженные старались как можно дольше оставаться неузнанными, и это им с успехом удавалось, так как угадывание со стороны зрителей было затруднено не только их молчанием и замысловатыми нарядами, но и тем, что часто они оказывались представителями соседних поселений. В хождении чудилками, буками, кукляками участвовала в основном молодежь. Объединяясь в группы по 10 и более человек, они не ограничивались только обходом своего села, а устраивали походы на более дальние расстояния — в соседние северновепесские поселения. Например, из Рыбреки ходили в Другую Реку и Каскесручей; из Горне-

го Шелтозера — в Шелтозеро и т. д. Если ряженого все-таки узнавали, он открывал лицо, приглашался за стол и угощался. Неузнанные ряженные также получали от хозяев гостинцы, складывали их в корзинки, а затем сообща съедали.

К периоду святок у вепсов Прионежья были приурочены разнообразные озорные шутки и проделки молодежи, получившие в этнографии название «бесчинства» (Пропп, 1963. С. 122; Толстая, 1986. С. 12). Среди наиболее характерных «бесчинных» действий информаторы называли следующие: разбрасывание полениц дров, разбираемые изгородей, снятие ворот с петель, заваливание дровами или примораживание входных дверей в избу, пачканье сажей ворот и окон, закрывание дымоходов, увоз дровней со двора за деревню или сооружение из них баррикад на дорогах. Как правило, такие действия адресовались представителям противоположного пола: парни бесчинствовали во дворах тех домов, где жили девушки, девушки же, наоборот, там, где жили парни. В вепских поселениях, расположенных севернее с. Рыбрека, в комплекс многочисленных новогодних шалостей молодежи был включен аграрный обряд кормления ячневой кашей Мороза, превратившийся в устойчивую эротическую шутку. В новогоднюю ночь девушки мазали ячневой кашей окна у парней и кричали: «Pakaine-lakaine! Ala palenda miide villad (ozr, rugiž), a palenda rghän...!» (русск.: «Мороз! Не морозь наших хлебов (ячмень, рожь), а морозь... у парней!»). Парни выбегали из домов и гонялись за девушками (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 681, л. 6, 8—11, 13, 17, 22). А. А. Ишанина поведала нам анекдотический случай, который произошел с ней и ее сестрой, когда они были подростками, в результате обучения их этому обряду бабушкой: «Бабушка кашу сварила и учит нас: «Идите и скажите парням». А мы пошли к дедушке. Окна намазали снаружи и говорим: «Pakaine-akaine! Ala palenda miide villad, ozrad, a palenda akan dedoi killad!» (Мороз! Не морозь наших хлебов, ячменя, а морозь бабушкиному дедушке...!). А парни Петька да Ванька услышали и побежали за нами. А мы скорее на сарай побежали, да запор положили, а то они пришли бы, да нас били или повалили бы в снег. Пришли к бабушке. Она спрашивает: «Ну, как там выговаривали?» — «Pakaine-akaine! Ala palenda ozrad, miide villad, a palenda akan dedoi killad!» — отвечаем. — «Да зачем вы дедушке-то сказали? Надо было сказать Ване либо Пете» (Фон., 3291/26). Следует отметить, что только в святочный период такие формы поведения молодежи не осуждались общиной и считались «допустимыми» и «приличными» и, как свидетельствует приведенный рассказ, передавались из поколения в поколение старшими путем обучения.

По мнению С. М. Толстой, подобные бесчинства, широко известные из календарей европейских народов, не оставляют сомнения в

их первоначальной сакральной функции и заставляют относить их к категории охранительных и очистительных обрядов против нечистой силы, которая, по народным поверьям, всегда появлялась в переходный период, в данном случае — от старого года к новому. В дальнейшем, как считает исследовательница, назначение и внутренний смысл данных обрядов в различных культурах менялся (Толстая, 1986. С. 13). В вепсском Прионежье молодежный состав исполнителей «бесчинств», в котором отражался ритуальный антагонизм и соперничество полов, а также календарная приуроченность их к предсвадебному периоду святок, на наш взгляд, свидетельствуют о том, что в северновепсской среде эти обряды со временем стали выполнять брачные функции, являясь органическим вступлением к свадебному периоду — заговенью.

Приближением свадебного периода, по-видимому, объясняется и скопление в святки, особенно в кануны Нового года и Крещения, большого количества девичьих гаданий и обрядов поднятия славы. К тому же, по народным представлениям, подобные обряды были возможны только через посредство властвовавших в эти дни потусторонних сил, через контакт с умершими предками и нечистой силой (Виноградова, 1981. С. 14). Не случайно поэтому, одно из самых популярных у прионежских вепсов гаданий, основанных на слуховых галлюцинациях, как и у карел, называлось *sündud kundelta* (букв. «слушать Сюнда») (Зайцева, Муллонен, 1972. С. 533; ср. карельское: ДКСК, 1980. С. 91—92). В настоящее время нам не удалось найти ни одного информатора, который мог бы объяснить происхождение этого названия. В современном вепсском языке *sünd* обозначает христианского бога Иисуса Христа. Но, судя по карельским материалам, *sünd* (кар. *sündü*) представлял собой некий мифологический персонаж, появлявшийся на земле в святочный период и игравший роль предсказателя в гаданиях. Анализ самого северновепсского гадания свидетельствует также о том, что участники действия имели дело не с христианским богом, а с языческим духом. «Слушать Сюнда» обычно ходила группа девушек, иногда в сопровождении парней, в места, где, по мнению народа, обитала нечистая сила: на перекресток дорог, к бане, риге, колодцу, проруби. Лучшим временем для гаданий считались полночь и ночь — периоды наивысшей активности нечисти. Выход на контакт с нечистой силой был возможен в том случае, если гадающие освобождали себя от христианских атрибутов — крестов и тем самым тоже становились нечистыми. Обезопасив себя универсальным магическим оберегом — кругом, очерченным вокруг себя одним или несколькими железными предметами (кочергой, ухватом, сковородником или косой-горбушей), гадающие приступали к слушанию. По доносившимся звукам каждый из них опре-

делял свою судьбу: звон колоколов — к свадьбе, стук топора — к смерти и т. д. (см.: Setälä, Kala, 1951. С. 104). В вепском Прионежье, как и в других местах проживания вепсов, нам неоднократно приходилось слышать рассказы о смерти гадающих от нечистой силы в случае не соблюдения правил гадания. Но, наряду с ними, в вепском Прионежье были популярны и сюжеты о проказах парней над слушающими девушками с целью изменить результаты их мантики (издание пугающих звуков и появление ряженными в страшилища в местах для гаданий). Это свидетельствует о том, что в первой половине XX в. вера в нечистую силу постепенно утрачивалась.

В северновепских деревнях особенно благоприятным местом для совершения гаданий и обрядов повышения славутности считались различные водные объекты, в любом из которых обитал один из представителей нечистой силы — *vedehiine* (водяной). Северновепские девушки ночью или ранним святочным утром, когда еще все спали, бежали к колодцу или проруби и обращались к водяному со словами: «*Vedehiine! Anda vet!*» — «Водяной! Дай воды!» (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 216, л. 72). После этой просьбы они набирали ведро воды и обливались ею с целью повышения славутности. По сведениям из с. Шелтозеро, девушки совершали обливание у колодца, стоя на сковороде, представляющей собой не что иное, как уже известный нам оберег от нечистой силы — железный круг (Setälä, Kala, 1951. С. 103—104). В Шокше обливание водой, набранной из колодца, происходило на чердаке. В нем по очереди участвовали две девушки: одна раздевалась донага и вылиwała на себя воду, а другая — накидывала на нее одежду (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 216, л. 73).

В с. Каскесручей в святочную ночь девушки бежали к колодцу и смотрели в него. По отражению в колодезной воде гадали (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 216, л. 31). В с. Рыбрека девушка утром в Рождество набирала из колодца ковшом воду. Умывшись ею, она приносила оставшуюся воду к своей избе и плескала ею на наружный большой угол дома, стараясь попасть на девятый венец. Считалось, что если девушка попадет на девятый венец, то она в новом году выйдет замуж (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 676, л. 9). Аналогичное гадание в сочетании с обрядом поднятия славутности бытовало среди обрусевших вепсов с. Подщелье. С наступлением Нового года, ровно в 12 часов ночи, девушки бежали за водой к какому-либо водоему. Набрав воды, они умывались ею, а затем выливали оставшуюся воду на большой угол дома снаружи, «чтобы скорее выйти замуж» (Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 198).

Помимо проруби и колодца, местом совершения и объектом гадания одновременно являлся снег, также связанный с культом воды.

Судя по воспоминаниям информаторов, гадание *lunt kũkta* (букв. «снег полоть») являлось самым популярным в Прионежье. *Снег полоти*, т. е. вытапывали ногами, и набирали для гадания следующим образом: в полночь девушка шла к месту обитания нечистой силы — на перекресток дорог, к изгороди или хлеву, набирала около этого места в подол снег, трясла его и говорила: «*Bohosuženi, bohorāženi, tule lunt kũkta*» — «Богосуженый-богоряженный, приди снег полоть». Потом слушала: в какой стороне раздастся лай собаки, в ту и замуж предстоит выйти (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 676, л. 6). Во многих северновепских деревнях в этом гадании часто использовалась русская заговорная формула: «Я полю, полю снежок, полю беленький. Где собачка лает, там богосуженый живет» (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 216, л. 43). Один из вариантов этого гадания довольно подробно был записан С. А. Макарьевым в с. Подщелье: «На святках полют снег. Девушки идут около косо́й изгороди и отсчитывают трижды 9 раз, т. е. 27-е *прясло*, и около него сквозь изгородь берут снег в передник, в котором *трясут*, говоря: «Я полю, полю снежок, полю беленький снежок. Ты *залай*, *залай* собачка на судимой стороне» (Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 176). Заметим, что прием набирания снега сквозь изгородь еще раз подтверждает наши выводы о границах, в том числе и в виде замкнутого круга, около которых была сосредоточена нечистая сила (см. гл. II).

Для гаданий и обрядов поднятия славутности воду также использовали в сочетании с различными предметами. Например, северновепские девушки в святки с набранной из колодца водой забирались на церковную колокольню и обмывали ею колокола. Воду, служившую для обмывания колоколов, девушки тут же использовали для умывания, «чтобы почета и хвалы было больше» (Фон., 3287/20; Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 177). В народном понимании колокол и издаваемый им звон символизировали известность, славу, восхваление. Именно поэтому северновепские девушки могли добавлять в воду и медь, которую они соскабливали с церковных колоколов в рождественскую ночь (*Setälä, Kala*, 1951. С. 103).

У вепсов широко практиковалось общеизвестное в России гадание с растопленным оловом, вылитым в холодную воду. По вычурным очертаниям застывшего олова девушки судили о будущем. Как и у русских, в северновепской мантике использовался лед. Гадающие брали ложки по количеству членов семьи, набирали в них воду и оставляли на морозе на ночь. Утром по форме льда определяли судьбу каждого члена семьи. Например, вода замерзла ямкой — к смерти (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 676, л. 31; ср. с русск.: Смирнов, 1927. С. 15).

Одно из распространенных гаданий в Прионежье было основано на связи и противопоставлении воды (льда) и огня: девушка мочила в

проруби лучину, замораживала и зажигала ее. Символом скорого замужества было горение лучины (ср. аналогичное гадание у южных вепсов — Kettunen, 1918. С. 40; карел — Линеvский, АKNЦ, ф. 1, оп. 32, № 237, л. 229).

Кроме воды, северновепские девушки в своих гаданиях о суженом широко использовали и другие разнообразные предметы. Например, предварительно положив под подушку расческу, хомут или ключ, гадали на «сон». В избе, в кромешной темноте, на сковороде жгли бумагу и по мелькающим на стене теням определяли будущее.

В качестве предсказателей девичьей судьбы нередко выступали животные: петух, курица, корова. В гадании с коровой, например, девушка вечером привязывала к рогу коровы ленточку, а утром заходила в хлев и смотрела: если корова стояла у двери головой по направлению к выходу, то молодую хозяйку в скором времени ожидало замужество (Макарьев, АKNЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 176). Такое же гадание с коровой было известно у оятских вепсов, карел и русских Кадниковского уезда Вологодской губ. (ДКСК, 1980. С. 110—111; Обрядовая поэзия, 1989. С. 129). При гадании с петухом или курицей девушки раскладывали на полу различные предметы: кольцо как знак замужества, хлеб как знак зажиточности, уголь как знак бедности и мел как знак смерти и выпускали к ним курицу или петуха. По предмету, который в первую очередь клевала эта птица, судили о будущей судьбе (Винокурова, АKNЦ, ф. 1, оп. 6, № 216, разные листы; ср. аналогичное гадание у русских: Пропп, 1963. С. 108).

С поверьями о нечистой силе, появляющейся на земле в святки, был связан еще один обряд древнего происхождения, типичный для прионежских вепсов. По народным поверьям, если девушка долго не выходила замуж, то считалось, что «дорога» к ней испорчена и сватам закрыта. Необходимо было «открыть дорогу» и по свободной дороге «пустить славу» этой девушки. Для этого накануне Крещения «рубил дорогу» (*čartihe dorog*): мать или тетка девушки брала косу или топор, которые, как известно, считались универсальными оберегами и «очистителями» от всевозможной «порчи» и, пятясь назад, чертила этим железным орудием непрерывную линию от матицы до колодца, приговаривая: «*Avoidan dorog rabi (nimi)*» — «Открываю дорогу рабы (имя)». В колодце она набирала воду и ставила ее ненадолго в избе под иконами. Далее следовало умывание девушки этой водой (Винокурова, АKNЦ, ф. 1, оп. 6, № 216, л. 44). Данный обряд варьировал по деревням. В с. Шокша он совершался на рассвете любого святочного дня: мать или сестра девушки рубила топором крест-накрест все пороги дома и ступени крыльца, являющиеся местом пребывания нечистой силы, произнося следующее заклинание: «*Čapan mina dorogad, čapan putud, kivud, kandod rabi božiej (nimi)*» — «Рублю я до-

роги, рублю пути, камни, пни рабы Божьей (имя)» (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 216, л. 73). В с. Подшелье это ритуальное действие производилось самой девушкой накануне Нового года. Вырубание дороги здесь, как и в Шокше, совершалось в виде крестов ножом, начиная от потолка в большом углу, и далее — по стенам, полу и до проходившей мимо дома дороги. При этом произносились слова: «Я, девушка, железо рублю, замуж пойду» (Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 199). Как известно, точно такая же святочная ритуальная рубка дороги косой или топором с целью выхода замуж практиковалась и среди карельских девушек (ДКСК, 1980. С. 92).

Период *sünduma* заканчивался праздником Крещения. Особое место в нем занимал канун. В народном календаре вепсов, как и многих других европейских народов, именно канун Крещения связывался с наивысшим разгулом нечистой силы и являлся самым опасным днем святок. В арсенал обережных от нечистой силы средств обязательно входил крест: прионежские вепсы крестили ножом окна и двери жилых и хозяйственных помещений. Такое действие обычно производилось в крещенскую полночь, во время проведения службы в церкви, — максимально чистое время суток (Терновская, 1981. С. 148). Когда крестили ножом все окна, двери в избе и ворота, произносили заклинание на русском языке, используя имена христианских святых: «Сусова молитва, Богородичный крест, Спасова рука, Никольский замок по всем окошкам, по всем воротам» (Фон., 3241/3). По единичным сообщениям, в некоторых северновепских деревнях кресты могли чертить и таким оберегом, как камень-древяник - *šuuŋ kivi* (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 680, л. 4).

Наряду с посещением церкви, обедом, гуляньями и беседами, центральным моментом праздника Крещения являлся обряд освящения священником воды в «иордани». Место совершения этого обряда, как правило, находилось на реке или озере¹⁴, вепсы Прионезья и Шимозера называют его *lähte* (русс. «прорубь») (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 216, л. 36, 38; Зайцева, Муллонен, 1972. С. 156). Во многих же других вепских деревнях, как и в карельских, крещенская прорубь называлась по-церковному — *jordan* (сев. кар. *jordana*) (Зайцева, Муллонен, 1972. С. 156; ДКСК, 1980. С. 91). Святая вода иордани (*ristvezi*) считалась важным очищающим и исцеляющим средством. В ней купались люди, давшие «завет» на выздоровление себя или родных, а также ходившие в святки буками, кухляками и чудилками во искупление «греха» ряженья. У северных вепсов человек, желающий искупаться, раздевался догола и опоясывался своим ку-

¹⁴ По сообщениям информаторов, в с. Матвеева Сельга вода освящалась в большой бочке, выставленной в Крещение рядом с церковью (Фон., 3290/14).

шаком, с помощью которого люди, стоявшие у проруби, опускали его в воду и поднимали из нее. Затем на искупавшегося накидывали заранее приготовленную шубу, и он бежал одеваться в церковь. Там он снимал с себя мокрый кушак, одевался и нес кушак священнику для освящения. В дальнейшем такой кушак носился на голом теле как важнейший оберег (Фон.,3288/22).

В обязанность северновепских женщин в Крещение входило набирание из иордани святой воды, которую они в ведрах или других сосудах уносили домой и ставили в красный угол. Ею умывали детей, использовали ее для лечения различных болезней и для обмывания коровы после отела.

Таким образом, Рождество, Новый год и Крещение, слившиеся с народным праздником *sünduta*, в совокупности представляли собой один из самых развитых праздничных циклов в народном календаре прионежских вепсов, состоящий из сложнейшего сплава элементов языческого и христианского происхождения: христославления, хождения на иордань, посещения богослужений, ряженья, гаданий, бесчинств, а также многих других обрядов начинательного, умиловительного и бережного характера. Многие из них были типологически сходными с существовавшими у соседних русских и финноязычных народов. В то же время в северновепской группе в новогоднем цикле были обнаружены обычаи и обряды, имеющие сходство с карельскими: обычай гостьбы *adiv*, девичьи магические обряды повышения славы, название ряженных «*kuhläkod*», использование камня-оберега «*čuur kivi*».



3. Maidnedal

Следующим за святками значительным праздником, отмечавшимся во всех северновепских поселениях, была масленица, которая справлялась на восьмой неделе до Пасхи. В вепском Прионежье масленица носила название *maidnedal* (букв. «молочная неделя»), которое соответствовало количеству дней празднования ее здесь.

Масленице предшествовало заговенье (*arg*) — период массового устройства свадеб, начинавшееся сразу после Крещения. В старое время в каждом северновепском поселении в заговенье справлялось как минимум двадцать свадеб, так что в их проведении фактически участвовало все северновепское население, одни — в качестве главных действующих лиц, другие — как гости-родственники и зрители. Не удивительно, что масленица, завершающая свадебный период, вобрала в себя многие элементы из свадебного ритуала, придав им

всенародность. Так, к масленице был приурочен северновепсский обычай *marghuze* — послесвадебного угощения молодоженов у тещи, способствующий закреплению новых родственных связей между двумя родами. Непременным тещиным угощением для зятя в период *marghuze* были пряженые пироги. Они же являлись и обязательным блюдом масленицы. Подобное совпадение было характерно и для многих русских районов, где блины одновременно являлись тещиным угощением на хлебинах и праздничным блюдом на масленицу (Зеленин, 1991. С. 407).

Совпадение масленицы с окончанием периода свадеб отразилось также в обычаях публичного чествования новобрачных, которому прионежские вепсы посвящали последнее воскресенье масленичной недели, называвшееся *rühärapot* (букв. «пост положим»), так как сразу после этого наступал строжайший Великий пост. Обычно публичное чествование новобрачных выражалось в торжественном катании их на лошадях под хвалебные возгласы односельчан: «*Nüva tuifžäin! Ura!*» — «Хороша молодица! Ура!». Лошади, на которых катали молодых, украшались нарядной сбруей, свадебными колокольчиками, в гривы вплетались разноцветные ленточки. Для катания использовались расписные праздничные сани, которые даже назывались по-особому — *korđ* (рис. 21). Роль кучера обычно выполнял свекор, брат или другой родственник мужского пола, дружка. По сообщению А. Ф. Филатовой, в с. Вехручей местные мужики дожидались молодых у церкви, чтобы после обедни за выкуп (водку) покатать их (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 216, л. 42). Каждая молодуха во время катания обязательно снимала с головы платок и накидывала его на плечи, демонстрируя зрителям одетую на голову сороку (*sogok*), подтверждающую ее новый социальный статус замужней женщины. В с. Рыбрека был известен и другой вариант чествования молодоженов: по обеим сторонам дороги выстраивался народ, а посередине улицы шествовали супружеские пары, держась под руку. Молодухи по очереди снимали платки, открывая напоказ свои сороки; либо платок с молодой жены снимал супруг. При виде сороки зрители скандировали: «Хороша молодица! Ура!» (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 676, л. 26, 27). Всенародный показ молодых у вепсов Прионежья носил название *ozutez*. Подобные величания молодых деревенской общиной, приуроченные к масленице, были распространены и у русских (Соколова, 1979. С. 40).

Одновременно с новобрачными в катании на лошадях участвовала также и прочая молодежь, но, как и в свадебном поезде, она всегда ехала позади молодоженов, тем самым подчеркивая их первостепенную роль на данном празднике. Рассаживание молодежи по саням происходило по родственному принципу: для собравшихся в каждом

доме девушек и парней хозяева выделяли одну лошадь и сани, в которых молодые люди ехали вместе и пели песни; среди них один из парней играл на гармонии, а другой — управлял лошадью. Развлечением молодежи во время масленичной недели было также катание с ледяных гор. Информаторы до сих пор помнят места традиционных катаний. Например, в с. Вехручей — Масляная Гора, в д. Ропручей (Рыбрека) — Туркина Гора (на ней стоял дом Туркиных) и т. д. (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 216, л. 52). Иногда для катаний мужчины строили искусственные горы на деревянном каркасе, но они были значительно меньших размеров, чем естественные. В каждой семье, где были дети и молодежь, имелись специальные маленькие деревянные саночки для спуска с гор — *regut*. Катаниям сопутствовали всевозможные шутки парней над девушками: их кидали в снег, забрасывали снежками и прочее, тому подобное.

Однако в памяти некоторых пожилых информаторов катание с гор еще сохраняло древнюю связь с земледельческой магией — с ростом высокого льна, как это было у русского и прибалтийско-финских народов (Иванов, 1863. С. 109; Шлыгина, 1977. С. 125). По единичным сообщениям, в вепском Прионежье, как и в некоторых русских деревнях (Зеленин, 1991. С. 380), в первый понедельник Великого поста женщины катались с гор «на длинный лен». При таком катании они обязательно садились на лед, обнажив нижнюю часть тела. По сведениям Ф. С. Феклистовой (1910 г. р.), только будучи маленькой девочкой, она видела этот обряд в исполнении своей бабушки; в годы же ее зрелости уже мало кто знал о его существовании: «Бабушка сорочку, либо платье поднимет, ну да и голой прокатится на ледянке. «Чтобы лен длиннее рос», — скажет. А я кричу с окна: «Бабушка, ты ведь застыла» (Фон., 3241/12). Женское обнажение, как известно, в прошлом было широко распространено в аграрных обрядах многих народов мира и связано с древними представлениями о взаимовлиянии природы и человека (Громыко, 1975. С. 133).

С земледельческой магией, как нам кажется, был связан и другой обычай масленицы. Всю масленичную неделю северновепские девушки и женщины ходили на горы и пели там протяжные песни: «Росынька», «Мальчишка чернобровый», «Распривольный». Такое же пение на масленицу было распространено и у белозерских вепсов, которые, в отличие от прионежских, сохранили в памяти и интерпретацию этого действия — «на долгий лен» (Лапин, 1973. С. 52, примеч.).

Христианское влияние на масленицу было незначительным. Оно выразилось в церковном запрете на употребление мясной пищи в течение семи дней и в обряде взаимного прощения обид, приуроченном к последнему воскресенью масленицы, который сводился к тому, что все члены семьи или соседи, вставая друг перед другом на колени,

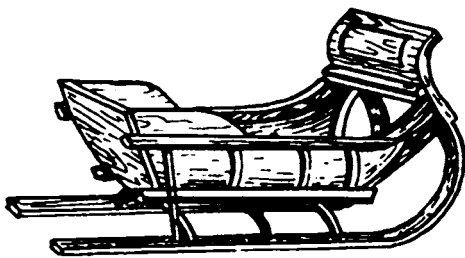


Рис. 21. Праздничные сани

просили прощения за нанесенные обиды со словами: «Простите меня грешного (грешную)» — и получали ответ: «Бог простит и меня простите» (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 216, л. 43).

Таким образом, в конце XIX — начале XX в. масленица представляла собой

комплекс обрядов и обычаев, неоднородных по характеру и времени возникновения: аграрных и семейных, языческих и христианских. В целом *maidnedal'* прионежских вепсов имела большое сходство с севернорусским масленичным комплексом.

4. Весенние праздники

Сразу после масленицы наступал церковный семинедельный Великий пост (*Suf pühä*), длившийся до Пасхи, который в сезонном отношении означал переход от зимы к весне. Строгости поста отразились на праздниках, приходившихся на этот период, которые проходили без молодежных бесед, песен и плясок, с небольшими гуляньями и соблюдением запрета на употребление скоромной пищи. Как из-за указанных ограничений, так и, возможно, по причине отсутствия в это время в деревнях значительной части мужского населения, занятого отхожими промыслами, великопостные праздники не были популярными среди жителей вепсского Прионежья.

Одним из больших церковных праздников, обычно выпавшим на период Великого поста, было Благовещение (*Blahoveššeñg*) — 25/III. С ним, как правило, северновепсское население связывало начало весны (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 681, л. 1). В этот день местные жители, помимо проведения указанных выше умеренных праздничных мероприятий, следовали строжайшему запрету на работу, который они подкрепляли общерусской поговоркой: «В Благовещение птичка гнездышка не вьет, а девица косы не плетет». День недели, на который приходилось Благовещение, считался запретным днем на весь год: в этот день нельзя было начинать никаких сельскохозяйственных работ.

Другим великопостным большим праздником, отмечаемым за неделю до Пасхи (в пределах 15/III — 18/IV), являлось Вербное вос-

кресенье (Birbinspühäpäiv). Значительное место на нем, как об этом свидетельствует уже само название праздника, занимала верба — первое дерево, на котором весной появляются почки, причем в виде необычного пушистого соцветия. Верба как первый видимый признак весны наделялась народом магической силой. Северновепские жители начинали праздник с похода в лес за ветками вербы, которые затем они освящали в церкви и несли домой. Несколько веток ставились в красный угол и хранились там как оберег дома от различных напастей. Надо сказать, что эта традиция и сейчас бытует у прионежских вепсов. Остальные ветки вербы хозяйки убрали в укромное место и оставляли там до первого выгона скота на пастбище. Во время этого ритуала было принято гнать скот ветками вербы к месту сбора стада. В Вербное воскресенье обязательным в среде прионежских вепсов был продуцирующий обряд хлестания вербой детей и скота «для здоровья» (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 681, разные листы). Как известно, этот обряд был распространен также у восточно-славянских и прибалтийско-финских народов (Соколова, 1979. С. 98; Eesti rahvakalender, 1981. С. 137).

Следующим праздником весны была подвижная Пасха (Äipäi), дату празднования которой православная церковь рассчитывает по фазам луны: Пасха отмечается в первое воскресенье после весеннего равноденствия и полнолуния. Таким образом, время наступления дня Пасхи колеблется в пределах 35 дней — от 22/III до 25/IV. С приходом Пасхи у прионежских вепсов заканчивался Великий пост и начинался новый период — kevadžarǵ — весенний мясоед, длившийся до Троицы.

Пасха являлась главным праздником вепского народного календаря. Она отмечалась всю Светлую неделю. Праздник начинался в ночь с Великой субботы на Светлое Христово Воскресение, в 12 часов, с крестного хода вокруг церкви под пение гимна, прославляющего воскресение Иисуса Христа, и следовавшей за ним пасхальной утрени. В первый день Пасхи местный храм становился средоточием жизни всего церковного прихода. С началом праздника все его жители устремлялись к церкви и в перерывах между богослужениями христосовались и угощали друг друга крашеными яйцами; мужчины устраивали около церкви игровое битие крашеных яиц. После праздничного домашнего обеда начиналось гулянье, которое обязательно происходило вокруг церкви. Молодежь с этого дня и всю последующую неделю ходила звонить в колокола на церковную колокольню. Девушки в этом занятии принимали самое активное участие, так как связывали его с приобретением славетности.

В праздновании Пасхи значительное место занимали крашеные яйца, которые, по народным верованиям, обладали разнообразными

магическими свойствами. Северные вепсы использовали их в обрядах первого выгона скота на пастбища и сева. В Прионежье существовал также обычай семейного характера, по которому теща дарила прибывшему к ней в гости зятю-молодожену 100 яиц, а он преподносил ей ответное вознаграждение — материю, платье и т. д. По сведениям Д. М. Пушкина, яйца являлись также праздничными подарками северновепских девушек парням, «чтобы те почаще приглашали их на игрищах танцевать и кружиться на кадрили в прискочку» (Пушкин, АKNЦ, р. XI, оп. 2, № 79, л. 25).

Для северновепских мужчин крашеные яйца являлись предметом пасхальных игр. Помимо упомянутого выше битья яиц у церкви, все мужчины деревни в течение четырех дней Светлой недели собирались в каком-нибудь доме, где были гладкие и широкие половицы, для игры под названием *tunad kataida* («катать яйца»). Для этой игры изготовлялся деревянный лоток в виде наклонного желоба (рис. 22). По нему игроки скатывали яйца. Цель игры заключалась в том, чтобы сбить катившимся яйцом лежащее на половице яйцо противника. Выигравший забирал сбитое яйцо. Проигравший все яйца ставил вместо них деньги (Винокурова, АKNЦ, ф. 1, оп. 50, № 681, л. 4).

Главным развлечением молодежи всю Светлую неделю были качели (*šibud*). Они представляли собой широкую доску или несколько досок, сколоченных вместе, длиной около двух метров, к концам которых крепились толстые длинные веревки. Прионежские вепсы устанавливали качели в просторных и высоких сараях своих домов, в отличие от других вепских групп, у которых в традиции преобладало сооружение таких качелей на открытом воздухе. Вся молодежь деревни собиралась в одном из сараев на качания. Обычно два парня раскачивали качели, встав по краям висевшей доски и держась руками за веревки, а девушки сидели на доске между парнями, спустив ноги. Во время качания девушки пели русские протяжные песни и вепские частушки, а парни обязательно баловались — сильно раска-

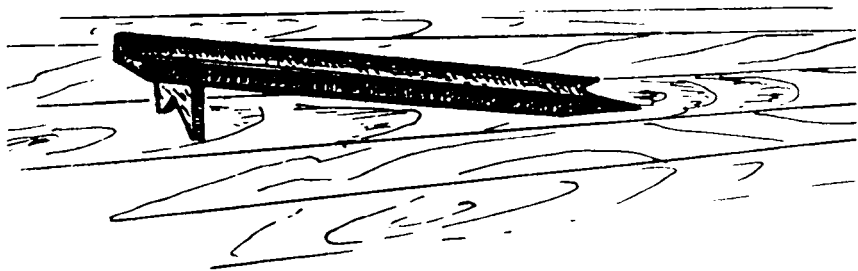


Рис. 22. Лоток для скатывания яиц

чивали качели и тем самым пугали девушек. У прионежских вепсов, как и у русских (Соколова, 1979. С. 118), качели составляли специфику только пасхальных развлечений, к Фомину воскресенью их, как правило, разбирали.

С понедельника Светлой недели начинались крестные ходы духовенства по домам сельских жителей с пением гимнов, посвященных Христу. В пасхальных крестных ходах участвовали священник, дьякон, церковный сторож и 5—7 жителей, которые местным населением назывались *ristad* (букв. кресты), *крестоходы*. За христославление *ristad* получали в каждом доме решето овса, тарелку яиц, выпечные изделия. Если посещение дома приходилось на обеденное время, то хозяева обязательно угощали славельщиков обедом. Каждый день у крестоходов уходил на посещение одной или нескольких деревень, входивших в данный церковный приход. Направление, в котором двигались христославы, было закреплено традицией. В табл. 3 представлена очередность посещения деревень некоторых северо-вепсских церковных приходов христославами.

Деревня, в которую приходил крестный ход, считалась в этот день праздничной. Она была открыта для посещения гостей и являлась общим местом гулянья для населения всего прихода. Поэтому в табл. 3 одновременно указываются как очередность посещения деревень крестным ходом, так и пасхальные праздники этих деревень. Не случайно поэтому пожилые информаторы среди праздников только своей деревни часто называли и дни Светлой недели: третий день Пасхи, четвертый день Пасхи и т. д.

В пасхальную обрядность обязательно входило поминовение умерших родственников. Прионежские вепсы совершали его во вторник на Фоминой неделе, носивший названия *raadonic* (русск. «радуница»), *koljan äipäi* (Пасха мертвых), *roditelän paska* (родительская Пасха) (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 681, л. 4, 15; ф. 1, оп. 6, № 216, л. 63). В этот день жители с разнообразной выпечкой и яйцами ходили на кладбище. Там они «кормили» родственников, обязательно кроша на могилу пиццу, и угощались сами. В радуницкий обряд поминовения непременно входило приглашение предков в гости. Для этого во время посещения кладбища прионежские вепсы опахивали могилу носовым платком, а затем махали им в сторону дома (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 681, л. 4, 6). Часто на могилы приглашался священник отслужить молебен.

Некоторые весенние праздники у прионежских вепсов были связаны с событиями в животноводстве. Одним из них являлся Егорьев день (*Jürgin päi*) — 23/IV, когда отмечался первый выгон скота на пастбища. Выгон скота в этот день был чисто символическим, так как в силу холодного северного климата, лежащего в лесу снега жи-

Очередность посещения деревень христославами

		Светлая неделя						
Церковный приход	понедельник, 2-й день Пасхи	вторник, 3-й день Пасхи	среда, 4-й день Пасхи	четверг, 5-й день Пасхи	пятница, 6-й день Пасхи	суббота, 7-й день Пасхи		
Вехручей	Огеришта	Вехручей	Росстань	Ишанино, Масляная Гора, Тахручей	Габшема, Вангимова Сельга			
Рыбрека	Погост, Ропручей	Житноручей, Климовка	Другая Река	Другая Река	Другая Река	Другая Река, Каккарово		
Шокша	Васильевская, Чога, Герч	Средьволость, Бушаковская, Кара, Пинж, Войникишт	Сюрья		Вангимова Сельга	Ржаное Озеро		
Каскесручей	Каскеза	Кииташ		Карповка				

вотных еще нельзя было выгонять на подножный корм. Символический выгон скота из хлебов начинался с домашних обходных обрядов (обхода скота и пропускания его через «магические ворота»), которые затем повторялись в день настоящего выгона, часто совершаемого у прионежских вепсов в Николу (9/V). Домашний обход скота производился хозяйкой в хлеву: исполнительница обряда брала в левую руку решето с хлебом, иконой, яйцом, свечкой, колокольчиком; в правую — топор (или ковш с дымящимися углями) и с этими магическими предметами обходила скот, произнося заклинание. Затем она клала топор на порог, а икону ставила на косяк двери и через такие «магические ворота» пропускала животных на улицу (Винокурова, 1988. С. 7). После индивидуального совершения обрядов хозяйки пригоняли скот к местной часовне, где священник служил по нему молебен и окроплял его святой водой. Затем животных загоняли обратно в хлева. Точно такие же праздники в честь первого выгона скота в поле, совершаемые в Егорьев день, были широко известны в севернорусских губерниях (ОГВ. 1848. № 9; Носова, 1975. С. 79; Соколова, 1979. С. 158—159).

Никола весенний (9/V) был «лошадиным» праздником во многих северновепских деревнях. В этот день мужчины купали лошадей в весенних водах рек, только что освободившихся ото льда (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 216, л. 61). Выбор времени для купания не был случаен. В начале мая у вепсов происходил переход от зимних работ, производимых преимущественно в пределах дома, к летним — на полях, в огородах, лесах. Такой переход сопровождался обрядом обливания или купания членов общины или семьи человека, впервые выполнившего первую летнюю работу (рубку подсеки, пахоту, боронование, сев, огораживание *осеков* и т. д.), чтобы «лето прошло легче», «чтобы зимнюю грязь очистить», т. е. данный обряд имел продуцирующую и очистительную функции (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 215, л. 200—201). Ритуальное купание лошадей, на наш взгляд, целиком вписывается в эту систему народных представлений и являет собой обряд того же порядка. Ритуальное купание лошадей производилось накануне важнейших сельскохозяйственных работ: пахоты и сева, различных видов деятельности в лесу, когда участие лошади было обязательным. Любое начинание, судя по обрядам многих народов мира, могло быть успешным лишь при условии ритуальной чистоты и здоровья всех участников обряда. У капшинских вепсов, например, в день первого боронования домочадцы обливали водой не только хозяина, но и его лошадь (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 215, л. 201).

Итак, весенние праздники прионежских вепсов обнаружили большое сходство с севернорусскими праздниками, которое объяс-

няется как влиянием соседнего русского населения, так и воздействием церковной обрядности. И все же, несмотря на сильное христианское влияние, северновепские весенние праздники сохранили свой первоначальный смысл, заключающийся прежде всего в магической подготовке к предстоящим сельскохозяйственным работам: это и выбор благоприятных дней для начинаний и исключение из них Благовещения, приготовление магических атрибутов (вербы, яиц) для совершения обрядов первого сева и выгона скота на пастбища, создание обрядовой модели в Егорьев день для успеха реального выгона скота, обеспечение ритуальной чистоты всех участников сельскохозяйственных обрядов и т. д.

5. Летние праздники

Все северновепские летние праздники были объединены общей идеей расцвета природы: появления и буйного цветения растений и злаков, солнечной активности и потепления воды в водоемах. Поэтому в их обрядности и развлечениях было много общего; в них в различных сочетаниях использовались одни и те же элементы: растения; солнце, эквивалентом которого являлись костры; вода.

Переход от весны к лету в вепском Прионежье сопровождался праздником встречи лета (*vastuz kezad*), который отмечался 1/V или в первое воскресенье мая. Крестьяне семьями ходили встречать лето (*mänthe vastmaha keza*) в традиционные места проведения этого праздника. Выбор места зависел от географического расположения деревень. В поселениях, находившихся вблизи от Онежского озера (Шелтозеро, Рыбрека, Каскесручей), встреча лета происходила на его берегу. Так, в с. Каскесручей праздничное место называлось *madahkar* (налимий залив). Оно было расположено в 3 км от этого поселения на песчаном берегу, вдоль которого росли немногочисленные сосны. В д. Карповка (Каскесручей), по воспоминаниям М. М. Кабаковой, местом встречи лета был небольшой пригорок под названием *kaŋloine* (букв. «маленькая скала», «скалка»); в с. Рыбрека — песчаный берег Онежского озера у церкви. В поселениях Вехручей и Шокша, расположенных далеко от озера, встреча лета происходила на живописных пригорках, обычно в лесу (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 216, л. 34, 41, 60). Собравшиеся в этих местах с утра местные жители приносили с собой разнообразную выпечку, разводили костры, на которых готовили чай, и трапезничали. Затем около костров исполнялись песни и танцы. По сведениям информаторов, учителя и ученики северновепских школ ходили встречать лето отдельно от

остального населения. Около разведенных костров они читали разученные стихотворения (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 216, л. 41, 56). В отличие от вепсов Прионежья, в Шимозерье встреча лета происходила на месяц позже — 1/VI. Праздник встречи лета сохранился в виде детской забавы. В этот день дети ходили в лес, где разводили костры, пекли картошку и готовили чай.

Первомайский праздник встречи лета, когда разводили костры на возвышенностях, занимал существенное место в календарях многих европейских народов (Иванова, 1983. С. 112). По мнению В. Н. Харузиной, разведение костров было связано с изменением состояния солнца в этот период и являлось ритуальным выражением солярного культа (Харузина, 1906. С. 111). Среди этнолокальных вепсских групп именно такие дата и форма проведения этого праздника встречаются только у прионежских вепсов. В то же время такой вариант праздника был широко распространен во многих севернорусских деревнях Олонецкой и Архангельской губерний и в г. Петрозаводске, с которым, как известно, прионежские вепсы поддерживали тесную связь (Соколова, 1979. С. 143—144). Эти данные позволяют предположить, что первомайский праздник встречи лета появился в северновепском календаре под влиянием русских сельских или городских жителей.

В настоящее время о традиции встречи лета помнят только некоторые пожилые жители. Так, М. Е. Клопова посетовала, что в 1991 г. о встрече лета все позабыли. Тогда она сама вынесла на улицу стол и термос с чаем и чаепитием встретила приход лета (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 216, л. 56).

Одним из самых значительных летних праздников, который отмечался во всех северновепсских поселениях, была Троица (Stroicaipräiv), справляемая на 50-й день после Пасхи. Троица представляла собой сложный праздничный комплекс, состоящий из обычаев, обрядов и развлечений, в основе которых лежали различные верования и культы. Все они распределялись между тремя праздничными днями Троицы — субботой, воскресеньем и понедельником.

Главным обычаем этого праздника, связанным с культом растительности, было внутреннее и внешнее украшение домов ветками берез. Иногда несколько берез приносили из лесу и сажали около дома. Приход летнего тепла и появление зелени отразились и в таком северновепском обычае: с Троицы матери начинали выносить маленьких детей, еще не умеющих ходить, на траву около дома, чтобы они ползали по ней (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 676, разные листы).

В северновепсских поселениях, расположенных недалеко от Онежского озера, главным развлечением молодежи в троичское воскресенье было катание на больших лодках, вмещающих 8 и более че-

ловек. Во время катания девушки пели песни, а парни сидели на весах и, как всегда, озорничали: угоняли лодку далеко от берега и сильно раскачивали ее, пугая девушек (Фон.,3288/27).

В д. Урицкое в троицкий праздничный комплекс входили элементы скотоводческого культа: в воскресенье особым вниманием у населения деревни пользовались пастухи, которым в этот день хозяева дарили яйца (Фон.,3241/4).

Одной из составных частей троицкого праздника являлось поминовение умерших родственников. В отличие от других поминальных дней года Троица являлась праздником всех усопших, в том числе и умерших преждевременно и не своей смертью, которым, по поверьям, «в этот день Бог прощал все грехи и открывал ворота рая» (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 216, л. 39). В большинстве северновепсских поселений поминовение совершалось в троицкую субботу примерно в такой же форме, как и на радуницу: все население сходилось на кладбище, на могилах своих близких, где устраивало трапезу и «делилось» с умершими едой, раскладывая на могилах куски и крошки от выпечки и другие продукты. Помимо пищи, в этот поминальный день жители оставляли на могилах ветки березы, которые являлись символом троицкого праздника. Некоторые женщины причитали.

В с. Матвеева Сельга нами была зафиксирована иная форма поминовения предков. Здесь поминовение совершалось не в троицкую субботу, а в воскресенье. Рано утром хозяйки, приготовив различную стряпню, вместе со своими семьями шли на кладбище. Там, недалеко от могил, они разводили костры и кипятили на них чай, для которого использовали воду из ближайшего родника. Далее каждая семья, иногда объединившись с другими семьями, у которых могилы родственников находились по соседству друг с другом, устраивала коллективное чаепитие, на котором, по народным представлениям, незримо присутствовали и умершие. Считалось, что чай «согревает» покойников. С наступлением обеденного времени, в 12 часов, жители «приглашали» умерших к себе домой на обед, где они должны были «гостить» только до трех часов дня, так как, по поверьям, покойникам надо было обязательно возвратиться домой до этого времени. Провожая умерших родственников, все члены семьи выходили из дома и кланялись в сторону кладбища (Фон.,3286/52). Данная форма поминовения является архаичной и напоминает бытовавшую в некоторых русских районах под названием «греть покойников или родителей», подробно изученную Д. К. Зелениным. Как сообщает Д. К. Зеленин, в некоторых русских деревнях в Рождество каждая семья около своего дома зажигала костры для обогрева умерших родственников, считая, что в это время они встают из могил и приходят

греться. Все домашние при этом обряде в полном молчании стояли около костров (Пропп, 1963. С. 17). Как можно видеть, северновепсская и русская формы поминовения были основаны на одинаковых народных представлениях об умерших, их приходе и обогреве; однако календарные сроки, место действия и поведение участников этих обрядов различались.

Третьим праздничным днем троицкого праздничного комплекса был понедельник — Духов день (*Duhampäi*). По погоде Духова дня вепсы повсеместно, как и русские, определяли погоду на будущее лето: «*Duhampäi läm i keza läm*» — «Духов день теплый и лето теплое». Прионежские вепсы в этот день украшали стены избы и красный угол *духами* — душистыми цветами черемухи, которая обычно появлялась к этому времени (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 676, л. 20, 25).

Для жителей северновепских поселений, расположенных в непосредственной близости от Онежского озера, большое значение имело потепление и похолодание его вод. Эти два природных события были отмечены в северновепском календаре двумя взаимосвязанными праздниками. В честь потепления воды жители ходили на берег Онежского озера (в с. Каскесручей — к месту *madahkar*, в с. Рыбрека — к большому прибрежному камню). Там они разжигали костры, устраивали чаепитие, исполняли кадрили. Обязательным обрядом этого праздника было первое летнее купание людей в водах Онежского озера. В этот день, по сообщениям информаторов, обязательно случалась гроза с проливным летним дождем, которая и заканчивала праздник, заставляя его участников разбежаться по домам. Большинство северновепских жителей не могло сообщить точную дату этого праздника, обычно они называли воскресенье июня. По единичному сообщению Е. А. Кильпилайнен (1926 г. р.), праздник отмечался 1/VI (Фон., 3290/12). Анализ отдельных моментов этого праздника (потепление воды, гроза) позволяет сделать вывод, что первоначально он не имел точной даты и целиком зависел от погодных условий. В народных представлениях в этот день «*Dumal läman kivi pästab*», т. е. Бог — Дюмал опускает теплый камень в воду (Фон. 3290/12). По данным лингвистов, название *dumal* (*gumau*, *gumou*, *jumou*, *jumã*) у вепсов обозначало бога вообще, в том числе и христианского (Зайцева, Муллонен, 1972. С. 90). Однако анализ терминов, обозначающих такие космоприродные стихии и явления, как *gumalangüru* — гром (букв. «божий грохот»); *gumalansä* — гроза (букв. «божья неногода»); *gumalanbembüu*, *jumalanvembel* или *jumalankušak* («божий кушак»), *jumalanheboine* («божья лошадка») — радуга («божья дуга»), явно свидетельствует о том, что в далеком прошлом *dumal* у вепсов представлял собой небесного бога грома, молнии и дождя (Винокурова, 1992).

С. 18). Можно предположить, что в основе этого праздника лежал какой-то миф о верховном боге-громовержце, опускающем теплый камень в воду. Опускание теплого камня, по всей видимости, рисовалось в народных представлениях в виде перемещения его во время грозы из небесной сферы в воду в струях летнего дождя.

Второй праздник отмечался в связи с похолоданием воды в Онежском озере и других водоемах. В отличие от первого праздника он имел точное название — Ильин день и дату — 20/VII. Этот праздник закрывал купальный сезон и знаменовался обрядом последнего летнего купания вепсов в Онежском озере и других водных источниках. Купание молодежи всегда сопровождалось эротическими шутками между полами: парни прятали одежду купающихся девушек. В этот день также существовала вероятность грозы. По народным верованиям, «*Ilja vilun kivi pästab*» (т. е. св. Илья опускает холодный камень в воду). После этого дня купание считалось грехом.

Приведенные факты свидетельствуют о том, что в процессе христианизации вепсов функции громовержца и дожденосца *đimal* постепенно переходили к св. Илье. Среди вепсов, как и русских и карел, сохранились представления о происхождении грома и молнии от св. Ильи, который ездит по небу в огненной (реже — каменной) колеснице (РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 702, л. 1; Баранцев. 1978, С. 135—136; Макашина, 1982. С. 85), причем в некоторых русских деревнях сохранились верования, что у предшественника св. Ильи — древнеславянского бога-громовика Перуна — оружием были камни (Макашина, 1982. С. 85). С этим фактом, как можно полагать, вполне увязываются вепские представления об опускании богом Дюмал теплого камня в воду, а Ильей — холодного, во время грозы. Таким образом, северновепские праздники в честь потепления и похолодания вод поразительным образом соединили в одном времени двух богов, исторически разностадиальных и друг друга заменивших, ведавших громом, молнией и водой. У капшинских вепсов (д. Рахковичи), в отличие от прионежских, существовали представления, что «*Mikula lämîn kivi pästab*, а *Ilja vilun kivi pästab*» — «Микола теплый камень опускает (т. е. 9/V), а Илья холодный камень опускает». Если следовать нашим предыдущим рассуждениям, то можно предположить, что в этой вепской группе с исчезновением языческого бога его функции уже были поделены между двумя святыми — *Николой* и *Ильей*. Во многих народных календарях начало и окончание купального сезона также отмечалось праздниками. У восточно-славянских народов, например, начало купания было приурочено к Ивану Купале — 24/VI или Аграфене Купальнице — 23/VI (Соколова, 1979. С. 234, 244; Обрядовая поэзия, 1989. С. 283), а его окончание — к Ильину дню (Макашина, 1982. С. 86—87).

греться. Все домашние при этом обряде в полном молчании стояли около костров (Пропп, 1963. С. 17). Как можно видеть, северновепсская и русская формы поминовения были основаны на одинаковых народных представлениях об умерших, их приходе и обогреве; однако календарные сроки, место действия и поведение участников этих обрядов различались.

Третьим праздничным днем троицкого праздничного комплекса был понедельник — Духов день (*Duhampäi*). По погоде Духова дня вепсы повсеместно, как и русские, определяли погоду на будущее лето: «*Duhampäi läm i keza läm*» — «Духов день теплый и лето теплое». Прионежские вепсы в этот день украшали стены избы и красный угол *духами* — душистыми цветами черемухи, которая обычно появлялась к этому времени (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 676, л. 20, 25).

Для жителей северновепских поселений, расположенных в непосредственной близости от Онежского озера, большое значение имело потепление и похолодание его вод. Эти два природных события были отмечены в северновепском календаре двумя взаимосвязанными праздниками. В честь потепления воды жители ходили на берег Онежского озера (в с. Каскесручей — к месту *madahkar*, в с. Рыбрека — к большому прибрежному камню). Там они разжигали костры, устраивали чаепитие, исполняли кадрили. Обязательным обрядом этого праздника было первое летнее купание людей в водах Онежского озера. В этот день, по сообщениям информаторов, обязательно случалась гроза с проливным летним дождем, которая и заканчивала праздник, заставляя его участников разбегаться по домам. Большинство северновепских жителей не могло сообщить точную дату этого праздника, обычно они называли воскресенье июня. По единичному сообщению Е. А. Кильпиляйнен (1926 г. р.), праздник отмечался 1/VI (Фон., 3290/12). Анализ отдельных моментов этого праздника (потепление воды, гроза) позволяет сделать вывод, что первоначально он не имел точной даты и целиком зависел от погодных условий. В народных представлениях в этот день «*Dumal läman kivi pästab*», т. е. Бог — Дюмал опускает теплый камень в воду (Фон. 3290/12). По данным лингвистов, название *dumal* (*gumau*, *gumou*, *jumou*, *jumā*) у вепсов обозначало бога вообще, в том числе и христианского (Зайцева, Муллонен, 1972. С. 90). Однако анализ терминов, обозначающих такие космоприродные стихии и явления, как *gumalangütu* — гром (букв. «божий грохот»); *gumalansä* — гроза (букв. «божья непогода»); *gumalanbembüu*, *jumalanvembel* или *jumalankušak* («божий кушак»), *jumalanheboine* («божья лошадка») — радуга («божья дуга»), явно свидетельствует о том, что в далеком прошлом *dumal* у вепсов представлял собой небесного бога грома, молнии и дождя (Винокурова, 1992.

С. 18). Можно предположить, что в основе этого праздника лежал какой-то миф о верховном боге-громовержце, опускающем теплый камень в воду. Опускание теплого камня, по всей видимости, рисовалось в народных представлениях в виде перемещения его во время грозы из небесной сферы в воду в струях летнего дождя.

Второй праздник отмечался в связи с похолоданием воды в Онежском озере и других водоемах. В отличие от первого праздника он имел точное название — Ильин день и дату — 20/VII. Этот праздник закрывал купальный сезон и знаменовался обрядом последнего летнего купания вепсов в Онежском озере и других водных источниках. Купание молодежи всегда сопровождалось эротическими шутками между полами: парни прятали одежду купающихся девушек. В этот день также существовала вероятность грозы. По народным верованиям, «*Ija vilun kivi pästab*» (т. е. св. Илья опускает холодный камень в воду). После этого дня купание считалось грехом.

Приведенные факты свидетельствуют о том, что в процессе христианизации вепсов функции громовержца и дожденосца *dumal* постепенно переходили к св. Илье. Среди вепсов, как и русских и карел, сохранились представления о происхождении грома и молнии от св. Ильи, который ездит по небу в огненной (реже — каменной) колеснице (РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 702, л. 1; Баранцев. 1978, С. 135—136; Макашина, 1982. С. 85), причем в некоторых русских деревнях сохранились верования, что у предшественника св. Ильи — древнеславянского бога-громовика Перуна — оружием были камни (Макашина, 1982. С. 85). С этим фактом, как можно полагать, вполне увязываются вепские представления об опускании богом Дюмал теплого камня в воду, а Ильей — холодного, во время грозы. Таким образом, северновепские праздники в честь потепления и похолодания вод поразительным образом соединили в одном времени двух богов, исторически разнотациональных и друг друга заменивших, ведавших громом, молнией и водой. У кашинских вепсов (д. Рахковичи), в отличие от прионежских, существовали представления, что «*Mikula lämin kivi pästab*, а *Ija vilun kivi pästab*» — «Микола теплый камень опускает (т. е. 9/V), а Илья холодный камень опускает». Если следовать нашим предыдущим рассуждениям, то можно предположить, что в этой вепской группе с исчезновением языческого бога его функции уже были поделены между двумя святыми — Николой и Ильей. Во многих народных календарях начало и окончание купального сезона также отмечалось праздниками. У восточно-славянских народов, например, начало купания было приурочено к Ивану Купале — 24/VI или Аграфене Купальнице — 23/VI (Соколова, 1979. С. 234, 244; Обрядовая поэзия, 1989. С. 283), а его окончание — к Ильину дню (Макашина, 1982. С. 86—87).

В летнем периоде северновепского календаря особо выделялись Иванов (*İvanapräi*) и Петров (*Pedgumpäi*) дни — 24 и 29 июня. Период между ними носил название *kezan sünduma* (летние святки). Прионежские вепсы являются единственной группой вепского этноса, у которой период летних святок, связанный с праздником летнего солнцестояния, четко выделялся и имел свое собственное название. Этим прионежские вепсы сближались с карелами, у которых летние святки имели те же четкие границы — Иванов - Петров дни и обозначались особыми терминами: *kezasvätkat* (летние святки), *viändoi* (букв. «поворот») — в южной части Карелии; *Ivanan ta Petrum keški* (букв. «ивановско-петровский промежуток») — в Калевальском и Лоухском районах (Конкка, 1992). В отличие от прионежских вепсов и карел у русских и многих других европейских народов конечная дата летнего солнечного праздничного цикла была не столь четко выражена, как зимнего (Иванова, 1983. С. 108).

Если в зимние святки у прионежских вепсов к датам Рождества и Нового года было приурочено множество одинаковых обычаев и обрядов, то в летние — это же явление было характерно для Иванова и Петрова дней. Большое место в ивановской и петровской обрядности занимали растения, которым в период их наивысшего расцвета и цветения приписывались самые сильные лечебные и сверхъестественные свойства. Прионежские вепсы в Иванов и Петров дни делали из веток березы кольца и ставили их в красный угол (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 676, л. 11). В дальнейшем они использовались в народной ветеринарии: если у коровы болело вымя, то ее доили через такое кольцо.

Растения являлись предметом различных обрядов любовной магии, в том числе и гаданий, совершаемых в этот период. В Иванов день каждая северновепская девушка ходила собирать цветы на пожню, принадлежавшую семье понравившегося парня. Собранный букет она тайно прикрепляла к дверной ручке избы возлюбленного, пытаясь через ивановские цветы приворожить к себе парня. С этой же целью девушки ходили на полосы парней и заплетали там косы из ржаных колосьев (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 216, л. 55).

Считалось, что березовые веники, заготовленные в период с Иванова до Петрова дня, — самые лучшие: листья у них шелковистые и гладкие, поэтому от них бывает больше пользы. Такие веники вепсы выделяли особыми названиями: *ivanovskii vastaine* (ивановский веничек), *gladiš* (гладыш). В с. Шокша парни и девушки, собравшись вместе, ходили заготавливать веники на гору Аркина Сельга, на которой стояла часовня. Заготовка веников чередовалась с периодами отдыха у часовни, во время которых молодежь пела песни, ела специально

взятые из дома баранки и хлеб. Наломав большое количество веников и связав их в огромные тюки, парни ташили их домой (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 216, л. 60).

Накануне Иванова дня в каждом северновепсском доме обязательно топилась баня. Считалось, что использование в ней свежих ивановских веников может принести значительный лечебный эффект. Парни и девушки парились в бане вениками, составленными из веток берез и цветов, а затем гадали на них следующим образом: выйдя из бани, закидывали их на крышу, чтобы по направлению, которое указывал комель веника, узнать, откуда будут будущий жених или невеста (Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 143).

Как и зимние святки, летние были подходящим периодом для повышения девичьей славутности. В этих обрядах веник также играл заметную роль. Если девушку долго не сватали, она обращалась за помощью к женщине, обладавшей колдовскими и знахарскими способностями. Заметим, что у вепсов такими способностями намного чаще обладали женщины, чем мужчины. Поэтому и в обрядах поднятия славутности роль руководителя всегда принадлежала женщине. «Знающая» женщина отправляла девушку в лес за веником, а сама топила баню. В бане знахарка в присутствии девушки заговаривала горячую воду, мочила в ней веник и брызгала им на каменку. Образовавшийся пар — символ девичьей славы она выпускала в трубу. Это действие так и называлось *pästta slavad* («пустить славу») (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 216, л. 44). С. А. Макарьевым в обрусевшей д. Подшелье был записан другой интересный обряд поднятия девичьей славутности с помощью ивановского веника, исполнение которого было растянуто во времени, связывающем между собой зимние и летние святки. Для совершения этого ритуала накануне Иванова дня девушка искала в лесу такую березу, у которой ствол был полностью окружен муравейником. С этой березы она ломала ветки для веника и берегла его до кануна Крещения. С наступлением этого дня устраивалась баня, во время которой девушка парилась сбереженным веником. После бани она раскладывала ветки веника на перекрестке дорог для того, чтобы в праздники «пользоваться славой» у парней (Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 183).

Существовали и другие способы повышения привлекательности, также с использованием растений и воды. Один из них был записан нами в с. Шокша. Здесь в Иванов день девушки ходили в поле и собирали там те цветы, которые были повыше и покрасивее. Затем эти цветы они опускали в воду со словами: «*Miðed cvetud čomad, tugoine i mina čoma*» — «Какие цветы красивые, такая и я красивая», — и приготовленной таким образом водой умывались в бане (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 216, л. 72). Приведенные примеры показы-

вают, что в период летнего, как и зимнего, солнцеворота вода, по народным поверьям, обладала наивысшими лечебными, очистительными и продуцирующими свойствами. С этими представлениями был связан также северновепиский девичий обряд умывания ивановской росой для приобретения красоты и привлекательности (Макарьев, АKNЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 184), который имел широкое бытование и на карельской, и на русской территориях (Конкка, 1992; Обрядовая поэзия, 1989. С. 282).

Некоторые «водные» обряды поднятия славутности, уже известные нам по описанному выше периоду зимних святок, были характерны и для времени *kezan sünduma*. Например, по сообщению И. Т. Беляевой, в Петров день утром для поднятия славутности совершалось обрядовое умывание девушек на дороге, «чтобы пропустить славу», водой, взятой из колодца. Ею производила тетка девушки (Фон., 3287/20). Как и в зимние святки, в Петров день девушки умывались водой, используемой после мытья церковных колоколов.

В период летних святок совершалось и такое ритуальное действие, связанное с брачной тематикой: северновепиские девушки снимали жерди с изгородей своих домов и все шесть дней держали их открытыми, чтобы таким активным магическим способом привлечь в дом сватов. По мнению исследователя карельской обрядности А. П. Конкка, у карел во время летнего солнцеворота, в отличие от зимнего, из обрядов любовной магии преобладали ритуалы прямого активного воздействия на будущее, а не гадания, в основе которых лежало пассивное узнавание (Конкка, 1992). То же можно сказать и применительно к периоду летних святок у прионежских вепсов. Вообще, в отличие от русских и других вепских групп, северновепиская и карельская летняя обрядность характеризуется развитым комплексом девичьих ритуалов поднятия славутности, имеющих много аналогий. У вепсов, однако, как и у основной части русского населения, практически не существовало такого важного праздничного элемента, как разжигание костров в ночь на Иванов день, как это было у прибалтийско-финских народов (финнов, эстонцев, ижорцев, води и у некоторых групп карел), а также у белорусов, украинцев, балтов (Шлыгина, 1977. С. 110; Александров, 1900. С. 23; Ленсу, 1930. С. 262; Маслова, 1980. С. 224; Прыткова, ЛЧИЭ, ф. 18, оп. 1, № 15, л. 7). Традиция разжигания костров у прионежских вепсов, видимо, была приурочена к конечной дате летнего солнцеворота — Петрову дню. По воспоминаниям некоторых информаторов, в Петров день девушки и парни ходили купаться и кататься на лодках на озеро, а вечером на берегу разжигали костры (Винокурова, АKNЦ, ф. 1, оп. 6, № 216, л. 60).

Петров день был, пожалуй, у вепсов повсеместно более заметной

датой, чем Иванов день. Возможно, для прионежских вепсов такая значимость объяснялась тем, что Петров день являлся общей праздничной датой для всех северновепсских деревень, а Иванов день праздновался только там, где он был престольным или деревенским праздником. На всей северновепсской территории в Петров день совершался обряд, который некоторые жители называли *vastata rugiž* («встречать рожь»): все члены семьи или, видимо, в более позднем варианте, дети (по наказу взрослых) отправлялись с большой миской творога в ржаное поле; там они садились вокруг миски на свою полосу, съедали немного творога, а затем разбрасывали его ложками через плечо на поле, сопровождая это действие заклинанием. Во время экспедиций нам удалось записать довольно много заклинаний, большинство из которых было интонировано. Одни из вариантов (поселения южного Прионежья — от с. Рыбрека) были адресованы Морозу и содержали к нему просьбу не морозить созревшие посевы ржи: «*Pakainelakaine! Tule sästod sōmha! Ala palenda miiden rugiž*» — «Мороз! Приходи творог есть! Не морозь нашу рожь!» (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 676, л. 10, 27, 28, 29). Как мы помним, такое же ритуальное кормление этой олицетворенной стихии происходило у прионежских вепсов накануне Нового года, что лишний раз доказывает синхронность зимнего и летнего святочных циклов, делящих народный год на две половины.

Другие тексты (встречаются по всей северновепсской территории) были обращены к водоплавающим птицам, возможно, к чиркам-свистункам, которые в заклинаниях называются либо конкретно *tavirzi*, *tavirri* — от корня *tavi*, либо более обобщенно: *kräčki* (крячки), *utki*, *utli* — утки (от корня «*ut*») (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 216. С. 216—218). Приведем тексты:

1. *Tavirzi-javirzi!*
Ken rugihes?
Ei pida sōta rugihed!
Lindoižed!
Tuugat sästod sōmha!

Тавирзи-явирзи!
 Кто во ржи?
 Не надо есть рожь!
 Птички!
 Идите творог есть!

(Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50,
 № 681, разные листы).

2. *Utkei-utkei!*
Tule sästod sōmha!
A mial rugihes
Ei pida sōta rugihed!

Уткей-уткей!
 Иди творог есть!
 А у нас во ржи
 Не надо есть рожь!

3. *Utli-katli!*
Tile sästod sōmha!

Утли-катли!
 Иди творог есть!

Ala mäne Kukagdas!
Kukagdaha-katargot!
Miäl oma pirgoižed!

Не ходи в Кукагдь!
В Кукагдь — каторга!
А у нас — пирожки!

(Фон., 3241).

4. Kräčki-räčki!
Tule sästod sōmha!
Ala sō rugišť,
A sō sästod!

Крячки-рячки!
Иди творог есть!
Не ешь рожь!
А ешь творог!

(Фон., 3288/35).

Как можно видеть, приведенные тексты заклинаний сохранили древнейший пласт верований вепсов, связанный с птицами. Кормление птиц в виде разбрасывания пищи на полях, выражавшее заботу рода об урожае, было известно многим народам (Бернштам, 1988. С. 138). Однако в религиозно-культурных традициях различных народов такие представления связывались с разными птицами, например, с галкой, воробьем, уткой - у восточно-славянских народов (Тулыцева, 1982. С. 174; Бернштам, 1988. С. 191). По-видимому, в вепском аграрном культе такую многозначительную роль играла водоплавающая птица (Винокурова, 1994. С. 85).

Использование творога в петровском обряде не было случайным. Петров день знаменовал собой снятие табу на употребление молочных продуктов после окончания голодного Петровского поста. По наблюдениям этнографов, у многих народов введение в пищевой рацион «первых продуктов» после продолжительного периода их отсутствия обычно сопровождалось обрядом приношения их в дар или жертву (Листова, 1983. С. 170). С этими представлениями у прионежских вепсов в Петров день был связан не только языческий ритуал кормления творогом мифологических существ (Мороза, птиц), но и религиозный обряд обхода домов попадьей, которой жители преподносили в дар масло (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 216, л. 60). Точно такой же сбор священником «петровщины», состоящий из молочных продуктов, был известен и карелам (Конкка, 1992).

Таким образом, в праздничной обрядности Петрова дня отразились различные события, происходившие в этот момент в жизни прионежских вепсов: солнцеворот, наивысший расцвет природы, созревание ржи и охрана ее посевов, окончание Петрова поста и снятие в связи с этим запрета на употребление молочных продуктов.

6. Осенние праздники

Ильин день (20/VII) и Покров (1/XI) в народном календаре прионежских вепсов являлись рубежами осени¹⁵. С Ильина дня в северновепсских деревнях начиналась уборка яровых, длившаяся до середины августа. У прионежских вепсов в честь окончания уборки каждой зерновой культуры устраивались праздники, которые являлись основными праздничными торжествами осеннего сезона. Поскольку жатва в вепском Прионежье производилась отдельными семьями, каждой — на своей полосе, то и праздники по случаю уборки отдельных культур ограничивались семейным кругом. Все эти семейные праздники носили название *lorimpirgad* (букв. «конечные пироги») по названию главного блюда праздничного застолья — жареных пирогов *pirgad*. В день любого жатвенного праздника самая большая икона красного угла была украшена пучком первых сжатых колосьев, который торжественно вносили в дом в день начала жатвы со словами: «*Miiden pertiš, miiden kansas miše liib keikušti oliž sid — dumalanno läz*» — «В нашем доме, в нашей семье, чтобы хлеб всегда был бы здесь — около икон» (Фон., 3241/32). В день торжества в красном углу ставили также серпы и один из испеченных пирогов. Основным содержанием семейной формы праздника являлась трапеза всех членов семьи, состоявшая из чаепития и угощения пирогами (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 676, 681, разные листы). Северновепсский праздник по форме проведения обнаружил большое сходство с семейными жатвенными праздниками карел (людиков и ливвиков), известными под названием *čirppiriirai* — «пирог серпа» (Vilkuna, 1963. С. 76; Маслова, 1980. С. 224).

Заканчивая жатву ячменя (в отличие от уборки других зерновых культур), прионежские вепсы на празднике *lorimpirgad* в качестве основного обрядового блюда готовили уже не пироги, а ячменную кашу — *suurin kaš*. Кстати, приготовление ячменной каши в честь начала или окончания уборки ячменя считалось обязательным также у карел-людиков и заонежан (Тароева, АКНЦ, ф. 1, оп. 20, № 85, л. 52; Логинов, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 35).

В вепском Прионежье была известна не только семейная, но и общесельская форма празднования окончания жатвы. Она возникла в поселениях, имевших престольные праздники в середине-конце августа. «Престолы» второй половины августа становились празднествами, которыми одновременно отмечали как день святого — покровителя местной церкви, так и окончательную уборку яровых. Та-

¹⁵ Такие же границы осеннего периода были характерны для календаря русских северной и средней полосы России (Чичеров, 1957. С. 28; Макашина, 1982. С. 87).

ким образом, формы общесельского празднования сбора урожая и осеннего престольного праздника были тождественны. Примерами таких престольных праздников, к которым было приурочено окончание уборки зерновых, являлись Успение — *Uspeñpäi* (15/VIII) в с. Каскесручей и Спасов день — *Spasan päi* (16/VIII) в с. Шелтозеро (здесь по этому поводу даже существовала поговорка на русском языке: «Спас придет и рассчитает нас») (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 681, л. 7).

Кроме серии жатвенных праздников, другие какие-либо значительные празднично-обрядовые циклы в осеннем периоде народного календаря прионежских вепсов отсутствовали.

* * *

Рассмотрев весь годовой круг северновепских общих праздников, представим их распределение по месяцам в табл. 4.

Из табл. 4 видно, что размещение общих праздников в северновепском календаре неравномерно. Наиболее крупные годовые праздники, представлявшие собой развитые в обрядовом отношении комплексы, приходились на первую половину года. В осенне-зимний период народного календаря, особенно в сентябре-ноябре, общие праздники практически отсутствовали. Подобное распределение праздников в течение года было характерно для многих земледельческих народов (Булатова, 1988. С. 190—191; Капица, 1989. С. 127). В основе большинства северновепских общих праздников лежала аграрная магия. Поэтому, как пишет О. И. Капица, «в первой половине года, когда земледelec был полон тревоги за судьбу будущего урожая, праздников было больше, чем осенью, когда они носили благодарственный характер» (Капица, 1989. С. 127). Пробелы в годичном праздничном цикле заполнялись престольными и деревенскими праздниками. Так, например, июль, не занятый общими торжествами, аккумулировал в себе заветные праздники, связанные с охраной скота (об этом см. ниже).

В годовом цикле северновепских праздников можно было наблюдать их парность, характерную для организации традиционных календарей многих европейских народов. Два праздничных дня как бы открывали и закрывали определенный календарный отрезок, «наполненный как магическим, религиозным, так и общественным, либо хозяйственным значением» (Иванова, 1983. С. 108). Такими «парными» днями у прионежских вепсов были: зимний солнцеворот (*sünduma*) — летний солнцеворот (*kezan sünduma*), потепление вод (*Dümal lämin kivi pästab*) — похолодание вод (*Ilja vilun kivi pästab*). В народном сознании парные праздники находились между собой в

Распределение общих праздников по месяцам

Месяцы	Непереходные праздники	Переходные праздники	Кол-во в месяц	
			от	до
Январь	Крещение (6. 01), Новый год (14. 01)		2	2
Февраль		масленица (1.02—7.03)	0	1
Март	Благовещение (25.03)	Вербное воскресенье (15.03—18.04), Пасха (22.03—25.04)	1	3
Апрель	Егорий (23.04)		1	3
Май	Встреча лета (1.05 или 1-е воскресенье мая), Никола (9.05)	Троица (10.05—13.06)	2	3
Июнь	Опускание теплого камня в воду (1.06), Иванов день (24.06), Петров день (29.06)		3	4
Июль			0	0
Август	Ильин день, праздники окончания жатвы		2	бо- лее 2
Сентябрь			0	0
Октябрь	Дмитриевская суббота (26.10)		1	1
Ноябрь			0	0
Декабрь	Рождество (25.12)		1	1

контрастном единстве, которое, как мы видели, вылилось в формирование у них сходной обрядности, основанной на одинаковых представлениях. Например, гадания и обряды поднятия славы, кормление Мороза в зимние и летние святки, связанные с представлениями о властвовании нечистой силы в это время и возможности достижения контактов с нею, первое и последнее купания в дни «опускания теплого и холодного камня в воду».

В ходе истории произошло наложение праздничных дат православия на традиционный календарь прионежских вепсов. Во многих рассмотренных нами северновепских праздниках, особенно тех, что посвящались началу или окончанию сельскохозяйственных работ, можно было заметить противоборство двух стремлений в организа-

ции народного календаря: с одной стороны, зафиксировать дату, связать с ней начало или окончание различных видов трудовой деятельности; с другой, — не зависеть от точных календарных дат и руководствоваться практическими условиями (Серов, 1983. С. 44—45). Такую двойственность можно видеть, например, в одновременном существовании в северновеппском календаре дней символического (с точной датой — Егорьев день, 23/VI) и реального выгона скота на пастбище, зависевшего от погодных условий; семейных (*lorimpigad*) и общесельских праздников в честь окончания жатвы: первые зависели от сроков вызревания хлебов и скорости уборочных работ, вторые — закрепились за твердыми датами августовских «престолов».

В первой половине XX века многие северновеппские праздничные обряды утратили свой первоначальный религиозно-магический смысл и получили развлекательное, игровое, значение; некоторые из них перешли в молодежную и детскую среду (например, ритуальное кормление Мороза и птиц в Новый год и Петров день).

МАЛЫЕ ПРАЗДНИКИ

1. Деревенские праздники

Каждая северновепсская деревня, входящая в крупное поселение, помимо храмовых и сельских торжеств, отмечала еще и свой деревенский праздник (*derevenskii praznik*). Деревенские праздники были разнородны по происхождению. Большая часть их посвящалась святым или событиям православной истории, в честь которых была построена деревенская часовня (рис. 23). Поэтому эти деревенские праздники имели еще и другое название — *часовенские*. В «сценарий» часовенского праздника входили примерно те же составляющие, что и в пре-



Рис. 23. Придорожный крест и часовня в д. Еремеев погост (Шелтозеро).
Фото 1930 г. (ЦГА РК)

стольный праздник: гостьба, посещение часовни, праздничный обед, гулянье по деревне, исполнение кадрили. Но по размаху и торжественности часовенский праздник уступал престольному, он выглядел как «мини-престольный» праздник. Длительность его празднования составляла всего один день. Гостями часовенского праздника, как правило, были только родственники из ближайших деревень, входящих в одно поселение, а также дочери с зятьями, приезжавшие из соседних поселений. Именно поэтому часовенский праздник воспринимался местным населением как малый праздник (*peñ praznik*).

Некоторые деревенские праздники были по своему происхождению заветными (*zavetan praznikad*). Они возникали по случаю какого-либо коллективного бедствия, обрушившегося на деревню: пожара, урагана, засухи, эпидемии, эпизоотии и т. д. В память об этом событии и во избежание повторения невзгоды в будущем местные жители учреждали праздник и давали *завет* или обещание проводить его ежегодно. Например, жители с. Матвеева Сельга (70 лет и старше) до сих пор помнят об обстоятельствах возникновения праздника Ильинская пятница: видимо, он был учрежден сравнительно недавно. О. М. Матвеева рассказывала о нем следующее: «Когда-то была кровавая моча у коров и лето было очень сухое и, по-видимому, не один год так было. И вот люди сходили в церковь, молились там и положили завет, чтобы в Ильинскую пятницу праздновать этот праздник и ходить по часовням» (Фон., 3290/14).

Подавляющая часть заветных праздников у прионежских вепсов была установлена в связи с возникшим когда-то падежом скота и выделялась в народе особыми названиями: *živatan praznikad* (праздники скота), *lehman praznikad* (коровьи праздники), *hebon praznikad* (лошадиные праздники). В конце июня-июле размах празднования их достигал своей кульминации. В вепсском Прионежье нами были зафиксированы две формы проведения заветных скотоводческих праздников. Первая форма была характерна для деревень, входящих в поселения Рыбрека, Каскесручей, Володарское, Урицкое: жители деревни пригоняли скот к местной часовне, где приходский священник по случаю праздника служил молебен и освящал воду в специально приготовленных чашах. Мимо священника прогоняли животных, которых он окроплял освященной водой (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 676, разные листы). После совершения ритуала пастух выгонял скот на пастбище.

Вторая форма была распространена в деревнях поселений Матвеева Сельга (Ильинская пятница), Вехручей (день Кузьмы и Демьяна), Шелтозеро (*крестоход*), Другая Река (Смоленская — день Смоленской иконы Божьей Матери). Например, в Другой Реке в день Смоленской иконы Божьей Матери священник с крестным ходом по

очереди обходил все деревни этого поселения, где у каждой деревенской часовни служил молебен и кропил святой водой собранный в честь праздника скот. В с. Шелтозеро такая форма празднования отразилась в народном названии праздника — *крестоход*, хотя официальное название его — день Казанской иконы Божьей Матери. В селах Матвеева Сельга и Шелтозеро информаторы уже не помнили, пригоняли ли животных в заветные скотоводческие праздники к часовням. В деревнях этих поселений у часовен собирались только местные жители, которых священник кропил святой водой (рис. 24—25). Скот в указанных поселениях можно было выгонять на пастбища только после обхода священником всех деревень. После выгона скота в поле следовал праздничный семейный обед.

Как видим, главная часть рассмотренных заветных праздников охраны скота состояла из церковных ритуалов.

У прионежских вепсов в заветные скотоводческие праздники была не принята гостьба между жителями разных деревень и поселений. Судя по рассказам информаторов, население довольно строго придерживалось этой традиции. Так, О. М. Матвеева рассказывала, что ее бабушка имела зятя невецской национальности, который приехал в с. Шелтозеро издалека работать часовщиком и не знал обычаев местного населения. В Ильинскую пятницу он приехал в Матвееву Сельгу к теще на праздник, а та, будучи всегда радушной хозяйкой, встретила его с явным неудовольствием и сказала: «Так ведь это коровий праздник» (Фон. 3290/14). Иначе говоря, институт гостьбы у прионежских вепсов предусматривал различную степень общения между населением деревень и поселений в зависимости от вида праздника. Даже в пределах одной группы — деревенских праздников — это различие было довольно существенно.

2. Именины

Наш обзор традиционных праздников вепсов Прионежья мы закончим анализом именин. У этнографов, изучающих праздничную культуру различных народов, праздники, отмечающие годовщины рождения человека (например, дни рождения и именины), к сожалению, часто выпадали из поля зрения. Отчасти причиной такого невнимания к ним было принятое в этнографии жесткое деление праздников и обрядов на общественные — календарные и семейные — разовые. Поэтому именины, например, находившиеся на стыке календарной и семейной обрядности, в такую празднично-обрядовую классификацию не попадали и, как правило, в научных исследо-



Рис. 24. Крестный ход в д. Докучаевская (Шелтозеро). Фото 1926 г. (ЦГА РК)



Рис. 25. Крестный ход в с. Шелтозеро. Фото С. А. Макарьева, 1926 г. (ЦГА РК)

ваниях по родинной и детской обрядности заменялись анализом разового обряда — именнаяречения.

В отличие от сегодняшнего времени в прошлом вепсы не отмечали свои дни рождения; их в традиционном быту заменяли именины.

В толковых словарях именины обычно определяются следующим образом: личный праздник кого-либо у православных и католических народов, приходящийся на день, в который церковь отмечает память одноименного святого (Ожегов, 1984. С. 213; Евгеньева, 1985. Т. 1. С. 661). Определение именин как только личного праздника — весьма условно. Как правило, в поселении всегда находилось несколько человек, носивших одно имя и отмечавших именины в один день, причем каждый именинник — в кругу своих родственников. Обычно на наш вопрос, являлась ли данная дата православного календаря праздником (Евдокия, Варвара, Кузьма и Демьян и т. д.), информаторы часто ограничивались лаконичным ответом: «Ее только тезки праздновали», т. е. это были именины, которые представляли собой праздник небольших групп людей, состоявших из именинника и прочих участников торжества.

Именинам предшествовало наречение имени, которое у прионежских вепсов обычно происходило во время обряда крещения, совершавшегося в течение первых дней после рождения ребенка. Такое стремление быстрее совершить обряд объяснялось серьезным отношением северновепского населения к церемонии крещения, его представлениями о христианском рае и боязнью родителей, что ребенок может умереть некрещеным. Обряд крещения обычно проходил в домашних условиях. Но летом, если церковь была поблизости от дома, мог совершаться и в храме. Церемонией крещения руководил приглашенный священник. В обряде также обязательно должны были участвовать крестный отец (*fistiž*) и крестная мать (*fišima*). На роль крестного отца обычно выбирался брат матери ребенка, а на роль крестной матери — сестра отца. Поп освящал воду в купели, принесенной им из церкви, читал молитву, а затем окунал ребенка в воду вниз головой. Если крестили девочку, то после купания в купели священник передавал ее в руки крестному отцу, если мальчика — крестной матери. Таким образом, идентификация детей по полу происходила уже с самых первых дней их рождения. Далее все присутствующие обходили с молитвой вокруг купели три раза. Во время крещения священник записывал имя ребенка, выбранное по святцам его родителями или им самим. В вепском Прионежье традиция выбора имени новорожденного также зависела от его пола: мальчику давалось любое понравившееся имя святого, расположенное в святцах в течение двух недель до или после его дня рождения, а девочке — только в период первых двух недель после ее дня рождения (Вино-

курова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 109, л. 2). Тем самым определялись как имя, так и день будущих именин новорожденного.

Когда ребенку исполнялось два года, в семье впервые отмечались его именины. Запрет на празднование первой годовщины именин у вепсов повсеместно был связан с народными представлениями об опасности, которая подстерегала ребенка на первом году жизни.

Празднование именин начиналось с утреннего посещения церкви именинником, где он (а в случае его малолетства кто-либо из его родителей) ставил свечку одноименному святому и присутствовал при богослужении. Далее следовала праздничная трапеза, на которую у прионежских вепсов было принято приглашать близких родственников: бабушек и дедушек, крестных родителей, тетей и дядей, двоюродных братьев и сестер, которые приходили с подарками для именинника.

Значительное место на праздничном столе занимали разнообразные выпечные изделия. Но главным именинным угощением всегда был кисель. Недаром поэтому в северновепсской среде для обозначения именин, помимо специального названия *nimipäiväd* (букв. «день имени»), использовалось выражение *tuuda kissel sömha* (букв. «идти кисель есть») (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 109, л. 3). Кисель подавался в большой глубокой тарелке. Он был последним кушаньем именинного стола. Прежде чем начать есть кисель, кто-либо из присутствующих произносил традиционную фразу: «*Pada pida kätä*» («Горшок нужно перевернуть»), которая означала, что кисель на именинах нужно употреблять в пищу только в перевернутом состоянии, и для того, чтобы это сделать, его надо приготовить очень густым. Услышав эти слова, хозяйка демонстративно опрокидывала тарелку с киселем себе на ладонь, на которой он действительно напоминал опрокинутый горшок, а затем в перевернутом виде выкладывала его обратно на тарелку. Если же кисель получался жидким и его нельзя было опрокинуть, то присутствующие за столом шутили: «*Pada issa kätä*» — «Горшок нельзя перевернуть» (Фон., 3288/59).

Кисель был также главным поминальным блюдом на сорочинах. Однако такой кисель в отличие от именинного никогда не переворачивали. На наш взгляд, данная традиция является очень древней. В ней отразились представления вепсов о жизни и смерти и их противопоставлении.

В обрядности девичьих именин присутствовали мотивы брачной тематики. Ложась спать накануне своих именин, девушка снимала с себя небольшой крест и клала его под подушку с тем, чтобы увидеть во сне суженого (Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 179).

Таким образом, северновепсские именины, христианские по своему происхождению, были связаны с комплексом языческих верований и магических действий.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Обобщенный в работе материал по северновепским традиционным праздникам выявил их общевепскую основу. В то же время различные природные и климатические условия, особенности этнического и социально-экономического развития привели к сложению северновепских этнолокальных вариантов отдельных праздников и праздничных обрядов. При всей близости северновепской праздничной системы к общевепской в ней, с одной стороны, оказалось немало архаических специфических элементов, не зафиксированных в остальных вепских группах, например наличие парных праздников в честь потепления и похолодания воды в водоемах, существование четко обозначенного терминологически и реально периода летних святок — *kezan sünduma*, троицкого обряда «греть покойников», ритуального кормления Мороза и птиц, большого количества обрядов поднятия славетности. С другой стороны, намного значительнее было влияние конфессионального фактора. Так, заветные праздники у прионежских вепсов почти не сохранили языческих обрядов, в них преобладали действия церковного характера (Винокурова, 1989. С. 121). В северновепской среде чаще, чем в других вепских группах, использовались молебны и участие священника в торжествах. Например, на празднике в честь символического выгона скота в Егорьев день. Более интенсивное воздействие церковной обрядности, возможно, сказалось и на том, что только в северновепской группе не было зафиксировано обряда колядования и чрезвычайно популярным было христославление.

Анализ некоторых явлений вепского праздничного календаря позволил наметить в Прионежском ареале две культурные зоны — «северную» и «южную», разделенные «рыборецкой» границей. Эти зоны в некоторой степени соответствуют бывшим погостам на территории Прионежья — Остречинскому и Оштинскому. Например, название ряженных *šudilkad* было распространено в южных по-

селениях Прионежья (от с. Рыбрека) и в Шимозерье; тогда как в поселениях, расположенных севернее Рыбреки, входящих в Остреченский погост, были известны другие названия — *kuhläkod* и *bukeid*. Кроме того, на территории Прионежья было зарегистрировано два варианта новогоднего обряда жертвоприношения ячневой каши Морозу: «аграрный» и «аграрно-эротический». Первый вариант был распространен в с. Каскесручей, Другая Река, Рыбрека; второй — в следующих за Рыбрекой к северу поселениях — Шелтозеро, Матвеева Сельга, Вехручей, Ишанино, Шокша (см. гл. III, 2, и рис. 26). Наконец, в поселениях южного Прионежья (включая Рыбреку) было распространено два варианта петровского обряда жертвоприношения творага: в первом варианте объектом жертвоприношения были птицы, во втором — Мороз. В вепсских поселениях, расположенных севернее Рыбреки, был известен только первый вариант обряда (см. гл. III, 5, и рис. 27).

Исследование показало также, что северновепсская праздничная обрядность по ряду элементов оказалась близка к карельской. Это институт праздничного гошения девушек-родственниц *adiv*, некоторые девичьи обряды поднятия славы, название ряженных *kuhläkod*, использование обережного камня *šuuŋ kivi*, наличие периода летних святок. Возникновение указанных аналогий может объясняться следующими причинами: участием карел в этногенезе прионежских вепсов, а также тесными этнокультурными контактами двух этносов, обусловленными близостью проживания.

С возможным проживанием карел в д. Шокша и Ишанино в какой-то мере может быть связан и тот факт, что именно в этих поселениях было известно название ряженных карельского происхождения — *kuhläkod*, наряду с другим названием — *bukeid*, имеющим русские истоки; последнее уже явно преобладает в вепском Шелтозере.

Многие северновепские праздники имели большое сходство и с севернорусскими праздничными комплексами, особенно обрядность масленицы, Благовещения, Троицы, встречи лета и т. д. В ряде случаев это было результатом заимствования; в других — возникло в процессе сближения соседних народов, происходившего под воздействием одинаковых социально-экономических, географических и культурно-бытовых факторов.

Развитое у прионежских вепсов отходничество, в свою очередь, способствовало проникновению в их традиционную праздничную систему большого количества городских элементов, которое коснулось прежде всего праздничных развлечений (появление карусели, ходулей, танцев) и одежды.

Как показало исследование, в отличие от средних и южных вепсов прионежские вепсы не общались через систему праздничных связей с остальными вепскими группами.



Рис. 26. Локализация сведений о новогоднем обряде жертвоприношения ячневой каши Морозу. Варианты обряда: 1 — «аграрно-эротический»; 2 — «аграрный»

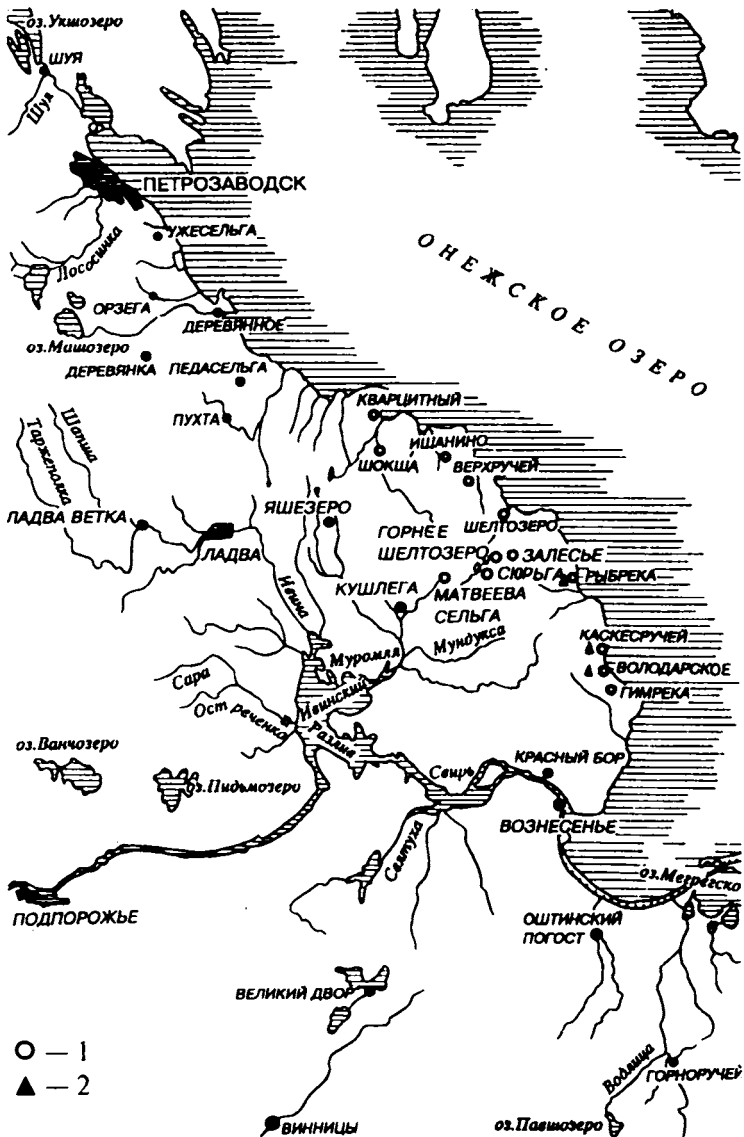


Рис. 27. Локализация сведений о петровском обряде жертвоприношения творага:
 1 — объект жертвоприношения — птицы; 2 — объект жертвоприношения — Мороз

В настоящее время из традиционных праздников в северновепских поселениях продолжают отмечаться в несколько измененной форме Пасха, Троица и престольные праздники. Основными компонентами современной Пасхи являются: генеральная уборка в домах, приготовление различной выпечки, крашение яиц, завтрак с христосованием, посещение кладбища и поминовение умерших родственников, праздничный обед. Отошли в прошлое столь популярные когда-то мужские сборища в домах для игры с пасхальными яйцами, качания на качелях, гулянья молодежи. В обрядность современной Троицы по-прежнему входит обычай украшения домов ветками распутившейся березы, но не стало такого неперменного развлечения, как катание на лодках, поскольку, по объяснениям информаторов, в деревнях почти не осталось основных участников этого развлечения — молодежи. Как и Пасха, Троица остается одним из годовых общих поминальных праздников. Престольные праздники ныне отмечаются только в семейно-бытовой форме. Инициаторами их проведения являются люди старшего поколения.

Все оставшиеся от старой традиции праздники, являясь христианскими по происхождению, полностью утратили церковные ритуалы, которые придавали им особую торжественность.

Интенсивное разрушение традиционной праздничной системы у прионежских вепсов началось в 20—30-е годы в связи с коллективизацией и антирелигиозной деятельностью партийных, советских работников и местных активистов. Проводя атеистическую пропаганду и агитацию среди населения, они против желания верующих закрывали церкви и переоборудовали их под хозяйственные склады или клубы, разрушали часовни. В результате многочисленные культовые памятники, имевшие архитектурную и историческую ценность, являвшиеся некогда центрами праздничной жизни, оказались разрушенными (рис. 28). В 30-е годы борьба с религией приняла более ожесточенные формы. Именно в эти годы, как рассказывали наши северновепские информаторы, многие представители сельского духовенства были репрессированы. С этого времени из северновепских поселений исчезла такая социальная фигура, как священник; прекратили существование многие праздничные обряды, исполняемые духовенством, например обходы христославов в Рождество и Пасху, молебны и водосвятия и т. д. Люди, совершавшие церковные обряды, подвергались гонениям и штрафам (Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 109, л. 1).

Завершение ломки старой системы праздников происходило в конце 50-х — в 70-е годы в связи со значительной миграцией вепского сельского населения в города. Миграция охватила все возрастные



Рис. 28. Церковь в с. Горнее Шелтозеро. Построена в середине XIX в. Фото 1973 г.
(из фондов Шелтозерского музея)

группы крестьянства, но особенно сильно - молодежь 20—29 лет (Бирин, 1989. С. 48). В 60—70-е годы, во время ликвидации множества «неперспективных» деревень, отток вепсского сельского населения, главным образом молодых возрастов, еще более усилился (Бирин, 1989. С. 49). В северновепсских деревнях, по данным 1983 г., доля молодежи 16—29 лет составляла всего 22,8% (Строгальщикова, 1989. С. 36). Эти данные свидетельствуют о нарушении межпоколенной передачи традиционной, в частности, праздничной, культуры. Сохранившиеся, хотя и в сильно трансформированном виде, традиционные праздники, веками передававшиеся из поколения в поколение,

начиная с конца 50-х годов не находили своих новых носителей в лице молодежи. В настоящее время в северновепских деревнях проживает совсем мало молодежи, особенно девушек. Наблюдается, по выражению социологов, «диспропорция полов»: избыток женихов и дефицит невест, которая ведет к проблемам создания семьи, чего не наблюдалось в традиционном обществе с отлаженными брачными институтами.

С исчезновением многих северновепских поселений (Габшема, Крюкова Сельга, Залесье, Масляная Гора, Урицкое, Ржаное Озеро, Вангимова Сельга, Горнее Шелтозеро и др.) утратились и прежние праздничные связи.

Наши информаторы в беседах с нами всегда высказывали сожаление об исчезнувших традиционных праздниках, являвшихся воплощением народной мудрости, целесообразности, красоты и нравственности. Современный календарь, по которому живет северновепская деревня, скуден праздниками, в которых к тому же отсутствуют яркие зрелищно-развлекательные компоненты. Он содержит, помимо воскресных дней, государственные праздники (Новый год, 8 Марта, Первое мая, День Победы, праздник Октябрьской революции), слабо сохранившиеся неофициальные традиционные религиозные праздники и, начиная с 1987 г., фольклорные. Праздник Октябрьской революции в результате изменившихся систем ценностей находится в кризисном состоянии. Вполне возможно, что в ближайшее время потребность в его проведении вообще исчезнет. Празднику Первого мая можно было бы вернуть его первоначальный смысл — праздника встречи лета.

В последнее время ежегодно в летнее время в одном из северновепских поселений работниками культуры проводятся фольклорные праздники: в 1987, 1989 годах — в Шелтозере, в 1990, 1992 годах — в Другой Реке, в 1991 г. — в Гимреке и т. д. Фольклорные праздники могут сыграть важную роль в возрождении вепского этноса, стать в сознании народа ценностью, подтверждающей его культурную оригинальность, приверженность традициям, наследию, доказательством обладания собственными национальными достижениями (Жигульский, 1985. С. 86). Пока далеко не все бывает успешным в проведении фольклорных праздников: сценарии часто пишутся без знания вепских национальных и локальных традиций; мало звучит вепская речь; часты бывают сбои в организации транспорта, торговли, рекламы и т. д. Организаторам праздника трудно учесть каждую мелочь в композиции праздника. Видимо, инициатива в проведении праздника, в обрядотворчестве должна исходить не только «сверху», но и «снизу» — из среды самого народа¹⁶. Но в любом случае глав-

¹⁶ Один из примеров стихийного создания праздничных традиций самим народом в наши дни приводится в работе Л. А. Гульевой (1985. С. 166).

ным условием возрождения старых и создания новых праздников является знание вепских традиций общего и локального характера как культмассовыми работниками, так и местными жителями.

В 1983 г. было проведено первое и пока единственное массовое обследование вепского сельского населения с целью изучения современной этнокультурной ситуации (рук. З. И. Строгальщикова)¹⁷. Среди статистических материалов, полученных в ходе экспедиции, были и данные, позволяющие судить как о реальном бытовании традиционных обрядов и праздников, так и о глубине народной памяти о них¹⁸.

С большим сожалением следует констатировать, что о своих традиционных праздниках и обрядах знает хорошо совсем небольшая часть вепского сельского населения — 6,9%, больше четверти (27,6%) имеет о них ясное представление. Подавляющую часть вепского этноса составляют люди, совсем не знающие обряды и праздники (31,2%) и знающие их слабо (34,3%). Степень знания традиционных праздников несколько различается в этнолокальных вепских группах (табл. 5).

Таблица 5

**Знание традиционных праздников
в зависимости от места жительства информаторов, %**

Уровень знания	Северные вепсы	Средние вепсы (Вологодская обл.)	Средние вепсы (Ленинградская обл.)	Южные вепсы
Не знают	34,4	19,1	22,8	14,1
Слабо знают	34,7	13,2	37,2	43,2
Имеют ясное представление	23,0	41,2	39,1	42,3
Очень хорошо знают	9,9	26,5	0,9	1,3

Самыми сведущими в вопросах традиционной праздничной культуры оказались вепсы Вологодской области: 67,7% жителей очень хорошо знают праздники и обряды и имеют о них ясное представление. Примерно одинаков уровень информированности у южных вепсов и вепсов Подпорожского и Гихвинского районов Ленинградской области (соответственно 43,6 и 40%). Меньше всего знающих праздничный календарь и связанную с ним обрядность среди северных вепсов (32,9%).

¹⁷ Всего было опрошено 756 человек. Выборка соответствовала реальному половозрастному составу вепского сельского населения: в Карелии — 22,8%, в Ленинградской и Вологодской областях — 10,4% от общей численности вепсов от 18 лет и старше (Строгальщикова, 1986. С. 66; 1988. С. 103).

¹⁸ Знания оценивались по шкале: 1. Не знает. 2. Слабо знает. 3. Имеет ясное представление. 4. Очень хорошо знает (Строгальщикова, 1983. С. 32–33).

На знание традиционных обрядов и праздников, безусловно, оказывает влияние такой социально-демографический показатель, как возраст: чем старше возрастная группа, тем выше в ней уровень информации о культурной традиции (табл. 6).

Таблица 6

**Знание традиционных праздников в зависимости
от возраста информаторов, %**

Возраст информаторов (лет) \ Степень знания	Не знает	Слабо знает	Имеет ясное представление	Очень хорошо знает
18—24	63,3	34,2	2,5	0,0
25—29	60,0	33,8	6,2	0,0
30—34	51,1	42,6	6,4	0,0
35—39	38,1	57,1	4,8	0,0
40—44	27,7	48,9	21,3	2,1
45—49	28,8	40,7	30,5	0,0
50—54	18,6	46,5	32,6	2,3
55—59	27,2	42,4	26,1	4,3
60—64	15,3	36,1	38,9	9,7
65—69	2,9	34,3	54,3	8,6
70 и старше	2,7	8,7	65,3	23,3
ВСЕГО	31,2	34,3	27,6	6,9

Вполне понятно, что самыми знающими традиционные праздники оказались представители самого пожилого возраста — 70 лет и старше. За ними идет группа информаторов 65—69 лет. Это свидетельствует о том, что главным источником знания опрошенных являлись личное наблюдение и непосредственное участие в праздничной жизни. С уменьшением возраста постепенно убывает и число лиц, знающих старые обряды и праздники. Интересно, что резкий разрыв в знании традиционного календаря наблюдается между тридцати- и сорокалетними людьми (табл. 6): если в возрастной группе 40—44 лет еще примерно каждый четвертый имеет ясное представление об этой области традиционной культуры, то среди лиц моложе сорока лет таких представителей практически нет, а доля очень хорошо знающих праздники и обряды в этих группах равна нулю. Этот факт нам кажется вполне объяснимым. По данным 1983 г., 35—39-летние информаторы-самая старшая из практически не знающих

возрастная группа. Они родились в деревне в военные и послевоенные годы. В конце 50-х годов им было 10 и более лет — возраст, когда человек уже в состоянии запоминать события, которые происходили вокруг него, в частности, праздники и обряды. Именно в конце 50-х годов, как говорилось выше, происходило резкое разрушение праздничной традиции в связи с ликвидацией «неперспективных» деревень и массовым переселением вепсов в другие села и города.

Возраст опосредованно влияет и на соотношение таких взаимосвязей, как знание и пол информаторов, знание и образование. По нашим эмпирическим наблюдениям, женщины пятидесяти лет и старше обычно лучше, чем мужчины их возраста, знают традиционные обряды, праздники, песни и танцы. Что касается игр, то уровень информированности о них мужчин 50 лет и старше несколько выше, чем женщин этого возраста. Как соотносятся наши наблюдения с полученными цифровыми данными? По материалам массового обследования 1983 г., среди женщин значительно больше, чем среди мужчин, имеющих ясное представление о традиционных обрядах и праздниках и почти в три раза больше среди них подлинных знатоков этой области культуры (табл. 7).

Таблица 7

Знание традиционных праздников в зависимости от пола информатора, %

Уровень знания	Мужчины	Женщины
Не знает	33,2	23,2
Слабо знает	39,8	29,8
Знает	23,4	37,5
Очень хорошо знает	3,6	9,5

Однако здесь следует учитывать половозрастной состав современного вепсского населения: женщин намного больше в пожилых возрастах и меньше среди молодежи.

Рассмотрим далее связь уровня информированности от образования опрошенных. Как выяснилось, лучше всего знают традиционные обряды и праздники у вепсов информаторы, имеющие начальное образование (табл. 8). За ними идут лица, состоящие в группах неграмотных и малограмотных. Но, как известно, в вепсской сельской среде люди без всякого образования, малограмотные и имеющие начальное образование — это обычно представители старших возрастов.

Таким образом, материалы массового обследования показали, что в настоящее время основными хранителями знаний о праздничной культуре вепсов являются, как правило, люди преклонного возраста, в основном женщины. Многие из них совсем недавно переехали в

**Знание традиционных праздников
в зависимости от образования информаторов, %**

Образование информаторов \ Степень знания	Не знает	Слабо знает	Имеет ясное представление	Очень хорошо знает
Неграмотные	1,4	3,1	23,4	23,1
До 2 кл.	1,4	3,5	17,0	26,9
3—4 кл.	10,6	18,2	27,2	30,8
5—6 кл.	13,0	15,5	9,4	1,9
7—9 кл.	22,6	25,2	13,6	7,7
10—11 кл.	27,4	15,5	3,4	7,7
Профессионально-техническое	13,0	8,1	3,0	0,0
Среднее специальное	9,6	8,9	3,0	1,9
Высшее, незаконченное высшее	1,0	1,9	0,0	0,0



Рис. 29. Е. П. Трофимов (наш самый пожилой информатор — 1897 г. р.) с женой А. В. Трофимовой из с. Шокша (фото К. Хейккинен, 1991 г.)

города, но по-прежнему помнят старые праздники и обряды, с которыми у них обычно связаны светлые воспоминания в жизни, и любят о них рассказывать. К сожалению, с каждым годом стремительно уменьшается число таких людей. Обидно, если их ценные знания навсегда уйдут в прошлое и не останутся в будущей жизни вепсского этноса. Поэтому при разработке новых фольклорных праздников следует широко использовать информацию, советы и рекомендации старожилов, учитывая каждый раз местную традицию. Вновь создаваемые вепские фольклорные праздники не должны выглядеть скучными и безвкусными мероприятиями, искусственно слепленными из разноэтнических элементов и чуждыми местным традициям. Возрождения заслуживают многие из описанных выше обычаев и обрядов (некоторые могут иметь даже религиозно-магическое, другие — развлекательно-игровое значение), а также такие праздничные компоненты, как беседы, гулянья, качание на качелях, игры, песни, танцы, блюда вепской кухни. Большое значение в новых праздниках могла бы иметь гостьба. Автор имеет в виду не только традиционную гостьбу между вепсами близлежащих сел и деревень, но и праздничное общение между жителями северных, средневепских и южновепских поселений, которое бы объединило вепскую территорию, разделенную административными границами, помогало бы вепсам разных мест, особенно молодежи, знакомиться друг с другом, крепило бы их национальное единство и самосознание. В 1991 г. эта идея была прекрасно воплощена на фольклорном празднике в Гимреке (рис. 31—33). Однако организаторы праздника не продумали вопрос о транспорте и местах размещения желающих приехать на трехдневное торжество. Как показало наше исследование, в прежние времена вепсы не испытывали трудностей в средствах передвижения, праздничном ночлеге и питании. Они приезжали на праздник на лошадях, в дома своих родственников. В настоящее время ситуация круто изменилась. В городах и поселках проживает много вепсов, у которых давно оборвались родственные связи с родным поселением, но которые хотели бы побывать на празднике, посетить родные места, навестить могилы предков. Надо помочь им сделать это. В дальнейшем для проведения таких межрегиональных вепских праздников необходимо было бы также заимствовать из старой традиции принцип очередности празднования: выбрать дату в соответствии с выходными днями (например, первое воскресенье мая или июня и т. д.), когда каждый сельский совет с вепским населением или центральное село вепской этнолокальной группы будет отмечать у себя периодически общевепский праздник. Наряду с вновь создаваемыми фольклорными праздниками возможно возрождение и многих традиционных религиозных праздников, в том числе престоль-



Рис. 30. Супруги В. В. и Б. И. Щербаковы (1928 г. р.) из с. Рыбрека
(фото К. Хейккинен, 1991 г.)



Рис. 31. Начало фольклорного праздника 1991 г. в д. Шелейки
у Дмитриевской церкви. (Фото автора)



Рис. 32. Выступление фольклорных коллективов у «Древа жизни» — молодой зеленой ели. (Фото автора, 1991 г.)



Рис. 33. Продолжение фольклорного праздника 1991 г. в с. Гимрека. Участники праздника идут к церкви Рождества пресвятой Богородицы. (Фото автора)

ных, объявленных когда-то «пережитками». Для этого им нужно вернуть утраченный «церковный компонент». Местным властям и комиссиям по культуре следует оказать помощь в восстановлении северновепских церквей и организации в них хотя бы эпизодической церковной службы. Ведь, как пишет Л. А. Тульцева, «нашему обществу, остро переживающему духовно-нравственный кризис, так сегодня не хватает этих самых «пережитков», того рационального и демократического, что выработалось в старинных, в том числе и престольных, праздниках: это традиция семейно-родственных встреч и гостеваний (что способствует укреплению семьи), стремление собраться хотя бы раз в году всей семьей в отчем доме (что поддерживает такие гуманные чувства, как взаимоуважение, любовь и сострадание к старикам-родителям), массовые гулянья и т. п.» (Тульцева, 1990. С. 55).

Документы и материалы государственных архивных учреждений

Архив Карельского научного центра РАН (АКНЦ)

Богданов Н. И. История развития лексики вепсского языка: Дисс.... канд. филол. наук. Л., 1952. Машинопись // АКНЦ, ф. 1, оп. 43, № 204.

Винокурова И. Ю. Полевые записи 1982 г. (Рыборецкий с/с) // АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 676.

Винокурова И. Ю. Полевые записи за 1983 г. (д. Другая Река) // АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 680.

Винокурова И. Ю. Полевые записи за ноябрь 1983 г. (северные вепсы) // АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 681.

Винокурова И. Ю. Полевой дневник северновепсской этнографической экспедиции (1989) // АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 104.

Винокурова И. Ю. Запись беседы с информатором О. М. Матвеевой (урож. с. Матвеева Сельга) // АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 109.

Винокурова И. Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX - начало XX в.) // АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 215, 302 маш. с.

Винокурова И. Ю. Полевые записи, сделанные в мае 1991 г. в северновепсских деревнях Карелии // АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 216.

Линевский А. М. Материалы по этнографии и обычному праву карел Сегозерского района // АКНЦ, ф. 1, оп. 32, № 237.

Логинов К. К. Русские Заонежья. Материальная культура и производственно-бытовая магия // АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 35.

Макарьев С. А. Вепсский фольклор // АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, 294 л.

Пушкин Д. М. Записи по вепсскому фольклору в Шелтозерском районе КАССР за 1938-1940 гг. // АКНЦ, ф. 1, оп. 1, кол. 105 (№ 1).

Пушкин Д. М. Этнографический очерк о вепсах Шелтозерского района КАССР за 1940-1941 гг. // АКНЦ, р. XI, оп. 2, № 79.

Тароева Р. Ф. Отчет о работе этнографической экспедиции в Олонецкий и Пряжинский районы КАССР летом 1957 г. // АКНЦ, ф. 1, оп. 20, № 85, л. 67.

Архив Географического общества (АГО)

Светляк А. В. Песни, обряды, обычаи, причитания, загадки, частушки в Лодейнопольском округе с общим описанием Шимозерского края и быта жителей. 1912-1932 // АГО, р. 119, оп. 1, № 344.

Архив Российского этнографического музея (РЭМ)

Черемхин К. Представления о мироздании. Обряды, приуроченные к празднествам. Демонология (Новгородская губ., Белозерский у., Марковская вол. Корелы) // РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 702.

Архив Ленинградской части Института этнографии (ЛЧИЭ)

Волков Н. Н. О шелтозерских вепсах. Шелтозерский район Карело-Фин. ССР. Полевые записи 1946 г. 15 л. // ЛЧИЭ, ф. 13, оп. 1, № 9.

Волков Н. Н. О материальной и духовной культуре вепсов. Капшинский район Ленинградской обл. Полевые записи. 1938-1939 гг. // ЛЧИЭ, ф. 13, оп. 1, № 10.

Прыткова Н. Ф. Полевые дневники по финнам Ленинградской обл. // ЛЧИЭ, ф. 18, оп. 1, № 15.

Архив общества финской литературы (SKS)

Perttola J. SKS, № 342-566.

Литература

Агапитов В. А. Византия на берегах Онего // Северный курьер. 1992. 14 января. С. 4.

Агапитов В. А., Логинов К. К. Формирование этнической территории и этнического состава группы заонежан // Заонежье. Петрозаводск, 1992. С. 61-76.

Александров Н. А. Финны и карелы // Иногородцы лесов. М., 1900. Вып. 3. С. 180-203.

Арнольдов А. И. Вступительная статья // Жигульский К. Праздник и культура. М., 1985. С. 5-17.

Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. 188 с.

Балашов Д. М., Марченко Ю. И., Калмыкова Н. И. Русская свадьба. М., 1985. 390 с.

Баранцев А. П. Образцы людиковской речи. Петрозаводск, 1978. 287 с.

Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.

Белов В. И. Лад. Очерки о народной эстетике. Л., 1984. 349 с.

Белоусов Я. П. Праздники старые и новые (некоторые философские аспекты проблемы празднования). Алма-Ата, 1974. 199 с.

Бернштам Т. А. Русская народная культура Поморья в XIX - начале XX в.: Этнографические очерки. Л., 1983. 332 с.

Бернштам Т. А. Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде (XIX - начало XX в.) // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 120-154.

Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX-XX вв. Л., 1988. 277 с.

Бирин В. Н. Демографическая ситуация у вепсов Карелии в 1950-1970-е годы // Проблемы истории и культуры вепсской народности. Петрозаводск, 1989. С. 43-55.

Благовещенский И. Промыслы // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1902. Вып. 4. С. 15-44.

Бубрих Д. В. Происхождение карельского народа. Петрозаводск, 1947. 51 с.

Булатова А. Г. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX - начале XX века. Л., 1988. 199 с.

Виноградова Л. Н. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели) // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М., 1981. С. 13-43.

Винокурова И. Ю. Ритуал первого выгона скота на пастбища у вепсов // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 4-26.

Винокурова И. Ю. Вепские заветные праздники охраны скота // Проблемы истории и культуры вепсской народности. Петрозаводск, 1989. С. 119-130.

Винокурова И. Ю. К реконструкции древневепсского верховного бога Jumou // Уральская мифология. Сыктывкар, 1992. С. 17-22.

Винокурова И. Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX - начало XX в.). СПб, 1994. 124 с.

Георгиевский М. Д. Святки в деревнях Олонецкой губернии и различные гадания // ОГВ. 1889. № 48. С. 514-516.

Громыко М. М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII - первая половина XX в.). Новосибирск, 1975. 351 с.

Громыко М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. 278 с.

Джарылгасинова Р. Ш. Введение // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1989. С. 3-18.

Дурасов Г. П. Народная пища Каргополя (по материалам XIX - XX вв.) // Советская этнография (далее — СЭ). 1986. № 6. С. 78-93.

Духовная культура сегозерских карел. Л., 1980. 215 с.

Евгеньева Е. П. Словарь русского языка. М., 1985. Т. 1. 696 с.

Жигульский К. Праздник и культура. М., 1985. 335 с.

Зайцева М. И., Муллонен М. И. Словарь вепсского языка. Л., 1972. 745 с.

Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. 511 с.

Земледельческий и сельскохозяйственный календарь для простолюдинов, составленный из народных преданий // ОГВ. 1848. № 7. С. 88-89.

Иванов А. И. Повенецкие карелы. Их домашний и общественный быт, поверья и предания // ОГВ. 1863. № 29. С. 108-109.

Иванова Ю. В. Следы солярного культа // Календарные обычаи и

обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 105-115.

Йоалайд М. Этническая территория вепсов в прошлом // Проблемы истории и культуры вепсской народности. Петрозаводск, 1989. С. 76-83.

Капица О. И. Детский народный календарь // Поэзия и обряд. М., 1989. С. 127-146.

Колмогоров А. И. Чухарская свадьба. Черты из обрядовой жизни чухарей // Сборник в честь 70-летия проф. Д. Н. Анучина. М., 1913. С. 371-393.

Конкка А. П. Viändöi - время летнего «поворота» в календарной обрядности карел // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992. С. 28-45.

Косменко А. П. Функция и символика вепсского полотенца (по фольклорно-этнографическим данным) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1983. С. 38-55.

Косменко А. П. Народное изобразительное искусство вепсов. Л., 1984. 198 с.

Костыгова А. Народная одежда прионежских вепсов // Сб. научных работ студентов ПГУ. 1958. Вып. 5. С. 48-53.

Куликовский Г. И. Беседные складчины и ссыпчины Обонежья // Этнографическое обозрение (далее — ЭО), 1889. № 1. С. 106-114.

Лавонен Н. А. Функциональная роль порога в фольклоре и верованиях карел // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 171-179.

Лапин В. А. Русские свадебные песни у вепсов // Проблемы музыкального фольклора народов СССР. М., 1973. С. 37-52.

Лапин В. А. Русский музыкальный фольклор и история (к феноменологии локальных традиций): Очерки и этюды. М., 1995. 200 с.

Лебедева Н. И., Маслова Г. С. Русская крестьянская одежда XIX - начала XX в. // Русские: Историко-этнографический атлас. М., 1967.

Ленсу Я. Я. Материалы по говорам води // Западно-финский сборник. Л., 1930. С. 201-305.

Листова Н. М. Пища в обрядах и обычаях // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 161-173.

Логинов К. К. Девичья обрядность русских Заонежья // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 64-76.

Макарьев С. А. Полевая этнография: Краткое руководство и программы для сбора этнографических материалов в СССР. Л., 1928. 102 с.

Макарьев С. А. Вепсы: Этнографический очерк. Л., 1932.

Макашина Т. С. Ильин день и Илья-пророк в народных представ-

лениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 83-101.

Малиновская З. П. Материалы по этнографии вепсов // Западно-финский сборник. Л., 1930. С. 163-200.

Мальми В. В. Народные танцы Карелии. Петрозаводск, 1978.

Мальми В. В. Народные игры Карелии. Петрозаводск, 1987. 135 с.

Маркаръян С. Б., Молодякова Э. В. Праздники в Японии, обычаи, обряды и социальные функции. М., 1990. 248 с.

Маслова Г. С. Материалы по аграрному календарю карел юго-западной Карелии // Полевые исследования Института этнографии. 1978. М., 1980. С. 220-227.

Миненко Н. А. Досуг и развлечения у русских крестьян Западной Сибири в XVIII - первой половине XIX в. // СЭ. 1979. № 6. С. 18-31.

Муллонен И. И. Ойконимия прионежских вепсов // Прибалтийско-финское языкознание, 1988. С. 50-66.

Муллонен И. И. Вепсы Прионежья по данным топонимии // Проблемы истории и культуры вепсской народности. Петрозаводск, 1989. С. 84-90.

Муллонен И. И. Очерки вепсской топонимии. СПб, 1994. 156 с.

Некрылова А. Ф. Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища. Конец XVIII - начало XX века. Л., 1984. 189 с.

Никольская Р. Ф. Пища и кухонная утварь // Материальная культура сегозерских карел. Л., 1981. С. 138-178.

Никольская Р. Ф. Карельская кухня. Петрозаводск, 1986. 199 с.

Носова Г. А. Язычество в православии. М., 1975. 151 с.

ОГВ. 1848. № 9.

Обрядовая поэзия / Сост. В. И. Жекулина и А. И. Розов. М., 1989. 735 с.

Ожегов С. И. Словарь русского языка. М., 1984. 796 с.

Пименов В. В. Вепсы: Очерк этнической истории и генезиса культуры. М.; Л., 1965. 262 с.

Пименов В. В., Строгальщикова З. И. Вепсы: расселение, история, проблемы этнического развития // Проблемы истории и культуры вепсской народности. Петрозаводск, 1989. С. 4-26.

Пономарев А. Я. Ладвинский приход // Прионежье. 1995. № 45.

Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963. 143 с.

Сборник материалов об артелях в России. СПб, 1876. Вып. 2.

Серов С. Я. Календарный праздник и его место в европейской народной культуре // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 39-54.

Смирнов В. Народные гадания в Костромском крае // Четвертый этнографический сборник: Труды Костромского науч. общества по изучению местного края. Кострома, 1927. Вып. XII.

Список населенных мест Российской империи. 27. Олонецкая губерния. СПб, 1879. 235 с.

Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX - начало XX в. М., 1979. 285 с.

Строгальщикова З. И. Этнографический вопросник. Петрозаводск, 1983. 44 с.

Строгальщикова З. И. Традиционное жилище Межозерья. 1900-1960. Опыт сравнительно-статистического анализа. Л., 1985. 107 с.

Строгальщикова З. И. Погребальная обрядность вепсов // Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск, 1986. С. 65-85.

Строгальщикова З. И. Материалы по родильной обрядности вепсов // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 95-106.

Строгальщикова З. И. Об этнодемографических тенденциях, социально-экономическом и культурном развитии вепсской народности // Проблемы истории и культуры вепсской народности. Петрозаводск, 1989. С. 27-42.

Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность (конец XIX - начало XX в.). Л., 1977. 237 с.

Тароева Р. Ф. Материальная культура карел (Карельская АССР). М.; Л., 1965. 223 с.

Терновская О. А. К описанию славянских народных представлений, связанных с насекомыми. Одна система ритуалов изведения домашних насекомых // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981. С. 139-159.

Толстая С. М. Ритуальные бесчинства молодежи // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 12-14.

Топоров В. Н. Праздник // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 329-331.

Тульцева Л. А. Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре (в связи с вопросом о культе птиц в аграрном календаре) // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 163-179.

Тульцева Л. А. Современные праздники и обряды народов СССР. М., 1985. 191 с.

Тульцева Л. А. Традиционные верования, праздники и обряды русских крестьян. М., 1990. 63 с.

Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978. 605 с.

Харузина В. Н. К вопросу о почитании огня // ЭО. 1906. № 3.

Цветкова Н. Н. Антропология вепсов (обзор и новые данные) // Историческая этнография. СПб, 1993. С. 26-48.

Черепанова О. А. Мифологическая лексика русского Севера. Л., 1983. 169 с.

Чичеров В. И. Зимний период русского народного сельскохозяйственного календаря XVI-XIX веков. М., 1957 // Труды Института этнографии. Т. XI. 235 с.

Шлыгина Н. В. Финны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977.

Eesti rahvakalender 2 (Koost. Hiiemäe M.). Tallinn, 1981. 296 lk.

Haavio M. Heilige Heine in Ingermanland. FFC 189. Helsinki, 1963. 167 s.

Kettunen L. Matkamuistelmia Vepsän perukoilta // Virittäjä Kotikielen seuran aikakauslehti. Helsinki, 1918. S. 38-62.

Kettunen L. Vepsäläisten jurgin-praznikassa // Suomalainen Suomi, 3. Porvoo, 1918. S. 88-94.

Rainio J. Äänisvepsäläisiä sananparsia // Kalevalaseuran vuosikirja. Porvoo; Helsinki. 1968. 48. S. 289-312.

Rainio J. Vanhaa äänisvepsäläistä lääkintätietoa // Kalevalaseuran vuosikirja. Porvoo; Helsinki, 1973. 53. S. 289-312.

Sarmela M. Reciprocity systems of the rural society in the finnish-karelian culture area. With special reference to social intercourse of the youth. Helsinki, 1969. FFC. 207, 347 s.

Setälä E. N., Kala J. H. Näytteitä Äänis- ja Keskivepsän murteista. Helsinki, 1951. 621 s.

Vilkuna K. Zur altesten Geschichte der Woche // Folkliv. Acta Ethnologica et Folkloristica Europaea. XXI-XXII. 1957-1958.

Vilkuna K. Volkstümliche Arbeitsfeste in Finnland. FFC 191. Helsinki, 1963. 287 s.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение

Из истории формирования северновепсской группы

Источники исследования

Глава I. Культурная специфика праздника

1. Происхождение праздника

2. Определение праздника

3. Классификация праздников

4. Материальные компоненты северновепсского праздника

 Праздничная одежда

 Праздничная пища и способы ее приготовления

Глава II. Большие храмовые праздники

1. Праздничная гостьба

2. Распорядок праздничного дня

3. Гулянья

4. Праздничные торги и ярмарки

5. Беседы

6. Обычай *adiv*

Глава III. Общие праздники

1. Воскресенье

2. *Sünduma*

3. *Maidñedaí*

4. Весенние праздники

5. Летние праздники

Глава IV. Малые праздники	109
1. Деревенские праздники.....	109
2. Именины.....	111
Заключение	115
Документы и материалы государственных архивных учреждений	130
Литература	132

Ирина Юрьевна Винокурова

*Традиционные праздники
вепсов Прионежья
(конец XIX - начало XX в.)*

Научное издание

Редактор	Л. Н. Подбельская
Компьютерная верстка	И. В. Шарандо
Обложка	О. В. Черняков

ЛР № 040110. 11.10.1991. Подписано в печать 10.07.96. Формат 60x84 ¹/₁₆.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Уч.-изд. л. 9,6. Усл. кр.-отт. 38.
Тираж 700 экз. Изд. № 90. "С".

Издательство Петрозаводского государственного университета
185040, Петрозаводск, пр. Ленина, 33

Отпечатано в типографии Издательства Петрозаводского университета



